

Uniwersytet Szczeciński w Szczecinie

STUDIA Nr 9 - 2004 Koszalińsko-Kołobrzeskie

Edward Sienkiewicz
Gabriela Marcela metafizyka nadziei
Janusz Lemański
Grzech rodzi się w sercu człowieka
Jan Turkiel
Zagłada w Biblii Hebrajskiej
Janusz Bujak
Komunia Kościołów lokalnych a kolegalność
episkopatu w dokumentach dialogu katolicko-
prawosławnego
Władysław Nowicki
Teologia świętości i typy świętości
w rosyjskim Kościele prawosławnym
Wojciech Wójtowicz
Perspektywy rozwoju wiary we współczesnym
świecie według kardynała Józefa Ratzingera
Mariusz Kołaciński
Integrująca funkcja moralności chrześcijańskiej
w życiu społecznym w świetle nauki o sumieniu
Zygmunt Czaja
Ideal katechety według młodzieży klas trzecich
Gimnazjum nr 4 w Słupsku
Dariusz Kurzydło
O religijnej formacji ludzi dorosłych
Zdzisław Kroplewski
Problem racjonalności religii
Kazimierz Dullak
Sąd Biskupi w Koszalinie
Leszek Laskowski
"Świadek historii"

Uniwersytet Szczeciński
w Szczecinie
Wydział Teologiczny
Sekcja w Koszalinie

Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 9

Koszalin 2004

"Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 9(2004)

ISSN-1230-0780

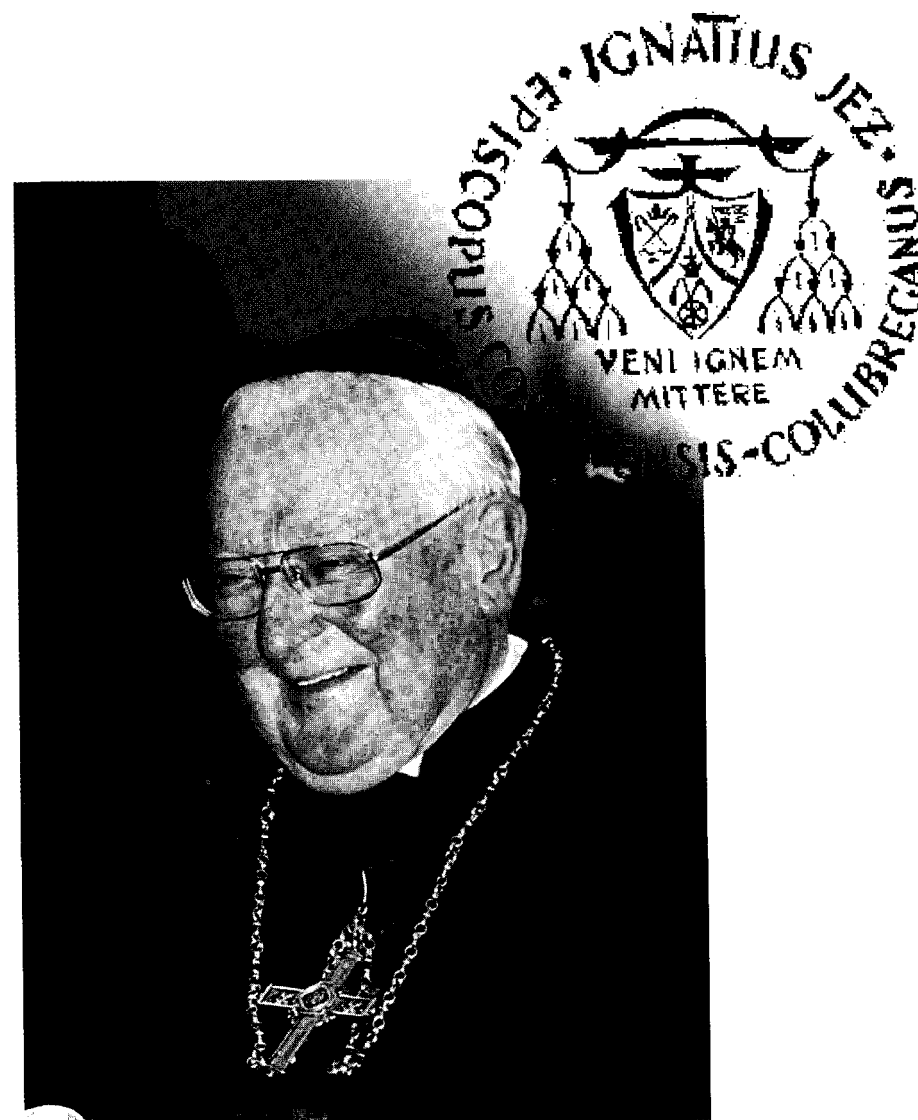
Redakcja
Ks. dr Edward Sienkiewicz

Recenzenci numeru:
Ks. prof. dr hab. PAWEŁ BORTKIEWICZ
Ks. prof. dr hab. TADEUSZ DOLA
Ks. prof. dr hab. WOJCIECH GÓRALSKI
Prof. dr hab. RYSZARD NAZAR
Ks. prof. dr hab. MARIAN NOWAK
Ks. prof. dr hab. MARIAN RUSECKI
Ks. prof. dr hab. TOMASZ WĘCŁAWSKI
Ks. prof. dr hab. HENRYK WITCZYK

Korekta: Iłona Piotrowska

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

Druk: Wydawnictwo FENIKS, Koszalin, ul. Zwycięstwa 137, tel. 342 79 22
Objętość 20,25 ark. wyd., format B-5, nakład 300 egz.



*Jego Ekscelencji
Księdzu Biskupowi Ignacemu Jezowi
pierwszemu ordynariuszowi
Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej
w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin*

SPIS TREŚCI

Ks. Biskup Kazimierz Nycz: Przedmowa 7

ARTYKUŁY

FILOZOFIA

Ks. Edward Sienkiewicz: Gabriela Marcela metafizyka nadziei 11

BIBLISTYKA

Ks. Janusz Lemański: Grzech rodzi się w sercu człowieka (Rdz 4, 1-16) . . . 33

Ks. Jan Turkiel: Zagłada w Biblii Hebrajskiej 53

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA I DOGMATYCZNA

Ks. Janusz Bujak: Komunia Kościołów lokalnych a kolegialność episkopatu
w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego 67

Ks. Władysław Nowicki: Teologia świętości i typy świętości
w rosyjskim Kościele prawosławnym 81

Ks. Wojciech Wójtowicz: Perspektywy rozwoju wiary we współczesnym
świecie według kardynała Józefa Ratzingera 97

TEOLOGIA MORALNA

Ks. Mariusz Kołaciński: Integrująca funkcja moralności chrześcijańskiej
w życiu społecznym w świetle nauki o sumieniu 115

PEDAGOGIKA I KATECHETYKA

Ks. Zygmunt Czaja: Ideał katechety według młodzieży klas trzecich
Gimnazjum nr 4 w Słupsku 137

Ks. Dariusz Kurzydło: O religijnej formacji ludzi dorosłych 145

RELIGIA I PSYCHOLOGIA

Ks. Zdzisław Kropiewski: Problem racjonalności religii 159

PRAWO KANONICZNE

Ks. Kazimierz Dullak: Sąd Biskupi w Koszalinie 175

RECENZJE

- Ks. Ireneusz Blank: Henryk Sławiński, "Dziś spełniły się słowa Pisma". Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, Włocławek 2002. 197
- Ks. Janusz Bujak: J.R. Quinn, Per una riforma del papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani (O reformę prymatu. Zobowiązujące wezwwanie do jedności chrześcijan), Brescia 2000. 203
- Ks. Zygmunt Czaja: Marian Nowak, Tomasz Ożóg, Alina Rynio, W trosce o integralne wychowanie, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003. 207
- Ks. Mariusz Kołaciński: Andreas Laun, Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna fundamentalna, wolność sumienia, spory w Kościele, Wydawnictwo "M", Kraków 2001. 211
- Ks. Janusz Lemański: Andrzej Mozgol, Teologia Arki Przymierza w psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 14-18; 2 Mch 2,1-8), Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 9., Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003. 215
- Ks. Edward Sienkiewicz: Bonawentura Smolka, Narodziny i rozwój personalizmu, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002. 219
- Tomasz Węclawski, Powiedzcie prawdę, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003. 225
- Leszek Laskowski: Świadek historii 231
- Table of contents 267

BISKUP KAZIMIERZ NYCZ

PRZEDMOWA

Dziewiąty numer Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich jest dedykowany Biskupowi Seniorowi Ignacemu Jeżowi, w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin. Dziękuję za ten pomysł środowisku teologicznemu naszej diecezji. Jest to bowiem bardzo poważny prezent, jaki to środowisko, w znacznym stopniu ukształtowane właśnie przez Biskupa Seniora, przynosi na te urodziny.

Młody Kościół Koszalińsko-Kołobrzeski, od samego początku dbał o swój fundament teologiczny, humanistyczny i formacyjny. Wyrazem tego była troska o kształcenie księży i świeckich współpracowników w zakresie teologii; księży najpierw w różnych seminariach ościennych diecezji, a od roku 1984 w Koszalinie. Początki były trudne, także w sensie braku zaplecza. Przetomowym rokiem był rok 1991 i poświęcenie przez Ojca Świętego budynku nowego seminarium z zapleczem dydaktycznym. Studia te zostały uznane formalnie przez władze w roku 1989. Od tego czasu rozpoczął się kolejny etap teologicznej formacji przyszłych księży i katechetów. Następnym krokiem było włączenie studiów w środowisko Uniwersytetu Poznańskiego, a od roku, Uniwersytetu Szczecińskiego. Zaoczne studia teologiczne dla świeckich, jak i formacja w seminarium doznały istotnego rozwoju.

Równoległe do tych działań szła troska o przygotowanie kadry profesorów i wykładowców. Kierowanie na studia w uczelniach zagranicznych i polskich, własna praca naukowa i dydaktyczna były normalną drogą przygotowania Kościołowi Koszalińsko-Kołobrzeskiemu ludzi kompetentnych do pracy naukowej i dydaktycznej w instytucjach kościelnych, ale także służebnej w różnych instytucjach naukowych Koszalina, Szczecina czy Słupska.

Wszystkiemu temu przewodniczył przez dwadzieścia lat i inspirował rzeczy nowe Ksiądz Biskup Ignacy Jeż. Fakt, że wszyscy autorzy numeru jubileuszowego są kapłanami diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej najlepiej o tym świadczy. Życzę Księdzu Biskupowi Seniorowi radości z wypełnionego i ciągle wypełnianego dzieła. Dziękuję wszystkim jego współpracownikom i kolejnym następcom na stolicy biskupiej. Dziękuję autorom i redaktorom kolejnego numeru Studiów. Środowisku seminaryjnemu, Instytutowi Teologicznemu i Wydziałowi Teologicznemu Uniwersytetu w Szczecinie życzę rozwoju naukowego i dydaktycznego. Życzę też udanej współpracy interdyscyplinarnej i współpracy między uczelniami dla dobra Kościoła i ludzi, którzy go stanowią.

FILOZOFIA

KS. EDWARD SIENKIEWICZ

GABRIELA MARCELA METAFIZYKA NADZIEI

Uważna obserwacja naszej rzeczywistości pozwala zauważyć, że zachodzące w niej procesy stanowią bardzo dobry klimat dla ludzkiej nadziei. Przy czym słowo „klimat” należy rozumieć w dwojakim sensie. Po pierwsze wiele inicjatyw i przedsięwzięć odwołuje się lub po prostu zakłada spojrzenie człowieka ponad wszystko to, co udało mu się dotąd zrobić, czy też to, co wynika z jego dotychczasowych, chłodnych kalkulacji. I po wtóre, obszary wyraźnego osłabienia lub całkowitego braku nadziei, nie tylko w naszym kraju, gdzie podziały biegnące przez społeczeństwo osiągnęły wyjątkowo niebezpieczny poziom, są dziś tak duże i tak wyraźne, że nie można tego bagatelizować. Może właśnie dlatego do nadziei wzywają dziś usilnie nie tylko duchowni i filozofowie. Coraz częściej czynią to także politycy¹, ekonomiści, terapeuci oraz działacze, wpływający na ludzkie postawy i wybory. Na nadzieję powołuje się nauka i technika. O nadziei mówi się dziś bardzo dużo i w bardzo różnych dziedzinach ludzkiego życia, mimo że określanie niektórych kierunków i ich przedstawiciele wprost jako filozofii oraz filozofów nadziei, mamy już raczej poza sobą². To samo trzeba powiedzieć o teologii³, gdzie zagadnienie

¹ Chodzi tu nie tylko o politykę rozumianą jako troskę o dobro społeczne, ale także o to jej znaczenie, które posiada znacznie węższy zakres, dotyczący zaangażowania partyjnego i walki, czy też sporu o kształt władzy, gdzie można mówić o wyspecjalizowanych wręcz grupach polityków, odwołujących się do ludzkiej nadziei.

² Inicjatorem refleksji na temat nadziei, pojawiających się w pismach wielu myślicieli, był G. Marcel, którego uważa się również za współtwórcę współczesnego egzystencjalizmu. Zainteresowanie tym, głęboko osadzonym w strukturze osobowej, fenomenem stanowiło swoistego rodzaju odpowiedź wielu filozofów na pogłębiającą się „pustkę egzystencjalną”, utratę sensu istnienia i szerzący się pesymizm wśród mieszkańców Zachodu. Po bolesnych i mocno osłabiających wiarę w człowieka doświadczeniach dwóch wojen, z czasem zaczął się powoli rozsypywać mit scjentyzmu, technokracji oraz postępu. Coraz bardziej słabła także wiara w to, że nauka i technika rozwiąże najbardziej palące problemy współczesnego człowieka. W takiej sytuacji następował jakby naturalny zwrot w kierunku człowieka. Chodziło o poszukiwanie w nim mocy, czy też umiejętności wyrwania się z groźnego letargu i wyzwolenia się z „więzienia”, jakim była beznadziejna terażniejszość. Obok filozofów rozwijających swoje koncepcje nadziei w oparciu o chrześcijańską wiarę, jak np. G. Marcel, pojawili się także inni. Filozofem nadziei nazywany jest również niemiecki myśliciel – marksista Ernest Bloch, który postrzegał człowieka, jako z „natury nastawionego na przyszłość

nadziei, jako nadprzyrodzonej cnoty, obok wiary i miłości, ma przecież swoje ważne miejsce w tradycji⁴.

1. Wartość antropologiczna

W tę tradycję wpisują się również zdania napisane przez Jana Pawła II w jego liście apostołskim *Novo millennio ineunte*⁵, które na pewno, także

i nie pozwalającego zamknąć się w terażniejszości". Stąd – jego zdaniem – nadzieja powinna się stać zasadniczym tematem filozofii. W nurcie tym nie można pominąć również takich nazwisk, jak: J. Pieper, J. B. Metz, J. Moltmann i K. Rahner. A z polskich myślicieli A. Górski, J. Turowicz i J. Tischner. Por. G. Marcel, *Homo Viator. Introduction to a Metaphysics of Hope*, London 1951, s. 30-60; L. Blain, *Dwie filozofie skoncentrowane na zagadnieniu nadziei: G. Marcel i E. Bloch*, „Concilium” 6-10(1970), s. 178-181; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 159-169; L. Panasiuk, *Od filozofii rozpaczy do filozofii nadziei*, „W Drodze” 4(1976) nr 2, s. 17-26; J. Krasieński, *Analiza i znaczenie nadziei*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie ludzkiej*, Lublin 1992, s. 15-20.

³ Jeśli chodzi o teologię katolicką, to – jak wskazywał kiedyś w swoim artykule J. Krasieński – teologiczna cnota nadziei długo pozostawała w cieniu refleksji nad wiarą i miłością. Sytuacja zmieniła się zasadniczo w sześćdziesiątych latach XX w., kiedy to – pod wpływem filozoficznej refleksji na temat nadziei – powstała i zaczęła się rozwijać również teologia nadziei. Nurt ten zapoczątkował J. Moltmann, swoim dziełem pt. *Theologie der Hoffnung*. Zagadnieniem chrześcijańskiej nadziei, która jako dar Boży sięga eschatycznego kresu i dlatego nie może być ograniczona tylko do doczesności, zajmowali się poza tym: J. B. Metz, W. Panenberg, F. Kerstiens, J. Pieper, J. Alfaro, E. Schillebeeckx, R. Laurentin, J. Galot, K. Rahner, G. Gutierrez. Por. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966; K. Bukowski, *Teolog nadziei i krzyża*, „Znak” 28(1976), s. 1248-1267; E. Schillebeeckx, *Gott und die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969; J. Krasieński, *Analiza i znaczenie nadziei...*, art. cyt., s. 15-20.

⁴ Por. F. Greniuk, *Dzieje ujmowania nadziei w katolickiej teologii moralnej*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie*, s. 225-237; R. Rak, *Nadzieja w teologii pastoralnej*, s. 239-257; J. S. Gajek, *Ekumeniczne doświadczenie nadziei*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie...*, dz. cyt., s. 259-269.

⁵ „Na początku nowego tysiąclecia, gdy kończy się rok Wielkiego Jubileuszu, w którym świętowaliśmy uroczyste dwutysięczną rocznicę narodzin Chrystusa, i gdy przed Kościołem otwiera się nowy etap drogi, rozbrzmiewa w naszych sercach echo słów, jakimi pewnego dnia Jezus, skończywszy przemawiać do tłumów z łodzi Szymona, wezwał Apostoła, aby «wyłynął na głębię» na połów ryb: *Duc in altum* (Łk 5, 4). Piotr i jego pierwsi towarzysze zaufali słowu Chrystusa i zrzucili sieci. «Skoro to uczynili, zagarnęli (...) wielkie mnóstwo ryb» (Łk 5, 6). *Duc in altum!* Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali terażniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość:

w przyszłości, będą przedmiotem licznych refleksji. Słowa z Ewangelii według św. Łukasza: *Duc in altum – Wyłyn na głębię* (5,4-5), powtórzone przez Biskupa Rzymu, wydają się być przede wszystkim przestaniem nadziei, zwłaszcza w tym kontekście, jaki stanowi zakreślona przez Papieża perspektywa zmagania się człowieka wiary z tym wszystkim, co u progu trzeciego tysiąclecia jej się sprzeciwia i jej zagraża. Aby wyjść ze swoją wiarą na spotkanie bolesnych problemów naszego czasu i zachować czytelne świadectwo w rzeczywistości etycznego relatywizmu, potrzeba niewątpliwie niezwyklej odwagi. Nade wszystko jednak potrzeba wiary, która jest z nadziei. Potrzeba ufności i głębokiego przeświadczenia, że w Jezusie Chrystusie zdolamy pokonać zmęczenie i zniechęcenie. Podobnie jak było w przypadku Piotra⁶, po całonocnym połowie bez powodzenia⁷. Piotr zdecydował się zawierzyć Jezusowi. Najprawdopodobniej wbrew temu, co sam dobrze wiedział i co sam, polegając na własnym tylko doświadczeniu, na pewno zrobiłby inaczej.

Czym zatem jest nadzieja, która – szczególnie w ostatnich czasach – jest człowiekowi tak bardzo potrzebna i zarazem tak bardzo zagrożona? Czym jest nadzieja dla ludzi wierzących w Chrystusa i dla tych, którzy tej wiary nie mają? Czy nadzieja na udany połów, powrót ojca z dalekiej podróży, z misji wojskowej w rejonie objętym walkami; nadzieja na znalezienie pracy, wzrost gospodarczy i zdany egzamin to ta sama nadzieja, która zwraca nas w kierunku naszego zbawienia, życia wiecznego? Czy „nadzieja ludzka” – jak niekiedy słyszymy – doczesna i nadzieja chrześcijańska, eschatologiczna, to ta sama nadzieja, mimo że odnosząca się do innego porządku? Nadzieja na powrót do domu żywego i zdrowego ojca oraz męża z terenu, gdzie ludzie często do siebie strzelają, nie przestaje być przecież nadzieją chrześcijanina. Podobnie jak nadzieja na zmartwychwstanie w obliczu choroby i śmierci, nie musi być uwarunkowana pozbyciem się wszelkich innych nadziei, tych bardziej

«Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki» (Hbr 13, 8)”. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, p. 1, „L'Osservatore Romano”, 2(2001), s. 4.

⁶ *Gdy przestał mówić [Jezus], rzekł do Szymona: „Wyłyn na głębię i zrzucicie sieci na połów!” A Szymon odpowiedział: „Mistrzu całą noc pracowaliśmy i nic nie ułowiliśmy. Lecz na Twoje słowo zrzucę sieci”. Skoro to uczynili zagarnęli tak wielkie mnóstwo ryb, że sieci ich zawaly się rwać* (Łk 5,4-6).

⁷ Piotr szanujący autorytet rabina w sprawach religijnych, wcale nie musiał posłuchać Jezusa w tej materii. Mógł przecież myśleć, że na łowieniu ryb zna się od Jezusa o wiele lepiej. Poza tym słowa Piotra: Mistrzu całą noc pracowaliśmy i nic nie ułowiliśmy (Łk 5,5) są niewątpliwie świadectwem pewnego, wewnętrznego zmagania się rybaka, który dobrze wie, że na Jeziorze Galilejskim znacznie lepiej łowi się ryby w nocy, aniżeli w dzień. Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 134.

związanych z naszą doczesnością, dotyczących także spraw bardzo pospolitych. Tym bardziej nie przestaje być nigdy nadzieją ludzką, nawet jeśli w perspektywie eschatologicznej wiąże człowieka z Bogiem.

Tu jednak pojawiają się następne pytania i problemy. Czy pojęcie i przeżywanie nadziei możliwe jest bez religii? Spotykamy przecież i takich ludzi, którzy nie wyobrażają sobie własnej egzystencji bez nadziei, choć w swoim życiu ograniczają się tylko do rzeczywistości doczesnej, pozostając całkowicie obojętnymi religijnie lub deklarując się jako ludzie niewierzący. Niezależnie zatem od ludzkiej decyzji otwarcia się na Objawienie i dostrzeżenia w sobie wymiaru religijnego, nadzieja musi się nam jawić jako wartość antropologiczna⁸. Bez tej wartości – jak pokazują doświadczenia i przeżycia tych, którzy utracili nadzieję – człowiek nie jest sobą, a jego życie staje się zagrożone poczuciem bezsensu. Czym jest nadzieja w takim właśnie znaczeniu? Darem udzielonym tylko niektórym, czy też czymś przynależnym strukturze bytu ludzkiego, co niekoniecznie musi wykluczać możliwość obdarowania w ogóle? I wreszcie dlaczego odrzucenie, zanegowanie nadziei, czyli rozpacz, tak bardzo ukazuje potrzebę nadziei, w zasadzie jej niezbywalność?

Nadziei bardzo potrzebują także ci, którzy świadomie i dobrowolnie, we wszystkich swoich pragnieniach i dążeniach, zamknęli się w doczesności. I choć nie oczekują od niej rozwiązania wszystkich nurtujących ich problemów, to spodziewają się, właśnie dzięki nadziei, pozbyć coraz większego niepokoju. Dlatego też w spór o znaczenie i granice ludzkiej nadziei nie mogła nie zaangażować się filozofia, pretendująca niejednokrotnie do ostatecznych rozstrzygnięć, mimo że jej osiągnięcia i jej odpowiedzi w tej materii są dość niejednoznaczne; a na pewno nie wyczerpujące. A może z punktu widzenia zwykłej, naukowej rzetelności takimi właśnie powinny pozostać?

⁸ W literaturze filozoficznej panuje przekonanie, że „ojcem” współczesnej antropologii filozoficznej jest Max Scheler, który na początku XX w. skierował uwagę myślicieli na problematykę człowieka. Tragiczne wydarzenia dwóch wojen światowych i rzeczywistość „podzielnego świata”, między dwa rywalizujące ze sobą i wrogo do siebie nastawione obozy, przyczyniła się niewątpliwie do powstania i rozwoju współczesnego antropocentryzmu, który obecny był między innymi w kierunkach egzystencjalistycznych. Jednak, silnie zaznaczającemu się zainteresowaniu człowiekiem towarzyszyła świadomość wyjątkowego zagrożenia bytu ludzkiego oraz wynikającego z tego lęku i zagubienia. Stąd coraz częściej wśród filozofów pojawiało się przekonanie, że myśl filozoficzna powinna służyć przede wszystkim zagrożonemu człowiekowi. Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 10-78; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 111.

2. Odpowiedź, ale tylko pozytywna

Problem filozoficznego ujęcia tej duchowej mocy w człowieku, jaką jest nadzieja, podejmujemy na przykładzie poglądów Gabriela Marcela⁹, którego czasami nazywa się nawet „metafizykiem nadziei”, to znaczy myślicielem wskazującym na ontologiczne podstawy nadziei¹⁰. Bez metafizycznej wartości bowiem, filozoficzne rozumienie nadziei zmierza w kierunku subiektywnej dyspozycji, czy też iluzji¹¹. Chodzi jednak, o czym

⁹ Filozoficzna myśl Gabriela Marcela zrodziła się jako reakcja na systemy idealistyczne XIX w. Zdecydowany sprzeciw Marcela wywołało spotkanie z myślą heglowską i neoheglowską w klimacie paryskiej Sorbony. Marcel nie mógł pogodzić się zwłaszcza z abstrakcyjną filozofią idei, która lekceważyła istnienie konkretnego bytu, zwłaszcza konkretnej ludzkiej egzystencji. Marcel polemizował także z rodzimą, francuską myślą idealistyczną, reprezentowaną wówczas przez Ch. Renouvier'a, O. Hamelina, J. Lagneau'a i L. Brunschvicg'a. Z równie ostrą krytyką wystąpił Marcel w stosunku do idei pozytywistycznych i scjentystycznych końca XIX i początku XX w., zarzucając kierunkom scjentystycznym apersonalizm, utylitaryzm i fragmentaryczność, przez co nie liczyły się one z doświadczeniem moralnym i religijnym, znacząco dowartościowanym w myśli G. Marcela. Stąd można powiedzieć, że myśl antropologiczna Marcela rodziła się w podwójnej opozycji. Z jednej strony była to opozycja wobec kierunków idealistycznych, którym przeciwstawiał filozofię opartą na konkretnym człowieku, przeżywającym swoją egzystencję. Z drugiej natomiast, wystąpił przeciwko spłycaaniu problematyki antropologicznej w naukach szczegółowych. W końcu G. Marcel, uważany za prekursora egzystencjalizmu, wchodził w ostrą polemikę także z myślą egzystencjalistyczną, reprezentowaną szczególnie przez Heideggera i Sartre'a. Por. P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inverifiable*, Paris 1953, s. 21 nn; J. P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, s. 25-31; J. Wahl, *Les philosophes de l'existence*, Paris 1959, s. 38 nn; T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 17; M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny” XLIII (1947), z. 1-4, s. 137-147; J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveillé*, Lousanne 1989, s. 11 nn; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa...*, dz. cyt., s. 40-47.

¹⁰ Nawet jeśli G. Marcel stara się określić istotę nadziei z punktu widzenia fenomenologii, to czyni to przez ukazanie fundamentu metafizycznego. Por. M. Jaworski, *Ontologiczne podstawy nadziei u G. Marcela*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie...*, dz. cyt., s. 70.

¹¹ Jakkolwiek byśmy ocenili znaczenie filozofii, jakie posiada ona w kontekście zdobywania się na przewycięzanie pojawiających się przed człowiekiem przeciwności, trzeba zauważyć, że podąża ona w dwóch kierunkach. Podobnie jak w dwie różne strony rozchodzą się drogi życiowe człowieka, zależnie od tego, czy przewycięzył on pokusę rozpacz, czy też mu się to nie udało. Stąd nowożytnych myślicieli, poprzez ich odniesienie do duchowych mocy, dzięki którym człowiek pokonuje pokusę rezygnacji

trzeba pamiętać, nie tylko o jakakolwiek filozofię, ale o taki jej nurt i takie rozumienie tej dziedziny wiedzy – usiłującej dotrzeć przez naturalne światło rozumu do ostatecznych przyczyn wszystkiego, co nazywamy bytem, co istnieje – które umożliwiła refleksję ontologiczną. Wszędzie tam, gdzie zarzucono ten sposób postępowania i ograniczono się tylko do niektórych aspektów bytu lub przejawów jego istnienia, trudno jest również wskazać na trwałe, zakorzenione w jego strukturze, podstawy nadziei, nie mówiąc już o stanowisku zupełnie podważającym kompetencje filozofii w tym względzie, czy też opierającym się na błędnym rozumieniu terminu i całej problematyki „metafizyki”¹², pojmując ją jako zainteresowanie zagadnieniami wymykającymi się procesom poznawczym i należącymi do dziedziny nadprzyrodzoności¹³.

Wyjaśnienie pojęcia nadziei i jej znaczenia dla życia ludzkiego nie musi się koniecznie wiązać z rozwiązaniem wszelkich nękających człowieka problemów, zwłaszcza że recept na szczęśliwe i dobre życie jest dziś bardzo wiele. Poza tym są one od siebie różne, a często nawet sobie przeciwstawne. Mimo to, zastanawiając się nad problemem nadziei, nie można pominąć problemu człowieka, ponieważ nadzieję ma człowiek. Podobnie jak utrata wszelkiej nadziei jest ostatecznie problemem człowieka. Doszukiwanie się klimatu, bardziej lub mniej sprzyjającego ludzkiej nadziei, wyłącznie w oparciu

i apatii, można podzielić na „filozofów nadziei” i tych, którzy nie znaleźli w bycie ludzkim podstaw, nie tylko do tzw. optymizmu antropologicznego, ale też sensu istnienia człowieka. To właśnie ich refleksje przyczyniły się do pojawienia się w filozofii nowożytnej i filozofii współczesnej bardzo wyraźnego nurtu pesymizmu. Cechą charakterystyczną tych nowych prądów w filozofii, a także stylu filozofowania, była globalna niewiara w człowieka. Dlatego też twierdzili oni, że rozwiązanie najważniejszych nurtujących człowieka problemów i rozwiązanie ludzkiego niepokoju jest raczej niemożliwe. Gloryfikacji pesymizmu towarzyszyła rezygnacja z nadziei, co ostatecznie prowadzi do rozpacz, spowodowanej albo rozbudzonymi, przekraczającymi możliwości człowieka, pragnieniami (Schopenhauer), albo niepokonalną w zasadzie i nieodłączną od człowieka samotnością (Nietzsche), czy też uświadomionym absurdem ludzkiego życia (Sartre). Z pozycji takich założeń doszukiwanie się w człowieku fundamentów nadziei i wskazywanie na przezwyciężenie rezygnacji oraz rozpacz jako sposobu realizowania się bytu ludzkiego, określane było jako iluzja i skrajny, nie znajdujący potwierdzenia w otaczającym świecie, subiektywizm. Por. S. Kowalczyk, *Odmowa nadziei – rozpacz*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie...*, dz. cyt., s. 331.

¹² Nazwa „metafizyka” powstała przypadkowo. Andronikos z Rodos (+70 r. przed Chrystusem), porządkując dzieła Arystotelesa, traktaty omawiające problem bytu umieścił po traktatach fizykalnych i dlatego pierwsze z nich nazwał „meta-fizyka”. Termin *metafizyka* miał więc początkowo sens redakcyjno-porządkujący. Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka*, Lublin 1997, s. 7.

¹³ Por. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998, s. 108-112.

o – bardziej lub mniej sprzyjające człowiekowi – okoliczności zewnętrzne, okazuje się bardzo złudne. Niemniej znaczenie nadziei wzrasta, kiedy wzrasta także zewnętrzne zagrożenie i kiedy zachwianiu ulega dotychczasowy obraz świata oraz człowieka¹⁴. Tym bardziej kiedy ten obraz całkowicie się rozsypuje.

Stąd – jak dowodzi tego G. Marcel – nadzieja człowieka mieści się w ramach próby, przy czym nie chodzi tu o takie usytuowanie, które moglibyśmy określić jako coś tylko towarzyszącego człowiekowi, zdającemu w danym momencie ważny, życiowy egzamin lub coś jedynie łączącego się z tą próbą. Tak naprawdę chodzi o odpowiedź człowieka na tę próbę. Co więcej – jeśli mamy mówić o nadziei – w grę wchodzi tylko odpowiedź pozytywna. To znaczy taka postawa człowieka, który przed konkretną próbą się nie cofa¹⁵. Wszędzie tam, gdzie człowiek takiej pozytywnej odpowiedzi nie może udzielić i gdzie zajmuje postawę rezygnacji, mamy do czynienia z brakiem nadziei. Warto przy tym nadmienić, że ową próbę rozumiemy najczęściej jako coś wyjątkowego i bardzo ważnego w naszym życiu, coś szczególnie trudnego, jak na przykład ciężka choroba, rozłąka, a nawet śmierć.

3. Odpowiedź w kontekście sporu

Nietrudno jednak zauważyć, że nadzieja potrzebna jest nie tylko w bardzo ważnych i bardzo wyjątkowych momentach ludzkiego życia, gdzie owa wyjątkowość wiąże się z niezwykłą trudnością, albo wręcz zagrożeniem ludzkiej egzystencji. Tym bardziej, iż tych bardzo ważnych, czy też bardzo groźnych i trudnych momentów w naszym życiu jest zwykle niewiele. A stwierdzenie, że człowiek „ma nadzieję tylko kilka razy w życiu” brzmi jak – zmuszająca do dalszych poszukiwań i stawiania coraz bardziej wnikliwych pytań – prowokacja. Można przecież wyobrazić sobie i taką sytuację, kiedy w życiu przysłowiowego Kowalskiego nic nadzwyczajnego się nie dzieje. Kiedy on sam zachowuje się w sposób, powiedzmy, naturalny i niczym szczególnym się nie wyróżnia. Tak, jak jego sąsiedzi lub znajomi chodzi do pracy, wychowuje swoje dzieci, stara się odpocząć w dzień wolny, świąteczny, skorzystać z urlopu. Chodzi również o taką sytuację, kiedy nic nadzwyczajnego nie dzieje się wokół Kowalskiego, ani z nim samym. Czy wówczas mamy prawo powiedzieć, że dopóki nie zachodzą jakieś szczególne okoliczności, wydarzenia – dopóki Kowalskiemu i jego rodzinie nie zagraża żadne, wielkie niebezpieczeństwo i nie jest on zmuszany do zdawania życiowych egzaminów, kiedy w życiu Kowalskich nie dzieje się nic nadzwyczajnego – nadzieja jest niepotrzebna i Kowalski może żyć bez nadziei? I wreszcie – nie bagatelizując bynajmniej, zawsze narażonej na zarzut subiektywizmu, wielkości lub powagi owego zagrożenia – o co tak naprawdę chodzi, o okoliczności, zewnętrzną sytuację, czy też o to, co dzieje się w Kowalskim, co dotyczy jego przeżyć i związanych z nimi wyborów?

¹⁴ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 43-62.

¹⁵ Por. G. Marcel, *Homo Viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 37.

Otóż jednym z fundamentalnych rozstrzygnięć G. Marcela jest usytuowanie nadziei w kontekście sporu, jaki zarysowuje się wszędzie tam, gdzie to co wewnętrzne, a więc także subiektywne, przeciwstawia się lub poddaje ocenie z punktu widzenia ujęć obiektywnych. Powody do nadziei – jak utrzymuje Marcel – są zawsze zewnętrzne (np. mam nadzieję, że Jakub przyjdzie lub nie przyjdzie jutro na obiad). Jeśli zastanowimy się przez chwilę nad tego rodzaju doświadczeniem, które spotyka nas bardzo często, zauważymy, że w takiej sytuacji uruchamia się w człowieku (liczącym na przyjscie lub nie Jakuba) pewien mechanizm kalkulacji, różnych „za” i „przeciw” przemawiających za przyjsciem Jakuba lub raczej za tym, że jego przyjscie jest mało prawdopodobne, albo wręcz niemożliwe. Jeszcze bardziej staje się to wyraźne, kiedy człowiek nie chce zaakceptować swojego obecnego położenia, kiedy np. cierpi lub znosi wielkie upokorzenie i chce się z tej sytuacji jak najszybciej uwolnić – dąży do wyzwolenia. Wówczas mówiąc: „mam nadzieję”, byt ludzki zwraca się w kierunku jakiegoś wybawienia. Chce się wyrwać z tego, z czym się nie zgadza, ale też w czym jest pogrążony¹⁶. Od razu zatem widać, że obok zasygnalizowanego kontekstu tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne, pojawia się coś jeszcze. Chodzi o wewnętrzny akt człowieka wobec tego, co jawi mu się w danej chwili jako coś nie tylko ograniczającego i groźnego, ale też zewnętrznego. Chodzi o odpowiedź w sytuacji próby, którą możemy wyrazić stwierdzeniem: „mam nadzieję”.

4. Nieakceptacja pozytywna

O nadziei bowiem – jak mówi Marcel – można mówić tylko tam, gdzie pojawia się pokusa rozpaczy¹⁷. To, innymi słowy, taka sytuacja, gdzie zewnętrzne okoliczności, z którymi człowiek nie chce się pogodzić, tak bardzo wdzierają się w wewnętrzny świat osoby, że byt ludzki nie może się już z nimi nie liczyć. I wówczas, aby nie stały się one główną przyczyną ludzkich wyborów i wartościowania, człowiek musi zdobyć się na akt pozwalający ostatecznie przezwyciężyć to, co – jak sądzi – zagraża jego egzystencji¹⁸. U Gabriela Marcela nadzieja jest aktem, dzięki któremu człowiek pokonuje pokusę rozpaczy. Rozpacz natomiast uznaje Marcel za kapitulację przed czymś, co sąd człowieka uznał za fatum. Różnica jednak między kapitulacją a niekapitulacją dla samego Marcela nie jest aż tak jednoznaczna, jak mogłoby się wydawać. Dlatego też podejmuje on trud bardzo szczegółowego wyjaśnienia

¹⁶ Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 29-30.

¹⁷ *Skądinąd prawdą jest, że o nadziei można mówić tylko tam, gdzie wchodzi w grę pokusa rozpaczy; nadzieja jest aktem, dzięki któremu pokusę tę aktywnie czy zwycięsko zwalczamy, choć zwycięstwom temu nie zawsze towarzyszy uczucie wysiłku; chętnie bym nawet powiedział, że uczucie to nie da się pogodzić z nadzieją występującą w czystej formie.* G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁸ Por. M. Jaworski, *Ontologiczne podstawy nadziei u G. Marcela*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie...*, dz. cyt., s. 71.

tego problemu¹⁹. Kapitulacja w pełnym tego słowa znaczeniu, nie oznacza po prostu przyjęcia przez człowieka nieuniknionego wyroku, czy też w ogóle nieuznania nieuniknionego za nieuniknione, co graniczyłoby z surrealizmem lub byłoby nieracjonalnym buntem. Chodzi raczej o załamanie się w obliczu wyroku lub tego, co jest nieuniknione, co G. Marcel rozumie, jako rezygnację z pozostania sobą samym w trudnym momencie i swego rodzaju zafascynowanie się ideą własnego zniszczenia, tak że się je jeszcze niejako wyprzedza. W nadziei zatem, co Marcelowi udaje się wyjątkowo precyzyjnie ująć, także poprzez jego refleksję nad rozpaczą, nie chodzi o zamykanie oczu i nieprzyjmowanie do wiadomości rzeczy nieuniknionych. Wystarczy – choć może to bardzo wiele kosztować – z całych sił nie wyprzedzać tego, co nieuniknione i przez to osiągać wewnętrzne umocnienie i potwierdzenie swojej realności przed sobą samym. To z kolei pozwala przewyższyć fatum, w obliczu którego człowiek nie pozwolił sobie zamknąć oczu. Wszystko to prowadzi Marcela do określenia nadziei, jako swoistej nie-akceptacji, przy czym – jak utrzymuje – musi to być nie-akceptacja pozytywna, dzięki czemu nadzieja różni się zasadniczo od zwykłego buntu²⁰.

Nadzieja jednak, jak zauważył na przykład M. Jaworski, zajmujący się przed laty *Ontologicznymi podstawami nadziei u G. Marcela*²¹, domaga się pewnej specyfikacji, właśnie ze względu na rozpatrywanie jej w nieodłącznym od niej kontekście próby. Sytuacje próby mogą być bowiem bardzo różne. Niektóre z nich stają się naszym udziałem bardzo często. Poza tym próby te nie są sobie równe i różnią się od tej podstawowej, związanej z naszą kondycją, którą Marcel określa jako „kondycję niewolnika”. Spostrzeżenie to pozwoliło M. Jaworskiemu mówić w przypadku filozofii Marcela o nadziejach wiążących się z konkretnymi sytuacjami ludzkiego życia oraz nadziei stanowiącej postawę wobec ogólnej sytuacji człowieka jako niewolnika. M. Jaworski zarzuca przy tym Marcelowi brak wyraźnego rozróżnienia między nimi, co uznaje za dość poważne niedopatrzenie. Wydaje się jednak, że wbrew temu, co sugeruje bp Jaworski, G. Marcel bardzo dobrze dostrzega ten problem i stara się go wyraźnie uwypuklić oraz opisać. O charakter i formę, przywołanego przez Jaworskiego tzw. „wyraźnego rozróżnienia”, można się naturalnie spierać. Niemniej zasygnalizowana przez Autora *Homo Viator – Wstęp do metafizyki nadziei* różnica między „mam nadzieję”, co jest ujęte w formie absolutnej i „mam nadzieję, że”, z wszystkimi, bardzo doniosłymi metafizycznymi konsekwencjami tegoż²², zdaje się nieco usprawiedliwiać, potrzebującego – zdaniem M. Jaworskiego – podpowiedzi G. Marcela.

¹⁹ Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 30.

²⁰ Por. tamże, s. 38-39.

²¹ Por. M. Jaworski, *Ontologiczne podstawy nadziei u G. Marcela*, w: W. Słomka (red.), *Nadzieja w postawie...*, dz. cyt., s. 69-77.

²² *Wydaje mi się, że jest rzeczą niezmiernie ważną, by zaznaczyć tutaj w związku z tym, co przed chwilą mówiłem o istnieniu w ogóle jako o niewoli, iż nadzieja przez*

5. Problem czy tajemnica?

Marcel w swojej refleksji na temat nadziei ludzkiej kładzie duży nacisk na – jak to ujmuje – „rzeczywistość mocy duchowych”, uaktywniających się z powodów zewnętrznych, co mogłoby przemawiać za przesunięciem istoty fenomenu nadziei nieco na zewnątrz bytu ludzkiego. Naturalnie owe „moce duchowe” – co podkreśla także G. Marcel – bez bardzo szczegółowej analizy fenomenologicznej są słabo uchwytnie i trudne do opisanie. Zawiódłby się jednak ten, kto chciałby dotrzeć do nich i lepiej je zrozumieć, poprzestając tylko na wymiarze zjawiskowym. W akcie nadziei dusza zwraca się bowiem w kierunku światła, które w sytuacji aktualnego mroku jest niewidoczne. Ma się ono dopiero pojawić. Niemniej już samo zwrócenie się w kierunku oczekiwanego światła zachowuje wspomniane moce duchowe i staje się swoistym warunkiem nie tylko ich działania, ale również istnienia, ponieważ trwanie duszy w tym, co ją obecnie ogranicza doprowadziłoby do ich rozkładu. Wszystko to, zważywszy na bardzo wyraźną dziś tendencję do przeceniania tzw. danych obiektywnych i towarzyszącej temu, w zasadzie powszechnej kalkulacji, wznoszonej na różnych, dotychczasowych naszych przeżyciach, może się wydawać wręcz paradoksalne. Do ludzkiego bowiem, zresztą bardzo powszechnego doświadczenia, należy i to, że wcześniejsze ludzkie ustalenia i kalkulacje po prostu zawodzą. Im jednak dana sytuacja jest bardziej uciążliwa, czyli – używając określenia G. Marcela – im bardziej życie odczuwane jest jako niewola, tym bardziej dusza staje się wrażliwa na blask owego zamglonego i bardzo tajemniczego światła²³.

Stąd nadzieja u Marcela nie jest tylko zwykłym, pojawiającym się przed człowiekiem problemem, który nie pozwala nam realizować naszych zamiarów, ogranicza nas i dlatego trzeba go jak najszybciej oraz jak najlepiej rozwiązać. Każdy bowiem problem – jak zauważa, analizujący rozumienie nadziei przez G. Marcela J. Tischner – cały znajduje się przed człowiekiem. Tymczasem – według G. Marcela – nadzieja to coś, w co człowiek jest zaangażowany, co go przenika i dlatego nie może znajdować się poza człowiekiem, na zewnątrz.

właściwy sobie nismus dąży nieprzerwanie do transcendencji poszczególnych przedmiotów, z którymi początkowo zdaje się być związana. Później wypadnie nam dokładnie poznać całą metafizyczną doniosłość tej uwagi. Już teraz jednak można uchwycić różnicę napięcia między stwierdzeniem „mam nadzieję”, ujętym w formie absolutnej, a „mam nadzieję, że”. Rozróżnienie to powinno w sposób oczywisty nasunąć porównanie z rozróżnieniem dominującym w całej filozofii religijnej, zakładającym przeciwieństwo między „wierzę” i „wierzę, że”. G. Marcel, Homo..., dz. cyt., s. 33.

²³ Por. tamże, s. 32.

W taki właśnie sposób człowieka – jak mówi Marcel – przenika i ogarnia, tworzy przestrzeń, po której błądzą, zasygnalizowane wcześniej światła, tajemnica²⁴. Choć to nie konkretny, zaangażowany w tajemnicę człowiek jest źródłem tych światła. Chodzi o porządek, który samego człowieka znacznie przewyższa²⁵. Dlatego też nadzieja nie dotyczy wyłącznie tego, co należy do dziedziny życia wewnętrznego człowieka, ale również tego, co jest niezależne od ewentualnej, ludzkiej aktywności. Z tego też powodu nadziei nie można mylić lub utożsamiać jedynie z wewnętrzną akcją obronną, mającą na celu ocalenie ludzkiej integralności. A jeśli nawet towarzyszy nam takie przeświadczenie, czyli mając nadzieję doświadczamy swoistej nienaruszalności i niepodzielności, to osiągamy ją raczej pośrednio, niejako po drodze do właściwego celu²⁶.

6. Nadzieja absolutna, czyli niekapitulacja wobec fatum

Wątek tajemnicy, obecny w refleksji G. Marcela, został dostrzeżony i szeroko opisany między innymi przez J. Tischnera²⁷. Lektura pozostawionych przez niego i odnoszących się do myśli G. Marcela tekstów pomaga nam lepiej zrozumieć, że w nadziei, tak jak ją chce postrzegać Marcel, chodzi o porządek znacznie przerastający człowieka. Wymiar tajemnicy, który człowieka nie tylko przenika, ale w którym człowiek, z całym swoim wewnętrznym, duchowym bogactwem, też jest i który nieustannie otwierając się przed penetrującą go ludzką myślą pozwala także owo bogactwo coraz lepiej rozumieć, zacierając nieco różnicę między tym, co jest moje własne, co jest niejako „we mnie”, a tym, co jest ciągle „przede mną”. Ten doświadczany przeze mnie wymiar tajemnicy, nie pozwalający się wyczerpać, zamknąć w tworzonych przez człowieka konstrukcjach i w jakimś sensie zawłaszczyć, oznacza Kogoś²⁸.

Wszystko to pokazuje nam, w jakim poruszamy się obszarze i dlaczego to, co jest tak bardzo realne, wręcz stanowiące o człowieku, nie dla wszystkich

²⁴ Tak rozumiana tajemnica, która okrywa także Marcelowskie istnienie – „istnienie jest tajemnicą”, nie sprzeciwia się rozumowi, ale pozostaje z nim w harmonii. Tajemnicę zawsze, na każdym kroku, można zgłębiać, co dokonuje się w tzw. „doświadczeniu przeżytym”. Por. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela...*, dz. cyt., s. 99.

²⁵ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 164.

²⁶ Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 42.

²⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 164-165.

²⁸ Ostatecznie nadzieja opiera się na bycie osobowym, przede wszystkim na Bogu. Nadzieja jest więc aktem polegania na Bogu. Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak” XXVI (1974), nr 241-242, s. 969-978.

musi być równie oczywiste. Jak zaznacza G. Marcel, o nadziei można mówić tylko tam, gdzie można mówić o życiu duchowym²⁹. Wszędzie tam, gdzie się ten wymiar pomija lub go nie docenia, trudno również docenić wartość ludzkiej nadziei. Niejednokrotnie trzeba nawet ją zanegować, jako prowadzącą do wielkich rozczarowań i jeszcze większego cierpienia, niż to, którego doświadczamy w danej chwili, w momencie próby i z którego mamy nadzieję się uwolnić. Na podstawie bardzo różnych reakcji, różnych osób, nie można przecież wnioskować, że te osoby zostały różnie stworzone i różnie uposażone. Spotykamy bowiem ludzi, którzy zdobywają się na nadzieję i zachowują – nawet jeśli pośrednio – swoją integralność. Spotykamy również i takich, którzy bez własnej winy, nie mogą się zwrócić ku jeszcze niewidzialnemu i dopiero mającemu się pojawić światłu. Mówiąc o nadziei w takim kontekście dobrze jest zdać sobie sprawę z licznych koncepcji bytu ludzkiego, które zamykają się na głęboką i konstytutywną sferę duchowego życia człowieka, znacząco ograniczając jego możliwości, także możliwość i próbę, nie-kapitulacji wobec groźnego fatum. Tym bardziej, że nadzieja nieustannie poszukuje swojego ontologicznego oparcia.

I tu filozofia G. Marcela, co sam autor zdaje się dostrzegać i dobrze rozumieć, bardzo mocno potrzebuje teologii. Przy czym G. Marcel równie dobrze zdaje się rozumieć również i to, że w tak istotnej kwestii nie może sobie pozwolić na nierzetelność, także w przestrzeganiu niewzruszonych zasad metodologii oraz kompetencji. Stąd nadzieja absolutna, dotycząca ogólnej kondycji człowieka, jest jego zdaniem nieodłączna od wiary³⁰. Nie chodzi tu o taką wiarę, która byłaby tylko jakimś uwyrażnieniem drzemiących w strukturze osobowej możliwości i wyrazem pewnej aktywności. Chodzi o wiarę, która pozwala działać nadziei absolutnej, ze względu na jej jedyny – jak mówi G. Marcel – możliwy motyw działania. Sięga on do samych podstaw istnienia, gdzie wszystko się rozstrzyga. Jeżeli człowiek rozumie je jako absurd, tragiczną pomyłkę (Sartre), to dalej, choćby o krok, posunąć się nie można, ponieważ każdy następny etap będzie tylko powielaniem absurdalności. Kiedy jednak człowiek rozumie swoje istnienie w relacji do Tego, któremu zawdzięcza wszystko czym jest, nie stawia już żadnych warunków. Wówczas

²⁹ Ostateczną rację dla wszelkich działań człowieka, szczególnie zaś dla działań intelektualno-wolitywnych, stanowi dusza ludzka, która jest samoistnym podmiotem, działającym przede wszystkim przez intelekt i wolę. Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 244.

³⁰ Bóg jest u G. Marcela nie tylko gwarantem jedności, jaka łączy jednego człowieka z drugim, ale jest – jak mówi autor *Homo Viator* – „cementem”, który spaja tę jedność. Dzięki temu przeżywana przez człowieka nadzieja przenosi go w wieczność; wszczepia w tę samą wieczność, w której mieszka Ten, w którym człowiek złożył swoją nadzieję. Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 63. 81.

nie pozostaje nic innego, jak powierzenie się Temu, który wyprowadził mnie najpierw z nicości, z przeświadczeniem, że zachowanie mnie i mojej integralności jest najbardziej pewne. W takim kontekście – zauważa G. Marcel – nawet sama możliwość rozpacz musi się wydawać zdradą, czyli odrzuceniem Tego, który stoi u początku mojego istnienia³¹, a przynajmniej zaakceptowaniem sytuacji: Bóg mnie opuścił³². Pomijając już to, że tego rodzaju decyzja byłaby również próbą przyznania sobie przez człowieka nie przysługującego mu statusu, ponieważ żaden człowiek nie powołuje sam siebie z niebytu. Podobnie jak też sam siebie nie zachowuje w istnieniu.

O nadziei można zatem mówić tylko tam, gdzie ma miejsce wzajemne oddziaływanie – obdarowanie³³. Tyle, że tego rodzaju obdarowanie zobowiązuje. Nie chodzi bowiem tylko o to, aby obdarowany podmiot zrobił łaskawie miejsce, by dar mógł być przyjęty. To raczej dar jest łaską, a zarazem wezwaniem. Na to wezwanie trzeba odpowiedzieć – jak mówi Marcel – posiewem w nas możliwości, które podmiot musi zaktualizować, co może wiązać się z wysiłkiem, a nawet z trudem³⁴.

7. Dar i zobowiązanie

Powyższe rozważania prowadzą nas do wniosku, że nadzieja związana jest nierozdzielnie z komunią i to komunią jak najbardziej wewnętrzną³⁵. Poza tym pozwalają nam również lepiej zrozumieć wszystkich tych, którzy świadomie i dobrowolnie odrzucili zasadę obdarowania oraz komunii i którzy – jak się wydaje – w swoim wyborze i na swojej drodze chcą być bardzo konsekwentni. Niestety konsekwentnie też dochodzą do odrzucenia nadziei, ponieważ nie może się ona pojawić tam, gdzie nie ma podstaw ani warunków do budowania prawdziwej wspólnoty. Wówczas można już formułować stwierdzenia, że „samotność jest ostatnim słowem, a człowiek jest skazany na życie i umieranie w samotności”. Czy też dojść do tragicznego w zasadzie

³¹ Nadzieja jest u Marcela odpowiedzią człowieka, jakiej udziela on Bogu, kiedy rozumie, że wszystko czym jest i co posiada, nawet samą możliwość niepogodzenia się z trudną, czy też beznadziejną sytuacją, zawdzięcza właśnie Bytowi nieskończonemu; we wszystkim od Niego zależy. Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 200.

³² Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 48.

³³ Por. tamże, s. 51.

³⁴ Por. tamże, s. 64-65.

³⁵ Por. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela...*, dz. cyt., s. 119.

wniosku: „inni to piekło”³⁶, gdzie rozpacz i samotność wydaje się być tym samym.

Zdający sobie dobrze z tego sprawę Marcel zauważa, że procesu nadziei nie można rozpocząć bez miłości³⁷. W tej natomiast nie chodzi o nas, czy też zagwarantowanie i zachowanie naszego szczęścia, a nawet zachowanie naszej integralności. Chodzi przede wszystkim o dobro drugiego, tego, którego się kocha. Niemniej i potrzeba obdarowania – naturalnie przy właściwej odpowiedzi podmiotu na udzielony dar – i potrzeba komunii, ukazują nam, że nadzieja nie jest od początku do końca zależna od tego, który ma nadzieję. Nie znaczy to, iż jest od niego zupełnie niezależna, co pokazuje również, jak bardzo chybione może być w refleksji nad nadzieją, ustawianie prostej antynomii między wielkościami uznanymi za obiektywne i tymi, które uważamy za subiektywne. W nadziei bowiem, od początku do końca, znajduje się coś, co do nas nie należy i czego my nie jesteśmy źródłem, co zostało nam zaoferowane, podarowane.

Znamienne, ale w tej, bardzo istotnej kwestii, Marcel poprzestaje na stwierdzeniu: „Równie prawdziwe i w konsekwencji równie fałszywe będą twierdzenia, że nadzieja zależy ode mnie i że ode mnie nie zależy”. Przy tym zastrzega się, że formułuje je w perspektywie refleksji filozoficznej. Ma jednak głęboką świadomość, w zasadzie nieuniknionej, naturalizacji nadziei. Szczególnie w sytuacji, kiedy powyższy problem chciałoby się rozstrzygnąć w jedną lub drugą stronę. Przed tym jednak sam Marcel wyraźnie się broni, choć – jak zaznacza – zwykła uczciwość badacza powstrzymuje go przed „zapędzaniem się” na teren teologii. Bez tego jednak, właśnie w imię naukowej rzetelności, nie pozostaje nic innego jak poprzestać na stwierdzeniu Marcela, którego argumenty i dociekania będą na pewno bardzo pomocne i pouczające w każdym rzetelnym poszukiwaniu. Bez tej rzetelności, także w przyznaniu się

³⁶ Egzystencjalizm G. Marcela nie wzbudzał początkowo większego zainteresowania i został zauważony dopiero w okresie wzrostu popularności egzystencjalizmu francuskiego, zwłaszcza dzieł J. P. Sartre’a. Mimo to sam Marcel bardzo wyraźnie i bardzo ostro polemizował z Sartrem. Poza tym, Marcelowska filozofia egzystencjalna jest chronologicznie pierwsza w stosunku do pozostałych kierunków egzystencjalistycznych XX w. To właśnie Marcel jako pierwszy zarysował główne zasady egzystencjalizmu. Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 73; J. Wahl, *Petite histoire de L'existentialisme*, Paris 1947, s. 53.

³⁷ Chodzi o taki związek miłości z nadzieją, w którym miłość jakby kieruje nadzieją, ponieważ nadzieja może istnieć tylko na poziomie „my”, a nie na poziomie samotnego „ja”. Dlatego też nadzieja jest formą uczestnictwa w osobie. Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 60; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 200; tenże, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela...*, dz. cyt., s. 51.

do pewnej bezradności wobec przerastającej człowieka tajemnicy³⁸, gdzie kierującego nas w stronę transcendencji, bardzo złożonego procesu, nigdy nie można sprowadzić do prostego mechanizmu, zaczniemy się wikłać w różnego rodzaju trudności, zastanawiając się, czy w naszym akcie nadziei mamy do czynienia tylko i wyłącznie z naszą, ludzką i na każdym etapie możliwą, aktywnością, czy też z jakąś wrodzoną dyspozycją. A może chodzi po prostu o autentyczną łaskę i w ostatecznej analizie oznakę nadprzyrodzonej opieki³⁹. Jakkolwiek brzmiałaby odpowiedź nadzieję zawsze możemy odrzucić. Podobnie jak możemy odrzucić każdy dar, jak możemy odrzucić i poniżyć naszą miłość⁴⁰.

8. Pamięć przyszłości

Zmaganie się jednak z zarysowaną powyżej antynomią ma u Marcela ciąg dalszy. Otóż dostrzega on istnienie w świecie pewnej twórczości, do której odwołuje się człowiek, który ma nadzieję. Twórczość ta pojawia się wszędzie tam, gdzie człowiek, pod wpływem swoistej intuicji, której nie koryguje z dotychczasowym doświadczeniem – własnym i innych ludzi – zdobywa się na aktywność. Przy czym czyni to w imię uformowanego doświadczenia, które jako zobiektywizowane może składać się na cały, bardzo złożony zespół „za” i „przeciw”, różnego rodzaju uwarunkowań i zasad⁴¹. Odwołujący się do tego podmiot, jeśli ma podjąć jakieś działanie, zaczyna bardzo szczegółowo rozważać wszystkie możliwości, które – jak sądzi – układając się w logiczną całość, pozwolą mu przewidzieć szanse powodzenia w podjętym przez niego

³⁸ G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard 1940. Przekład polski: S. Ławicki, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 197; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 74.

³⁹ Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁰ Por. tamże, s. 65.

⁴¹ Termin: „doświadczenie” w pismach G. Marcela pojawia się bardzo często. Jak się wydaje, autor ma na myśli pewien rodzaj spostrzeżenia wewnętrznego zmysłowego, dzięki któremu doświadczamy istnienia naszego ciała od wewnątrz. Dzięki niemu – według Marcela – doświadczamy także wrażeń ustrojowych, takich jak ból, głód, znużenie. Poza tym Marcel wyróżnia również doświadczenie – spostrzeżenie wewnętrzne, które dostarcza nam wiedzy o naszym życiu psychicznym, o naszych aktach, stanach, właściwościach i dyspozycjach. Marcel bardziej dowartościował doświadczenie wewnętrzne, złączone z naszą samoświadomością. Dzięki temu doświadczeniu uzyskujemy informacje o naszych wewnętrznych przeżyciach. W takim typie doświadczenia mieści się również doświadczenie metafizyczne. Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 135. 137.

działaniu. Zaczyna po prostu pytać: jak mam to zrobić? Zdarza się jednak, że na podstawie dokładnego przesłедzenia i przemyślenia wszystkich „za” i „przeciw”, po nauczeniu się na cudzych lub własnych błędach, dochodzi do wniosku, iż z danej sytuacji nie ma żadnego wyjścia, a jakiegokolwiek, podjęte przez niego wysiłki, i tak skazane są na niepowodzenie.

Nadzieja tymczasem nie interesuje się tym: jak? Innymi słowy jest zdolna oddzielić środki od celu, do którego zmierza, właśnie dzięki odwoływaniu się do owej twórczości, pozwalającej zdobyć się na działanie, akurat wówczas, kiedy technicznie działanie to wydaje się bardzo trudne, a nawet niemożliwe. Tylko nadzieja pozwala człowiekowi w takiej sytuacji wierzyć, że „sposób się znajdzie” i dlatego nie zrzucając wszelkich, pochodzących z Objawienia treści, poszerzających horyzont naszego rozumienia, dobrze jest dostrzec jej nieodzowność również w codziennym życiu człowieka. Naturalnie codzienność ta jest bardzo zróżnicowana, także przez to, że nie wszyscy ludzie zdobywają się na te same dokonania. Nie zmienia to jednak faktu, iż nadzieja potrzebna jest piekarzom i uczonym. Ale i tu – jak widać – gdzie odwoływanie się do teologii lub zwracanie się w kierunku wymiaru nadprzyrodzonego nie należy do standardowych zachowań, jej znaczenie jest trudne do przecenienia, także w bardzo techniczonym świecie. Zresztą można chyba zaryzykować twierdzenie, że nadzieja, która do technicznych uwarunkowań się nie odwołuje i nimi zupełnie nie przejmuje, w dużej mierze leży u ich podłoża. Wynalazca bowiem niejednokrotnie dochodzi do wniosku, że nawet jeśli nie widać drogi, czy też możliwości działania, on musi je podjąć. I czyni to z głębokim przeświadczeniem, że sposób, droga do celu, w końcu się znajdzie⁴².

Twórcza i leżąca u podłoża wynalazków nadzieja jest również – dzięki umiejętności odkrywania, trudnych do wykalkulowania w oparciu o zdobyte dotąd doświadczenie, możliwości – prorocza. Nie pozwala się zamknąć w danym momencie i w danej chwili, zakreślić sobie perspektywy czasowej, w której nie można już nic zrobić. Nie jest więc – jak powie Marcel – „więźniem czasu”. Nadzieja pokazuje, że przez czas można przenikać i patrzeć znacznie dalej niż zakreśla to horyzont tego, co teraz wiemy i umiemy. Spojrzenie to nie utożsamia się z dokładnym widzeniem przyszłości. Nadzieja, w takim właśnie znaczeniu przenikająca przez czas, opiera się na pewnej utajonej wizji, którą trudno jest zobiektywizować, opisać, ale zawsze można na nią liczyć. Poprzez refleksję nad czasowością Marcel dochodzi do wniosku, że dzięki nadziei w każdym podmiocie dochodzi do połączenia tego, co czas rozdziela i dlatego nazywa ją „pamięcią przyszłości”⁴³.

⁴² Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 53.

⁴³ Por. tamże, s. 55.

9. Bardziej być niż mieć

Stąd, jak się wydaje, nadziei skierowanej na poszczególne sytuacje w życiu człowieka nie da się oddzielić od nadziei absolutnej, związanej z ogólną sytuacją człowieka. Wprawdzie usiłowanie takiego rozdzielenia jest do pomyślenia, ale prędzej czy później załamanie się nadziei bytowej, dotyczącej najgłębszych struktur życia ludzkiego *esse*, zacznie wpływać na kondycję funkcjonalną, czyli ludzkie *agere*. Najprawdopodobniej takie właśnie przeświadczenie G. Marcela wpłynęło na sformułowanie przez niego stwierdzenia: „Mieć nadzieję to żyć w nadziei, nie zaś koncentrować pełną niepokoju uwagę na uszeregowanych przed nami żalonych zetonach, które gorączkowo i niestrudzenie liczymy i przeliczamy, dręczeni strachem przed ogołoceniem i wyrzuceniem. W im większym stopniu stajemy się hołdownikami posiadania, tym bardziej nieuchronnie padamy ofiarą dławiącego niepokoju, jaki ono wywołuje i tym bardziej zatracamy nie tylko zdolność do nadziei, ale wręcz wiarę, choćby nawet najbardziej mglistą, w jej realność⁴⁴.”

Chcąc żyć nadzieją trzeba nieustannie wyzwalać się z więzów posiadania, czyli *bardziej być niż mieć*⁴⁵. Dopiero wówczas można docenić jej wartość i poznać smak życia w nadziei. Przy czym radykalizm ten sięga bardzo głęboko⁴⁶. Dotyczy on także samej nadziei. Chodzi o to, aby bardziej żyć nadzieją, na co dzień, we wszelkich poczynaniach, raczej „być nadzieją”, niż starać się tylko mieć nadzieję i to tylko tam, gdzie wszystkie inne kalkulacje i środki zawodzą.

Takie jednak stwierdzenia prowadzą nas do pytania o granice nadziei. Jak długo można mieć nadzieję? Czy można mieć nadzieję wówczas, kiedy jej powody są niewystarczające lub brak ich całkowicie? Nadzieja i wyrachowanie, a także chłodna kalkulacja, również ta oparta o dobrze sprawdzone mechanizmy i doświadczenie – jak wynika chociażby z powyższych rozważań – zasadniczo się od siebie różnią. Ostatecznie to podmiot ma nadzieję i jeśli tak jest, to wynika z tego, że racje dla których ma nadzieję są dla niego wystarczające, choć zupełnie niewystarczające mogą być dla tego, kto się zajmuje tylko kalkulacją. To, co dla nadziei w tym kontekście jest najbardziej charakterystyczne, to – jak zauważa G. Marcel – odrzucenie przez nią świadectwa, w imię którego sama miała być odrzucona⁴⁷.

⁴⁴ Tamże, s. 63.

⁴⁵ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 133 nn.

⁴⁶ Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁷ Por. G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 66. 67. 69.

W końcu autor dochodzi do zdefiniowania swojego rozumienia nadziei, która jest według niego „gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności”⁴⁸.

*

Podsumowując powyższe refleksje wypada zauważyć, że myśl Gabriela Marcela kształtowała się i rozwijała w nawiązaniu do bardzo bogatej tradycji antropologicznej. Ignacy Dec do myślicieli, którzy wywarli wpływ na poglądy Marcela, zalicza między innymi Sokratesa i Augustyna⁴⁹. Nie ulega wątpliwości, że Marcelowi było znacznie bliżej do filozofów reprezentujących tak zwany nurt filozofii klasycznej, niż do tych mocno zafascynowanych scjentyzmem, racjonalnym idealizmem, czy też do niemieckich i francuskich egzystencjalistów, z którymi zresztą polemizował. W dużej mierze o kształcie wielu jego refleksji i opinii zadecydowały bardzo subiektywne przeżycia autora, którego w literaturze filozoficznej uważa się za prekursora egzystencjalizmu (jako pierwszy wyłożył jego zasady). Stąd problem tego artykułu, dotyczący metafizyki nadziei u G. Marcela, może budzić nawet zdziwienie.

Rzeczywiście G. Marcel posługuje się innym językiem, niż myśliciele, których wiążemy z myślą św. Tomasza i neotomizmem. Inny był również styl filozofowania G. Marcela i jego metoda. Poza tym autor wielokrotnie krytykował język tradycyjnej metafizyki, stosowane dotąd przez nią sposoby ujmowania problemów, którymi filozofia interesuje się od wieków, terminy i stosowane przez nią metody. Są one – jak dowodził – niewystarczające, ponieważ nie obejmują całej rzeczywistości ludzkiej. Dlatego też ta – jego zdaniem – ciągle się rozwijająca się rzeczywistość człowieka, ciągle się też wymyka zbyt statycznym i pojęciowo bardzo obciążonym określeniom oraz ujęciom, dodatkowo jeszcze przysługującym wiele bardzo istotnych dla ludzkiej egzystencji wymiarów.

G. Marcel skoncentrował swoją myśl wokół człowieka i w sposób szczególny zajął się bytem ludzkim. Zainteresowanie to było tak głębokie, że z czasem wielu autorów nie wahało się nazywać go metafizykiem. Jednak Marcel – co często powtarzał – chciał na człowieka spojrzeć nieco inaczej, niejako „od wewnątrz”, czyli poprzez splot jego przeżyć duchowych. Chodziło

⁴⁸ Tamże, s. 70.

⁴⁹ Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria...*, dz. cyt., s. 43-44.

mu przede wszystkim o ujęcie w sądach i pojęciach bardzo bogatej, przeżywanej przez człowieka rzeczywistości. Uświadamiając sobie, że to bogactwo nie może być poznawczo ujęte i wyrażone w języku filozofii scholastycznej, poszukiwał innych sposobów i zaproponował język metafory, porównań i obrazów. Zainteresował się poza tym bytem konkretnym, indywidualnym, sądząc, że jeśli lepiej go poznamy, to również lepiej będziemy mogli zrozumieć byt jako taki. Im lepiej zrozumiemy siebie, nasze osobiste przeżycia i wybory, tym lepiej zrozumiemy otaczającą nas rzeczywistość. Do tego jednak konieczne jest – jak uważał Marcel – wzięcie pod uwagę i zgłębienie naszej kondycji jako istot istniejących i myślących. Analizuje więc szczegółowo bardzo różne postawy w życiu ludzkim, wewnętrzne wzloty i upadki człowieka, rozdarcia, konflikty i walkę z samym sobą. Interesuje się konkretnymi przeżyciami i postawami ludzi w sytuacjach granicznych, kiedy to egzystencja człowieka zostaje zawieszona między życiem a śmiercią, skonfrontowana z dobrem i złem, kiedy oscyluje między wiarą i niewiarą, wreszcie nadzieją i rozpaczą. Ostatecznie jednak i jego własne poszukiwania wydały mu się niewystarczające, aby do końca zgłębić i poznawczo adekwatnie wyrazić misterium człowieka, w którym zawsze poszukuje pozytywnej postawy i drogi optymalnego rozwiązania.

W tej perspektywie bardzo interesujący wątek stanowi u Marcela fenomen nadziei, gdzie w przeżyciu przez człowieka momentu próby i nieodłącznego od niej kontekstu sporu, spotyka się niejako ze sobą to co obiektywne i subiektywne. Marcel ukazuje nadzieję jako niezbywalną wartość antropologiczną, bez której ludzka egzystencja jest bardzo zagrożona. Przy czym sam akt nadziei autor rozumie jako zanurzony i przeniknięty przez tajemnicę. Podobnie zresztą jak istnienie człowieka. W nadziei, którą pojmuje jako zawierzenie rzeczywistości i pewność, że jest w niej jakaś siła zdolna przewyciężyć aktualne niebezpieczeństwa, nie wszystko zależy od człowieka i jest na miarę ludzkich tylko możliwości. Nie znaczy to tym samym, że w nadziei człowiek może być zwolniony z wysiłku, a nawet trudu. Chodzi raczej o rzeczywistość obdarowania, zaistnienie czegoś, czego człowiek nie zawdzięcza tylko swoim wysiłkom. Obdarowanie takie domaga się koniecznej relacji do Kogoś – do Boga, przychodzącego do człowieka w ogarniającej go i przenikającej tajemnicy. Tu jednak dochodzimy do momentu, który dla samego Marcela okazał się przełomowym. Snując swoją refleksję na gruncie filozofii Marcel dostrzegał konieczność poszerzenia jej także o wymiar nadprzyrodzony, którym zajmuje się już refleksja wiary. Mimo to, jako filozof, pozostał w swoich poszukiwaniach bardzo rzetelny i postanowił nie przekraczać wymiaru, jaki zakreśla ludzkiemu poznaniu naturalne światło rozumu. Choć nie zrezygnował z wysiłku zgłębiania tajemnicy.

Może właśnie dlatego wizja bytu ludzkiego jest u Marcela nieco prorocza, jakby na wyrost. Chciałoby się nawet powiedzieć, że nieco życzeniowa, idealistyczna, mimo że autor tak bardzo starał się o realistyczny obraz człowieka i w swoich analizach antropologicznych wychodził od doświadczenia, przedstawiając konkretną, egzystencjalną sytuację człowieka. Szczególnie w nadziei – jak twierdzi Marcel – człowiek, poprzez konkretne, spotykające go doświadczenia, próby i poprzez spór, zwraca się w kierunku coraz nowych możliwości, choć obecnie nie są one jeszcze jego udziałem.

Szczególnie ten ostatni wątek wydaje się być bardzo bliski współczesnemu człowiekowi, żyjącemu w głęboko rozdartym świecie. Tym bardziej więc jest mu potrzebne, obecne u Marcela, wezwanie do tworzenia świata bardziej humanistycznego i opartego na wierze, nadziei i miłości.

BIBLISTYKA

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

GRZECH RODZI SIĘ W SERCU CZŁOWIEKA (RDZ 4,1-16)

Grzech jest jedną z tych kategorii biblijnych, które kładą się cieniem na prawidłowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Biblia opowiada już na samym początku o nieposłuszeństwie i braku zaufania wobec Boga ze strony pierwszych ludzi. Jednak o grzechu po raz pierwszy autor biblijny będzie mówił dopiero podczas wydarzeń związanych z bratobójstwem dokonany przez Kaina (Rdz 4,1-16). Cechą charakterystyczną tego opowiadania jest szereg „niedopowiedzeń”, które wymagają od czytelnika poszukiwania właściwej odpowiedzi na wynikające z tych „braków” problemy. H. Seebass¹, podsumowując swoją analizę Rdz 4,3-5, stwierdza, że jako czytelnik może mieć do tego tekstu więcej pytań niż te, które interesowały narratora. Te słowa można jednak śmiało odnieść do całej wypowiedzi z Rdz 4,1-16.

Kwestią podobnych zjawisk, występujących w tekstach biblijnych, zajmuje się, coraz popularniejsza w ostatnich latach, metoda egzegetyczna zwana narratologią lub analizą narracyjną². Jej założenia pozwalają na wciągnięcie odbiorcy tekstu do aktywnego uczestnictwa w jego interpretacji i odczytaniu najważniejszych elementów przesłania, którym autor chce się podzielić ze swoim czytelnikiem. Powyższa metoda egzegetyczna zostanie wykorzystana także w obecnej analizie.

¹ H. Seebass, *Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen 1996, s. 152: „Man hat als Leser mehr Fragen an den Text, als den Erzähler 'interessierten“. Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990, s. 219: „This chapter confronts the reader with a number of problem, some of which are unanswerable”.

² Jej założenia prezentuje J. L. Ska, *Sincronia: L'analisi narrativa*, w: H. Simian-Yofre (red.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1994, s. 139-170. Por. też R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, Warszawa 1999, p. B.2, s. 35-37.

1. Kontekst literacki

Perykopa Rdz 4,1-16, w obecnym kontekście, stanowi naturalną kontynuację Rdz 2-3. Egzegeza nie rozstrzygnęła jednak definitywnie, czy oba opowiadania stanowiły pierwotnie jedność literacką, czy też raczej należy uznać, że ich związek jest wynikiem późniejszej pracy kolejnych redaktorów i kompilatorów tekstu. Z jednej strony bowiem uderza fakt identycznej terminologii użytej w obu tekstach (por. np., w Rdz 4,7 i 3,16; 4,9 i 3,9; 4,11 i 3,17; 4,14 i 3,24; 4,16 i 3,24) oraz rozwinięcie genealogii (4,1-2) Adama i Ewy z Rdz 2-3; z drugiej – otwarte pozostaje pytanie o to, skąd wzięli się inni ludzie zagrażający Kainowi (Rdz 4,14-15) oraz – w jaki sposób znalazł on sobie żonę (Rdz 4,17). Z logiki opowiadania wynikałoby bowiem, że Kain i Abel są jedynymi potomkami pierwszych ludzi na ziemi. Dyskusyjna jest także kwestia pierwotnego związku pomiędzy Rdz 4,1-16 a pozostałą częścią rozdziału czwartego. Tym niemniej, obecny kontekst opowiadania o Kainie i Ablu wydaje się kontynuować linię genealogiczną Adama i Ewy (por. 4,1.17.25; por. też ww. 18-22). W jej ramach dominuje temat rozszerzającego się grzechu i wzrastających konsekwencji tego stanu rzeczy, które prowadzą nie tylko do stopniowego oddalania się człowieka od Boga, ale także powodują coraz większy podział pomiędzy ludźmi. Trudno także przeoczyć fakt, że historia obu braci została opowiedziana według modelu dobrze znanego w Starym Testamencie (por. Rdz 25,23-28).

2. Struktura tekstu

Granice perykopy wyznacza informacja narratora o poczęciu kolejnych potomków Adama i Ewy (Rdz 4,1-2a) oraz Kaina (Rdz 4,17). Autor biblijny z jednej strony wyraża chęć kontynuacji historii o pierwszych ludziach, którzy okazali brak zaufania wobec Stwórcy (Rdz 3; por. 4,1-2a), z drugiej podaje – istotną dla dalszej narracji – informację o różnych zajęciach, którymi parali się Kain i Abel (w. 2b). Stanowi to wprowadzenie do sytuacji opisanej w dalszym toku wydarzeń. Kolejny akt opowiadania tworzy ponownie opis sytuacji, która stanie się punktem wyjścia dla centralnej części perykopy. Narrator opowiada o złożeniu ofiary przez obu braci (ww. 3-4a) i reakcji Boga na ten akt. Dar Abła zostaje przyjęty, zaś dar Kaina odrzucony (ww. 4b-5a). Brak akceptacji ze strony Stwórcy staje się powodem gniewu (smutku) Kaina (w. 5b). Ostatnia uwaga narratora jest jednocześnie przygotowaniem do następnej sceny. Reakcja Kaina wprowadza go w sferę zagrożenia grzechem, o czym informują czytelnika słowa skierowane przez Boga do Kaina (ww. 6-7). Kain nie wyciąga z nich jednak właściwych wniosków i popełnia grzech bratobójstwa (w. 8).

W dalszej części toczy się więc dialog pomiędzy Stwórcą i grzesznikiem, który ma charakter rozprawy sądowej. Po dialogu inicjacyjnym, w którym Kain odrzuca możliwość przyznania się do winy (w. 9), następuje oskarżenie (w. 10) i wyrok (w. 11-12). Kain reaguje na wyrok (ww. 13-14), a Bóg odpowiada na jego słowa (w. 15). Perykopa kończy się opisem sytuacji Kaina po wyroku Stwórcy (w. 16). Wynika z tego zasadniczy podział na sceny, w których głównymi bohaterami są odpowiednio: Adam i Ewa (ww. 1-2), Kain, Abel i Bóg (ww. 3-5), Bóg i Kain (ww. 6-7), Kain i Abel (w. 8), Bóg i Kain (ww. 9-15), Kain (w. 16). Ponadto centralna część perykopy (ww. 6-7. 9-15) ma charakter dialogiczny. Pojawia się w niej ostrzeżenie przed grzechem (ww. 6-7) oraz konsekwencje jego popełnienia (ww. 9-15). Dialog uwypukla centralną rolę narracji opisującej sam grzech bratobójstwa (w. 8). Można więc zaproponować następującą strukturę perykopy:

- A. Wprowadzenie (ww. 1-2);
- B. Opis sytuacji (ww. 3-5):
 - a. Ofiara (ww. 3-4a);
 - b. Reakcja Boga (ww. 4b-5a);
 - c. Reakcja Kaina (w. 5b);
- C. Mowa ostrzegawcza Boga do Kaina (ww. 6-7);
- D. Grzech Kaina (w. 8);
- C'. Dialog Boga z Kainem (ww. 9-15):
 - a. Sąd nad Kainem (ww. 9-12):
 - dialog inauguracyjny (w. 9);
 - orzeczenie winy (w. 10);
 - wyrok (ww. 11-12);
 - b. Reakcja Kaina (ww. 13-14);
 - c. Reakcja Boga (w. 15);
- B' Opis sytuacji (w. 16).

W samym centrum zainteresowania narratora znajduje się problem naruszenia podstawowych relacji wspólnotowych i zdradzonego braterstwa. Czyn Kaina zaklasyfikowany jest jako grzech (w. 7: *ḥattā't*) i wina (w. 13: *'āwōn*). Termin brat (*'āh*) pojawia się aż siedem razy w opowiadaniu, zawsze w połączeniu z zaimkiem osobowym, który prezentuje Abła jako brata Kaina (por. ww. 2.8 [dwa razy]: jego brat; ww. 9a.10.11: twój brat; w. 9b: mój brat). Znamienne jest jednak, że poza w. 2, stanowiącym wprowadzenie do perykopy, pozostałe przypadki użycia tego rzeczownika koncentrują się w głównej części opowiadania, gdy mówi się o samym grzechu (w. 8: dwa razy), próbie nakłonienia Kaina do uznania swojej winy, która kończy się niepowodzeniem (w. 9: dwa razy) i konsekwencjach takiej postawy

(ww. 10.11). Drugi znamieny fakt to powiązanie grzechu z ideą sprofanowania ziemi, z której powstał człowiek, i do uprawiania której został powołany przez Boga (ww. 10-12). W konsekwencji ziemia ta stanie się nieprzyjazna, a Kain stanie się tufaczem i zbiegiem na jej powierzchni (w. 14). Oba tematy mają związek z koncepcją wspólnoty rodzinnej, w której prawo do posiadania i dziedziczenia ziemi wyznaczał ideał solidarności braterskiej pomiędzy członkami każdego klanu, w tym przede wszystkim solidarności w obronie życia, a w wypadku jego utraty przez jednego z członków na skutek zabójstwa, zobowiązywał najbliższych krewnych do krwawej zemsty na winowajcy. W obecnej sytuacji chodzi jednak o bratobójstwo, które naruszyło zasady solidarności rodzinnej, co w konsekwencji prowadzi do alienacji i banicji poza sferę społeczną, wyznaczoną życiem w kręgu swoich krewnych i w obrębie ziemi rodzinnej.

3. Analiza narracyjno-egzegetyczna

Zgodnie z zaproponowaną strukturą, perykopa dzieli się na kilka zasadniczych części, które uwydatniają centralną rolę sekcji D (w. 8) oraz obramowujących ją sekcji dialogicznych C (ww. 6-7) i C' (ww. 9-15). Pozostałe części perykopy mają na celu zaprezentowanie sytuacji wyjściowej, w ramach której rodzi się okazja do grzechu (B: ww. 3-5) oraz ostateczny skutek po jego zaistnieniu (B': w. 16). Część wprowadzająca (A: ww. 1-2) ma charakter przejścia od wydarzeń w ogrodzie Eden do dalszych losów potomstwa pierwszych ludzi na ziemi już poza Edenem.

A. Wprowadzenie (ww. 1-2)

Pierwsza informacja, którą podaje narrator (w. 1), jest wyraźnym nawiązaniem do Rdz 2-3 i zdradza chęć kontynuowania opowiadania o dalszych losach ludzi wygnanych z ogrodu Eden. Adam zbliża się do swojej żony Ewy i „poznaje” ją poczynając z nią syna. „Poznać” w kontekście małżeńskim (por. ww. 17.25) zawsze oznacza „być intymnie z kimś”. W Starym Testamencie idiom ten jest jednak także prostym określeniem pożycia seksualnego³, choć najczęściej oddaje sens głębokiej wzajemnej znajomości dwóch osób tak, jak zachodzi to tylko pomiędzy mężem i żoną. Zwraca uwagę podkreślenie inicjatywnej roli mężczyzny w tym pierwszym akcie poczęcia.

³ Także homoseksualnego (Rdz 19,5) czy kazirodczego (Rdz 38,26); choć należy zauważyć, że w przypadkach różnych form nielegalnego czy pozamałżeńskiego pożycia autorzy biblijni preferują raczej użycie innej terminologii: „zbliżyć się” (Rdz 16,2.4; 38,16) lub „leżeć z” (Rdz 39,7).

Jego osoba znika jednak niemal natychmiast i rolę wiodącą w opisie wydarzeń zajmuje niewiasta. To ona jako pierwsza w Biblii wypowiada imię Boga, nadaje imię poczętemu dziecku, a informacja o narodzinach drugiego z synów całkowicie zdominowana jest przez podkreślenie rodzicielskiej roli Ewy z pominięciem Adama.

Zastanawiające jest także to, że poza wprowadzeniem (ww. 1-2) pierwsi rodzice znikają całkowicie ze sceny, na której dzieć się będą dalsze wydarzenia. Choć mają one charakter dramatu rodzinnego, postaci rodziców nie odgrywają już w dalszym toku opowiadania żadnej roli. Pozwala to sądzić, że choć narrator umieszcza historię Kaina i Abela w szerokim kontekście prehistorii biblijnej, to traktuje ją jedynie jako kolejny paradygmat w prezentacji postępującego charakteru ludzkiego grzechu, który wyrasta zarówno z gniewu, jak i z braku zaufania wobec Boga.

Po urodzeniu pierwszego syna Ewa nadaje mu imię: Kain. Problematyczne jest jednak zrozumienie jej słów z w. 1c. Imię *qānāh* zostaje tu etymologicznie połączone z czasownikiem *qānāh*, który może oznaczać zarówno „nabyć”, „uzyskać”, jak i „stworzyć”, „formować”⁴. Różne, proponowane przez egzegetów, związki z podobnymi słowami znanymi z innych języków semickich pozwalają sądzić, że w swoim zasadniczym sensie imię to znaczy „kował” (por. Tubal-Kain, który był ojcem metalurgii Rdz 4,22). Jak zwykle w takich wypadkach, może jednak chodzić jedynie o podobieństwo dźwiękowe, a nie rzeczywiste związki rdzenia, gdyż imię to może znaczyć również: „włócznia” (por. 2 Sm 21,16) lub „pieśń”. W obecnym kontekście imię „Kain” zapowiada bliską już alienację z ziemi, której miał służyć starszy z braci.

Podwójne znaczenie czasownika *qānāh* (z Ewą w roli podmiotu) w połączeniu z partykułą *ʔet*, wyrażającą generalnie relację dopełnienia bliższego i występującym za nią imieniem Jahwe, stwarza szereg trudności interpretacyjnych. Dziwne jest ponadto określenie noworodka terminem „mężczyzna” (*ʔiš*), stosowanym zawsze w odniesieniu do dorosłego człowieka. Zdanie w dosłownym tłumaczeniu może zatem brzmieć: „uzyskałam/stworzyłam mężczyznę (komu? czemu?) Jahwe”. Jeśli przyjąć sens „stworzyć”, zachowując jednocześnie dopełnieniowe znaczenie partykuły *ʔet*, to słowa Ewy można zinterpretować jako wyraz swoistej pychy, a nawet arogancji ze strony niewiasty. Stąd wielu egzegetów proponuje interpretować *ʔet* bądź w sensie: „z (pomocą Jahwe)”, bądź jako *mʔt* „od (Jahwe)”, przyjmując jednocześnie pierwszy sens czasownika *qānāh* – „uzyskać”. W ten sposób słowa niewiasty brzmiałyby następująco: „uzyskałam mężczyznę od Jahwe” i wyrażałyby

⁴ Rdz 14,19.22; Wj 15,16; Pwt 32,6; Ps 74,2; 78,54; 139,13; Prz 8,22.

uznanie narodzin dziecka jako aktu prokreacji, który jest elementem współpracy z Bogiem w dziele stworzenia⁵ oraz radość, że mimo przekleństwa (Rdz 3,16) Bóg obdarzył ją potomstwem. Trzeba jednak przyznać, że partykuła *ʔet* nie ma nigdy znaczenia „z pomocą kogoś”. Określenie dziecka jako „mężczyzna” (*ʔiš*) jest również nietypowe. Można jednak sądzić, że cała wypowiedź niewiasty nie tyle odnosi się do narodzin syna, ile do dopełnienia relacji małżeńskiej. Dopiero narodziny potomka gwarantującego dziedzictwo uwydatniają w pełni, że Adam jest *ʔiš* – „mężem”, a Ewa *ʔiššāh* – „żoną” (Rdz 2,23) i stali się jednym ciałem (Rdz 2,24). Niewiasta, która okazała się płodna, nie zawiodła swojego męża i nie musi się obawiać odesłania (Rdz 29,32.34; 30,16)⁶. Przy takiej interpretacji, słowa niewiasty byłyby wyrazem wdzięczności wobec Jahwe: „uzyskałam męża (Adama) od Jahwe”, tzn. dzięki Jahwe moje małżeństwo zostało spełnione.

W akcie poczęcia drugiego syna znika jednak całkowicie rola mężczyzny, a uwydatnione zostaje rodzicielskie powołanie niewiasty jako matki żyjących (por. Rdz 3,3.20b). Brakuje także etymologicznego wyjaśnienia imienia Abel (*hābel*). Wielu egzegetów łączy je ze słowem *hebel* – „nicłość”, „pustka”, „para”, co podkreślałoby jego efemeryczną rolę w całym epizodzie. Po raz pierwszy użyte jest w odniesieniu do Kaina określenie „jego brat”, które stanie się podstawowym słowem w centralnej części opowiadania. Warto podkreślić, że zarówno w prawie zwyczajowym, jak i w późniejszym systemie legislacyjnym, to starszy z braci cieszył się przywilejem dziedzica (Rdz 25,32; 27,1-40; Pwt 21,15-17). Jednak historia zbawienia wielokrotnie pokazuje, że Boże preferencje przełamują ten schemat (Izaak-Izmael; Jakub-Ezaw; Efraim-Manasses, Dawid-pozostali bracia).

Brak wzmianki o udziale męża w poczęciu Abła wydaje się również nie być pozbawionym znaczenia. Jahwe jest Panem życia i śmierci (1 Sm 2,6; Pwt 32,39). Zabójstwo jest więc aktem godzącym w suwerenność Boga w tym zakresie. Narrator zaznacza więc niejako od początku, że narodziny Abła są wyrazem woli Bożej, która za chwilę zostanie brutalnie odrzucona przez człowieka. Po wydarzeniach, które doprowadzą do banicji Kaina (ww. 9-16) i opisie dalszych losów jego potomków (ww. 17-24), narrator powróci do opowiadania o Ablu, opisując kolejnego potomka – Seta. Zastąpi on zabitego Abła i w tym akcie zrodzenia ponownie podkreśli rolę mężczyzny (Rdz 4,25), co znamionować będzie kontynuację wybranej przez Boga linii genealogicznej, gwarantującej dziedzictwo pierwszych rodziców.

⁵ Niektórzy proponują zmianę wokalizacji z *ʔet* na *ʔōt* – „znak”. Na temat innych korekt por. C. Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11* (BK I.1), Neukirchen-Vluyn 1983, s. 396-397.

⁶ Por. J. Scharbert, *Genesis 1-11* (NEB), Würzburg 1990, s. 63.

Wprowadzenie kończy informacja o zajęciach, którymi trudnili się obaj bracia (w. 2b). Młodszy z braci był pasterzem trzody, a starszy – rolnikiem. Kain kontynuuje zatem zawód ojca, który uprawiał ziemię w Edenie, jeszcze przed grzechem. Tym razem jednak, ziemia uprawiana przez Kaina znajduje się poza obrębem Edenu i jest przeklęta (por. Rdz 3,17b). Abel para się natomiast zajęciem, które będzie właściwe wielkim postaciom historii zbawienia: Abraham (Rdz 13,5nn), Jakub (Rdz 30,36), Józef (Rdz 37,2), Mojżesz (Wj 3,1), Dawid (1 Sm 16,11; 17,34). Linia genealogiczna związana z pasterstwem stanie się wybraną przez Boga (por. Rdz 47,3). Trudno jednak znaleźć w analizowanej tu historii elementy, które świadczyłyby, że u podstaw bliskiego już grzechu leży jakiś konflikt pomiędzy pasterzami i rolnikami, w którym uwydatniałyby się napięcia i wzajemna niechęć obu grup⁷. Nie ma też żadnej wzmianki wartościującej którekolwiek z zajęć. Ponadto Adam był rolnikiem z nakazu Bożego (por. Rdz 2,15). Podłożem tej informacji o różnych zajęciach obu braci jest więc nie tyle konflikt zawodowy, ile odmienna rola obu bohaterów, która staje się okazją do wyjaśnienia pasterskiego zajęcia wielu późniejszych postaci z historii zbawienia, jak również tłumaczy etiologicznie powstanie nowej kategorii zawodów niezwiązanych z rolnictwem.

B. Opis sytuacji (ww. 3-5)

Scena ma trójczłonową strukturę. Najpierw narrator opowiada o darach złożonych przez obu braci (ww. 3-4a), następnie o reakcji Boga na ten akt (ww. 4b-5a), a w końcu o reakcji Kaina na postawę Boga (w. 5b). Całość wydaje się opierać na schemacie chiastycznym i inwersji (A, A', B, B' – ww. 3-5a)⁸. Obie figury retoryczne uwydatniają decydujący moment, jakim jest przyjęcie daru Abła i odrzucenie daru Kaina (ww. 4b-5a), co wyjaśnia także przyczyny reakcji tego ostatniego (w. 5b).

⁷ Takie konotacje znaleźć można w opowiadaniu *Dumuzi i Enkimdu: dysputa pomiędzy bogiem pasterzy i bogiem rolników*; por. ANET, s. 41-42.

⁸ Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 218, nota 2; opierając się na analizie F. I. Andersona proponuje schemat A, A', B, B', C (ww. 2b-5a). W. 3 jednak wyraźnie, poprzez specyficzną formułę początkową, wyznacza nową scenę w opowiadaniu. W zaproponowanym przez nas schemacie elementy A-A' odnoszą się do chiazmu opartego na słowach: „i ofiarował Kain...”/„i Abel ofiarował”, zaś elementy B-B' do słów: „i spojrział Jahwe na Abła i jego ofiarę”/„a na Kaina i jego ofiarę nie spojrział”. Elementy A i B' odnoszą się ponadto do Kaina, zaś elementy A' i B do Abła, co tworzy efekt inkluzji, uwydatniającej centralną pozycję Abła i jego daru oraz zycziwego przyjęcia ich przez Boga.

a. Ofiara (ww. 3-4a)

Zwrot „po pewnym czasie” (w. 3a; por. 1 Krl 17,7) oznacza zwykle dłuższy okres (Rdz 24,55; 40,2), czasem rok (Kpł 25,29; 1 Sm 1,21). Zazwyczaj pojawia się za nim precyzyjne określenie, o jaki czas chodzi (Rdz 8,6; Wj 12,41). Można się domyślać, że w tym wypadku brak takiego uściślenia stanowi aluzję do zakończenia cyklu upraw i wypasu trzód (por. w. 2b). Takie zdanie łączy bowiem zwykle kolejne, następujące po nim, wydarzenia z czymś, co zaszło wcześniej. Tym razem jednak brak wcześniejszych wydarzeń, dla których obecna scena mogłaby stanowić kontynuację.

Zwykle złożenie ofiary Bogu wiąże się w Starym Testamencie z budową ołtarza. W analizowanym przypadku brak jednak informacji o tym elemencie kultowym. Może to sugerować, że nie chodzi tym razem o ofiarę w sensie sakryfikalnym, lecz o zwykły dar ofiarowany Bogu. Obaj bracia przynoszą Jahwe owoc właściwy wykonywanej przez nich pracy. W późniejszym prawie kultowym oba typy ofiar cieszą się jednakowym uznaniem. Kain składa dar z płodów ziemi, zaś Abel – pierwociny z trzody i tłuszczu zwierząt. W obu wypadkach to, co przynoszą bracia, określone jest przez narratora jako *minhā^h* i występuje wraz z terminem ofiarniczym *bō²* (*hifil*; por. Kpł 2,2.8). W tekstach akadyjskich *mānahtu* oznacza profity z pracy lub handlu bez akcentów kultowych. Również w tekstach ugaryckich *mnḥ* nie należy do słownika kultowego i oznacza zwykły dar ofiarowany komuś. Także w Starym Testamencie można znaleźć długą listę przykładów na czysto świeckie zastosowanie tego określenia⁹. Zatem nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że i w tym wypadku chodzi o zwykłe określenie w sensie „dar”, „prezent”¹⁰, zwłaszcza, że ofiary te należą do najstarszych w Starym Testamencie. Przyjmując jednak kultowy kontekst tego daru, jedynej różnicy trzeba by doszukiwać się w dopowiedzeniu, że młodszy ofiarował ofiarę z pierwocin (*bēkōrōt*) i najtłustszej części (*ḥelēbhēn*). Tylko w takim przypadku można przypuszczać, że narrator zwraca uwagę na to, że Abel ofiarował to, co najlepsze z owoców swojej pracy. Bardziej prawdopodobne jest jednak, także z racji braku wzmianki o ołtarzu, że pragnął on w ten sposób wyakcentować wewnętrzną dyspozycję, z jaką składane są oba dary (por. 1 Sm 2,17), albo, że jej wybór to efekt wolnej woli Jahwe (por. Wj 33,19). Problemem jednak nie jest odrzucenie ofiary Kaina ze względu na jej zawartość, lecz to, że Jahwe na nią nie wejrzał, co niekoniecznie musi mieć

⁹ Por. szczegółowe zestawienie w I. Cardellini, *I Sacrifici dell'antica alleanza. Tipologia, rituali, celebrazioni* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente), Milano 2001, s. 52-55.

¹⁰ Por. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993, s. 82, a także niektóre współczesne komentarze, np. J. Scharbert.

jakaś dająca się uzasadnić przyczynę. Chociaż dla dalszej narracji istotne jest określenie powodów, z jakich jeden z darów zostanie za chwilę odrzucony, to narrator nie wydaje się zainteresowany wyjaśnieniem tego, czy w obu wypadkach była jakaś zasadnicza różnica pomiędzy tym, co zostało przyniesione przed oblicze Boga. Konflikt, który się za chwilę zrodzi, wynikał będzie jednak z faktu nieprzyjęcia ofiary Kaina. U jego podstaw może więc leżeć zwykła zazdrość o względy Boga, która prowadzić będzie do bratobójstwa, a nie jakiś niesprecyzowany brak w samej ofierze.

b. Reakcja Boga (ww. 4b-5a)

Hebrajski czasownik *šā'ā^h* – „spojrzeć”, „zwrócić uwagę na”, można również zrozumieć w sensie, że Bóg przyjrzał się uważniej ofierze młodszego z braci, zaś zignorował tę złożoną przez Kaina. Narrator nie podaje jednak żadnych motywów takiej postawy Boga. Jego wybór wydaje się arbitralny, a kryteria, według których został dokonany, pozostają tajemnicą. Czytelnik nie dowiadyuje się także z tekstu, w jaki sposób Kain dowiedział się, że jego dar nie został zaakceptowany.

Wszelkie propozycje egzegetyczne, próbujące racjonalnie uzasadnić fakt przyjęcia przez Boga jednego i odrzucenia drugiego z darów, mają na celu niejako usprawiedliwienie Boga¹¹. Warto jednak założyć, że milczenie narratora w tym względzie, samo w sobie jest jego przesłaniem skierowanym do czytelnika. O akceptacji przez Boga nie decyduje tylko zewnętrzny wymiar ofiary, jej zgodność z przepisami czy konkretny rytuał, według którego jest składana przed Bogiem. Są wewnętrzne racje w każdym ofiarodawcy, które zna tylko Bóg. Narrator koncentruje się zatem na reakcji Kaina i jej dalszych konsekwencjach, a nie na detalach związanych z samą ofiarą czy przyczynami zignorowania jednej z nich. Może to zdradzać intencję interioryzacji całego konfliktu. Kain nie ma właściwej wewnętrznej dyspozycji przy składaniu ofiary i dalszy bieg wydarzeń wydaje się potwierdzać słuszność takiej interpretacji.

c. Reakcja Kaina (w. 5b)

Kain reaguje na brak akceptacji swojej ofiary w dwojaki sposób. Jest bardzo zagniewany (*ḥārā^h*) i opuszcza twarz (*nāpal pānīm*). Z jednej strony, gniew rodzi się w sercu człowieka, a z drugiej – spuszczonego głowa jest zewnętrznym znakiem tego wewnętrznego nieuporządkowania¹². Reakcja Kaina jest w pewnym sensie zrozumiała. Narrator jednak wydaje się podkreślać, że nie chodzi w tym wszystkim o argumenty, racje, autorytety czy uczucia, ale

¹¹ Por. przegląd w: G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco 1987, s. 104.

¹² Por. W. Pikor, *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina* (Rdz 4,1-16), VV 1/2002, s. 29-40.

o wejrzenie w swoje własne serce. Nawet jeśli postawa Boga wydawać się może niczym nie uzasadniona, to problem stanowi nie to, co się stało dotychczas, ale to, co się stanie za chwilę. Kain nie szuka przyczyny dotychczasowych wydarzeń w sobie, lecz poza sobą, co uwydatni za chwilę kolejna odsłona badanej perykopy. Zamiast dokonać wewnętrznego egzaminu, podejmie próbę zlikwidowania konkurenta, nie bacząc, że chodzi o jego brata.

C. Mowa ostrzegawcza Boga do Kaina (ww. 6-7)

Bóg pyta Kaina o to, czemu jest zły i czemu ma opuszczoną twarz. Pytania są retoryczne i stanowią echo w. 5b. Może autor sugeruje w ten sposób, że Bóg wzywa Kaina do przeprowadzenia wewnętrznego egzaminu i poszukania właściwych odpowiedzi, a nie reakcją emocjonalną, która może prowadzić do nieszczęścia. Jak dotąd bowiem nic złego się jeszcze nie stało. Zatem gniew (lub smutek) Kaina i opuszczona twarz nie mają żadnych podstaw, co wyjaśni kolejny wiersz (7), stanowiący swoisty komentarz do obu pytań z w. 6.

Zdanie z w. 7, podkreślają egzegeci, jest jednym z najtrudniejszych wierszy w całej Księdze Rodzaju. Jego struktura gramatyczna wykazuje trzy zasadnicze problemy¹³. Pierwszy z nich stanowi słowo *šē'ēt*. Chodzi o bezokolicznik konstrukcyjny pochodzący od czasownika *nāšā'* – „podnosić”. W układzie gramatycznym, określanym mianem *constructus*, stanowi ono *nomen regens*, któremu powinien towarzyszyć *nomen rectum*. Takiego dopełnienia brakuje jednak w tekście hebrajskim. Gramatycy podają, że możliwy jest przypadek, gdy bezokolicznik konstrukcyjny pełni rolę mianownika w roli podmiotu, jest to jednak niezwykle rzadkie (por. GK § 114a). Po drugie, w zdaniu pojawia się niekonsekwencja pomiędzy podmiotem i orzeczeniem (w. 7bB). Termin „grzech” (*ḥattā'*) jest rodzaju żeńskiego, zaś czasownik *rōbēš* to imiesłów rodzaju męskiego. Zwykle tłumaczy się tę konstrukcję: „grzech jest czyhający”. Po trzecie, zastanawiające są zaimki rodzaju męskiego w ostatniej części zdania, jeśli pamiętać się, że grzech jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego.

W odniesieniu do pierwszej z trudności, ciekawa jest propozycja¹⁴ przesunięcia rzeczownika „grzech” po czasowniku *šē'ēt*, który przyjmuje sens przebaczenia (*podnieść twarz*). Zdanie przyjmuje wówczas sens: „jeśli czynisz dobrze, to jest przebaczenie grzechu”. Trzeba jednak przyznać, że nie ma ona żadnego uzasadnienia w krytyce tekstu. Podobnie jak inne propozycje

¹³ Por. omówienie w: V. P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 224.

¹⁴ Por. L. Ramarosán, *À propos de Gen 4,7*, Bib 49/1968, s. 233-237.

uzupełnienia tekstu, np. o termin *pānīm*. Hamilton¹⁵ proponuje natomiast odnieść interrogatywne *hā*, stojące na początku zdania, do obu części wiersza. W ten sposób *šē'ēt* podkreślałby jedynie siłę stawianych pytań i można by uznać go za skrót od zwrotu *šē'ēt pānīm*.

Drugą z trudności można wyjaśnić na różne sposoby. G. von Rad¹⁶ proponuje przesunąć ostatnią spółgłoskę „t” z rzeczownika „grzech” i połączyć ją z następującym po nim czasownikiem, uzyskując w ten sposób formę rodzaju żeńskiego, bardziej logiczną w obecnym kontekście. Trzeba jednak przyznać, że nie wyjaśnia to dobrze pojawiających się potem zaimków rodzaju męskiego (trzecia z trudności). Ponadto, podstawowe znaczenia czasownika *rbš* to „położyć (coś by spoczywało)”¹⁷, a nie „czyhać” (por. Rdz 29,2; Iz 11,6; 14,30; Ez 34,14). Inna z możliwości pozwala uznać różnice w rodzaju pomiędzy rzeczownikiem i czasownikiem za znane w gramatyce hebrajskiej (GK § 122) zjawisko morfologiczne, gdy rzeczowniki rodzaju żeńskiego traktowane są jako rodzaj męski (np. *qōhelet* występuje zawsze z męskimi formami czasowników). Dość popularna jest w końcu interpretacja znana już w początkach ubiegłego wieku i rozpowszechniona później przez komentarz Speisera¹⁸, która zakłada, że czasownik *rbš* jest w istocie rzeczownikiem, a ściślej mówiąc – akadyjskim określeniem demona. W mitologii mezopotamskiej zwykle chodzi o dobrego ducha, choć nie brakuje w niej także przykładów na jego negatywną działalność¹⁹. W ten sposób grzech zostałby przedstawiony tu metaforycznie jako zły demon (podobna personifikacja już w Rdz 3,1.4-6), który czai się u drzwi (serca), aby pochwycić swoją ofiarę przy pierwszej nadarzającej się okazji. Czy mu się to jednak uda, zależy jedynie od woli samego zagrożonego, w tym wypadku Kaina. Wybór zależy od przyjętej przez niego postawy: „czynić dobrze” lub „nie czynić dobrze”. Od tego zależy też, czy Kain podniesie swoją twarz, czy też pozostanie ona opuszczona jak dotychczas, stanowiąc oznakę grzesznej kondycji Kaina. To niejako kontynuacja analizy pokusy rozpoczęta w Rdz 3. Jahwe i tym razem ostrzega człowieka przed konsekwencjami złego wyboru. Warto jednak podkreślić fakt, że Bóg nie grozi w żaden sposób Kainowi. Daje mu jedynie dobrą radę, wskazując jednocześnie, że nieprzyjęcie

¹⁵ Por. V. Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 226.

¹⁶ Por. G. von Rad, *Genesis*, Brescia 1978, s. 131.

¹⁷ Czasownik ten pojawia się również w kontekstach opisujących upadek zwierzęcia pod przytłaczającym je ciężarem (Wj 23,5; por. Rdz 49,14); por. W. C. Williams, *NIDOTTE* III, s. 1044.

¹⁸ Por. E. A. Speiser, *Genesis (AB 1)*, New York 1962, s. 32-33. Za tą propozycją opowiadają się też: Westermann, Scharbert, Seebass.

¹⁹ Hasło „demony i potwory” w: J. Black, A. Green, *Słownik mitologii mezopotamskiej*, Katowice 1998, s. 57-60.

złożonego uprzednio daru w żaden sposób nie zrywa więzi z Bogiem i nie przekreśla Jego troski o człowieka. Kain jednak stoi na granicy pokusy i może jej ulec, tracąc panowanie nad grzechem. Zagrożenie to rozgrywa się w jego sercu, które teraz jest pełne gniewu (ww. 5.6). Opanowanie tego negatywnego uczucia leży w zakresie możliwości człowieka (*wē'attā^b timšāl-bô*) i może oddalić zagrożenie personifikowaną (demon) pokusą (*tēšūqātô* por. Rdz 3,16). Jest to jednocześnie podkreślenie tego, że bratobójstwo, które dokona się za chwilę, nie jest następstwem postawy Boga wobec Kaina, lecz efektem złej dyspozycji wewnętrznej tego ostatniego.

D. Grzech Kaina (w. 8)

Zwraca uwagę brak odpowiedzi ze strony Kaina na słowa wypowiedziane przez Jahwe. Tak jakby zignorował nie tylko ostrzeżenie, ale i samego Boga. W centrum tej sceny znajdują się dwaj bracia. Nie ma żadnej wzmianki o Bogu. Narrator skupia się teraz na tym, co czyni bohater tej historii. Kain zwraca się do swego brata Abla (*wayyōmer*), jednak tekst masorecki nie przytacza słów, które do niego powiedział. Septuaginta, Wulgata i inne starożytne tłumaczenia uzupełniają ten brak słowami: „chodźmy na pole”. Problem leży jednak w tym, czy to „uzupełnienie” z jakichś powodów zaginęło w tekście hebrajskim, czy też stanowi późniejszą głosem wyjaśniającą. Przy dzisiejszym stanie badań odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa. W historii interpretacji tego zagadnienia²⁰ pojawiały się jednak ciekawe sugestie, że *ʿamar* niekoniecznie musi zakładać następujący po nim cytat wypowiedzianych słów. Archaiczne użycie tego czasownika wskazuje, że funkcjonował on także w znaczeniu „rozmawiać” lub „widzieć”. Gunkel²¹ zaproponował z kolei korektę samogłosek, czytając *wayyōmer* jako *wayyemer imperfectum hifil* od czasownika *mrh* („podnieść się przeciwko komuś”) lub *wayyēmar* od *mrr* („być zgorzkniałym, gniewnym”). Przy takim rozumieniu nie jest konieczne uzupełnienie obecne w wersji greckiej i łacińskiej.

Fakt, że Kain wyprowadza swego brata na pole (miejsce jego pacy) i tam dokonuje zabójstwa, intrygował wielu egzegetów²². Ten szczegół łączy wiele opowiadań o bratobójstwie (Rdz 25,17.29; 37,7.19-20; Sdz 20,13.23.28; 21,6; 2 Sm 14,6; por. też Sdz 9; 1 Krl 2,25; 2 Sm 2,26-27; 2 Sm 13-14). Określenie „brat” pojawi się w centrum analizowanego opowiadania aż sześć razy (ww. 8bis.9bis.10.11; por. w. 2). W ten sposób podkreślony zostaje aspekt braterstwa, które zostaje naruszone przez akt zabójstwa. Termin *hārag*

²⁰ Por. przegląd w: V. P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz.cyt., s. 229-230.

²¹ Por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977, s. 44.

²² Por. dyskusję w: D. W. Cotter, *Genesis (Berit Olam)*, Collegeville 2003, s. 43.

„zamordować” podkreśla wyjątkowe okrucieństwo i bezwzględność, z jaką zostało ono dokonane²³. Tworzy to wyraźny kontrast z tym, że całe wydarzenie rozgrywa się pomiędzy braćmi. Miejsce (pole) wydaje się dodatkowo podkreślać specyfikę sytuacji. Obaj bracia są tam, gdzie trudno spodziewać się jakichś świadków całego zajścia. Chodzi więc nie o przypadek, lecz morderstwo dokonane z premedytacją (por. Pwt 22,25-27). Kain, świadom braku dowodów, da za chwilę wyraz pewności siebie, odpowiadając Bogu na Jego pytanie o brata (w. 9). Czego nie widzi jednak człowiek, widzi Bóg, o czym bratobójca wydaje się zapominać (por. w. 10).

C'. Dialog Boga z Kainem (ww. 9-15)

Grzech, przed którym Bóg ostrzegł Kaina (por. ww. 6-7), stał się faktem (por. w. 8). Jahwe jednak nie opuszcza człowieka; nie pozostawia go samemu sobie, ani nie godzi się na obecność zła zapoczątkowanego przez bratobójstwo. Dialog, który toczy się pomiędzy Stwórcą i grzesznikiem, jest tego wyraźnym dowodem. Z jednej strony ma on charakter rozprawy sądowej (ww. 9-12), która nakłada na bratobójcę karę odpowiednią do jego przewinienia, z drugiej – odrzuca możliwość uznania precedensu (ww. 13-14) za normę (w. 15).

a. Sąd nad Kainem (ww. 9-12)

Terminologia i procedura z ww. 9-12 przypominają proces sądowy. Bóg daje Kainowi szansę na przyznanie się do grzechu (w. 9), a po jej odrzuceniu formułuje akt oskarżenia (w. 10) i feruje wyrok (ww. 11-12).

Dialog inauguracyjny (w. 9)

Słowa Jahwe skierowane do Kaina przypominają wstępną formułę procesu sądowego. Daje On szansę oskarżonemu, aby przyznał się do winy i ominął w ten sposób dalsze czynności procesowe. Pytanie skierowane do człowieka, przypomina to z Rdz 3,9: „Gdzie jest Abel, twój brat?”. Ma ono charakter retoryczny, gdyż Bóg wie, co się stało (por. w. 10). Pytanie dotyczy raczej stosunku Kaina do jego brata. Jest to więc wezwanie do uznania braterskiej odpowiedzialności. Odpowiedź Kaina jest jednak wymijająca. W poczuciu bezkarności, przekonany, że bratobójstwo dokonane poza obrębem zamieszkania (pole) pozostanie jego tajemnicą, daje podwójną odpowiedź. Z jednej strony posługuje się kłamstwem: „nie wiem”, a z drugiej odrzuca swoją odpowiedzialność braterską. Termin *šōmēr* – „stróż”, często wyrażający pasterską troskę (por. Wj 22,6.9; 1 Sm 17,20), może być też związany

²³ Por. J. Scharbert, *Genesis 1-11...dz.cyt.*, 67 sugeruje nawet, że może tu chodzić o pierwotny sens tego czasownika: „poderznąć gardło”.

z legalistyczną odpowiedzialnością za coś lub za kogoś²⁴. W ten sposób Kain odrzuciłby swoją odpowiedzialność za brata, do której był zobowiązany, w tym wypadku przez prawo zwyczajowe. W pewnym sensie czyni to, zastępując się swoim zawodem. To Abel był pasterzem, a nie Kain. Można doszukać się pewnej ironii w tej odpowiedzi: „Czyż jestem pasterzem pasterza?”²⁵ Choć w kodeksach prawnych Starego Testamentu nie ma sformułowanego wprost nakazu ponoszenia odpowiedzialności za brata, to jednak w Kpł 25,48 mówi się o obowiązku wykupienia brata, gdy znajdzie się w niewoli, a w Lb 35,12-28 mówi się o roli mściciela krwi, którym zwykle był najbliższy krewny zamordowanego.

Orzeczenie winy (w. 10)

Pytanie z w. 10a przywołuje poprzednie, postawione przez Boga w Rdz 3,13 i jest niejako ostatnią szansą, aby udzielić szczerzej odpowiedzi. Kain jednak milczy, odrzucając tym samym możliwość zakończenia procesu. W ten sposób pytanie staje się oskarżeniem. Bóg wie, co się stało (w. 10b). Wołanie krwi (por. Hi 16,18) to krzyk uciśnionych (*šā'aq*), którzy znajdują się w sytuacji bez wyjścia i jedyną nadzieją pozostaje dla nich wiara w interwencję sprawiedliwości Bożej (por. Rdz 18,13; 41,55; Wj 3,7; 22,21-24). Metaforycznie „krew” może oznaczać osobę (por. Rdz 37,22.26; 42,22; Kpł 17,4; Lb 23,24; 35,33; Pwt 21,7), gdyż jest ucieleśnieniem życia (por. Kpł 17,11). Jej rozlanie na ziemi, z której powstał człowiek, woła o pomstę do nieba za naruszenie pryncypium, które znajduje się jedynie w mocy Stwórcy (por. Kpł 19,16; Pwt 17,8; 2 Krn 19,10). Jest to zatem pierwsze i ostatnie wołanie Abła w całym opowiadaniu. Prawo przewidywało z jednej strony możliwość uniknięcia przelewania niewinnej krwi poprzez instytucję miast ucieczki (por. Lb 35,9-34; Pwt 19,1-13), a z drugiej – znany był także zastępczy rytuał stosowany w wypadku, gdy morderca był nieuchwytny (por. Pwt 21,1-9). Wina bowiem nie może pozostać bez kary. Każde zabójstwo to sprofanowanie obrazu Bożego, obecnego w człowieku (por. Rdz 9,5), dlatego Stwórca zawsze wysłuchuje tego desperackiego wołania (por. Iz 19,20; Ps 34,18; 107,6-28; 2 Sm 23), zwłaszcza, gdy istnieje niebezpieczeństwo, że zabójstwo może zostać ukryte (2 Sm 12; 1 Krl 21). Liczba mnoga słowa *dām* (krew) pojawia się zawsze w kontekście zabójstwa²⁶. W tym wypadku może chodzić nie tylko o jedno konkretne bratobójstwo, ale o zasadę w ogóle, gdyż opis wydaje się mieć charakter paradygmatyczny. Najważniejsze słowo w tym zdaniu to zaimek

²⁴ Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 230; powołując się na analizę D. Daube.

²⁵ Por. Gunkel, Westermann, Wenham i Seebass *ad locum*.

²⁶ Por. *KBL* I, s. 215.

ʿēlay – „do Mnie”²⁷. Nawet jeśli istnieje szansa, że zbrodnia nie zostanie odkryta przez ludzi, to Bóg, który wie wszystko, będzie jej świadkiem i mścicielem.

Wyrok (ww. 11-12)

Teraz zaczyna się, w pełnym tego słowa znaczeniu, gra terminem *ʿādāmā^h* – „ziemia”. Bóg nie stosuje jednak zasady prawnej „oko za oko” (*lex talion*), właściwej prawodawstwu Starego Testamentu (Wj 21,12; por. Wj 21,23b-25; Pwt 24,19-20; Pwt 19,21)²⁸, lecz wygnanie z ziemi rodzinnej. Nie idzie tu o to, że Kain nie będzie mógł prowadzić osiadłego trybu życia, ale o rodzaj alienacji społecznej. Kain naruszył zasady braterskiej wspólnoty i kara oznaczać będzie wyrzucenie go poza jej nawias (por. 2 Sm 13,34-14,24). Tym samym traci prawo do dziedziczenia ziemi należącej do rodu i korzystania z jej owoców (por. w. 12a; jak Adam w Rdz 3,17-19)²⁹. Stanie się „wędrowcem i uciekinierem”. Jeśli przyjąć, że zwrot jest figurą retoryczną, określaną mianem *hendiadys*, to można go przetłumaczyć jako: „wędrujący uciekinier”. To gorsze niż śmierć, oznacza bowiem utratę więzi rodzinnych, oparcia, jakie z nich wynika, postawienie się poza nawiasem wspólnoty. Nie będzie już ziemi, z którą – jako członek określonej rodziny – będzie mógł się identyfikować, traktując ją jako ziemię ojców.

Dotąd przekleństwo wypowiedziane przez Boga dotyczyło węża (Rdz 3,14) i ziemi (Rdz 3,17). Teraz obejmuje ono człowieka. Prawo nie zakładało nigdy wprost interwencji Boga w wymierzeniu kary za zabójstwo, lecz przewidywało egzekucję zabójcy. W kodeksie deuteronomistycznym, przypadek ten prezentowany jest jako podobny do gwałtu zadanego bez świadków młodej dziewczynie (Pwt 22,25-27). W wyjątkowych wypadkach jednak, prawodawstwo wiąże to przestępstwo z naruszeniem zasad przymierza i przewiduje za nie także przekleństwo (por. Pwt 27,24).

Obraz z w. 11b – ziemia otwierająca swą paszczę – przypomina wypowiedzi z Lb 16,32-33; Pwt 11,6; Ps 106,17. Możliwe, że narrator czyni tu aluzję do pochówku Abła, który został dokonany w taki sposób, aby ukryć przestępstwo. Nieznane miejsce pogrzebania zmarłego członka rodziny uniemożliwia odnalezienie jego grobu, tym samym pozbawia pozostałych krewnych możliwości utrzymania więzi ze zmarłym. To kolejne, po bratobójstwie, naruszenie zasad współżycia rodzinnego. W sposobie myślenia

²⁷ Por. C. Westermann, *Genesis...*, dz. cyt., s. 415.

²⁸ Por. K. Grünwaldt, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, s. 123-131.

²⁹ Na temat związku: sprawiedliwość, ziemia, pokarm por. R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 239-243.

mieszkańców Kanaanu zmarli odgrywali nadal ważną rolę w społeczności żyjących. Ich ciała składano pod podłogami domów lub na polu (w tym ostatnim przypadku, zawsze wyraźnie zaznaczano miejsce pochówku³⁰).

G. von Rad³¹ zaproponował nieco inne tło historyczne dla interpretacji tego tekstu. Według niego tekst stanowić może etiologiczne wytłumaczenie sposobu życia Kenitów, którzy dla Hebrajczyków byli swego rodzaju zagadką. Z jednej strony wiedli bowiem życie nomadów wędrujących po pustyni, a z drugiej – byli adoratorami Jahwe, podobnie jak, wiodący osiadły tryb życia, Hebrajczycy (por. Rdz 4,23-24; Sdz 4,11; 5,24). Jeśli przyjąć, że ich spadkobiercami byli Rekabici, to można uznać ich nawet za fanatycznych zelotów wiary w Jahwe (por. 2 Krł 10,15nn; Jr 35; 1 Krn 2,25). W Księdze Liczb wspomina się nawet, że przyłączyli się do Hebrajczyków podczas ich marszu przez pustynię (Lb 10,29nn; por. związki Mojżesza z Kenitami Sdz 1,16-17 i 1 Sm 15,6). Jako nomadzi nie należeli jednak do narodu wybranego i nie korzystali z owoców ziemi obiecanej, ani nie mieli żadnych praw do jej dziedziczenia. Takie połączenie Kaina z Kenitami, jeśli jest słuszne, uznać można jednak jedynie za późniejszą korelację obu tradycji. Konsekwencje wygnania, w analizowanym przypadku, mają bowiem bardziej charakter wyrzucenia poza nawias wspólnoty rodzinnej, niż wytłumaczenie nomadycznego trybu życia Kenitów³². Zwłaszcza, że już wkrótce narrator wspominał będzie o budowie miasta przez Kaina (por. Rdz 4,17b).

b. Reakcja Kaina (ww. 13-14)

Sens wypowiedzi z w. 13 nie jest do końca jasny. Wszystko zależy od zrozumienia terminów *‘āwōn* – „wina” lub „kara” i *nāśā’* – „unieść” lub „wybaczyć”. Zwykle przyjmuje się, że Kain narzeka w niej na zbyt duży wymiar kary: „moja kara jest zbyt wielka, aby ją unieść”. Byłoby to jednak niezrozumiałe, gdyż karą przewidywaną w takich wypadkach powinna być śmierć zabójcy. Wygnanie, choć oznacza alienację, jest i tak jej łagodniejszą

³⁰ Na temat interpretacji danych archeologicznych por. R. S. Hallote, *Death, Burial and Afterlife in the Biblical World*, Chicago 2001, s. 30 nn.

³¹ Por. G. von Rad, *Genesis*, dz. cyt., s. 135-136. Por. też B. Halpern, *Kenites*, w: *ABD* IV, s. 17-22; U. Warschech, *Keniter*, w: *NBL* II, s. 464.

³² Por. C. Westermann (*Genesis*, s. 418) uważa, że chodzi tu bardziej o fakt bycia ściganym, niż o nomadyczny tryb życia. Ta interpretacja nie jest bez podstaw przy bliższej analizie obu użytych czasowników. Termin *nūd* oznacza generalnie ruch tam i z powrotem, np. ruch skrzydeł (Prz 26,2) lub głowy (Jr 18,16), zaś *nūa’* wyraża pewną powtarzalność i niepewność, np. drżenie, chwieianie się, falowanie. Często odnosi się do ślepców i poszukujących pomocy (Ps 107,27; Am 4,8; 8,12; Lm 4,14.15). Por. E. A. Martens, “nūd”, w: *NIDOTTE* III, s. 52-54; M.V. Van Pelt, “nūa’”, w: *NIDOTTE* III, s. 62-63.

wersją. Jeśli tłumaczyć wypowiedź w sensie: „moja wina jest zbyt ciężka, aby ją wybaczyć”, podważałoby to wszechmoc Boga. W tym wypadku chodzi jednak raczej nie tyle o samą karę, ile o jej dalsze konsekwencje i to najprawdopodobniej w wymiarze kolektywnym. Grzech Kaina (por. w. 7: *ḥaṭṭā’*) naruszył jedną z podstawowych zasad współżycia społecznego. Nie oznacza to jednak, że ci, którzy z tego powodu znaleźli się poza obrębem wspólnoty, stając się łatwym łupem, pozbawieni są całkowicie ochrony ze strony Jahwe (por. Rdz 3,21), a ich życie nie ma dla Niego żadnej wartości. Z faktu, że Kain zabił (w. 8: *hārag*), nie wynika prawo do tego, że może być bezkarnie zabity przez innych (w. 14: *hārag*). Narrator nie próbuje nawet wytłumaczyć, skąd się wzięli nagle inni ludzie poza rodziną Adama i Ewy. Zakłada ich istnienie, a więc wypowiedź nie ogranicza się do jednego, konkretnego przypadku, ale ma charakter normy ogólnej. Trudno nie dostrzec w kontekście tych słów swoistego archetypu dla sytuacji narodu wybranego, skazanego na wygnanie babilońskie.

c. Reakcja Boga (w. 15)

Po wyroku (ww. 11-12) Kain otrzymuje obietnicę od Boga (w. 15), która ma charakter prawa apodyktycznego, choć można doszukiwać się tu również elementów prawa kazuistycznego (w. 15a; por. Wj 22,18)³³. Siedmiokrotna pomsta w wypadku naruszenia tego zakazu ma raczej walor symboliczny i wyraża pełnię oraz doskonałość Bożej sprawiedliwości, stąd raczej nie należy brać tej liczby dosłownie (por. Ps 12,7; 79,12; Prz 6,31).

Kain otrzymuje też od Boga znak (*‘ōt*). Narrator jednak nie wyjaśnia, o jaki konkretnie znak chodzi. Interpretacje tego „niedopowiedzenia” są różne. Od symbolicznego znaku Bożej mocy, po jakiś konkretny zewnętrzny znak, stanowiący charakterystyczne znamię, które pozwoli innym rozpoznać, że Jahwe opiekuje się i chroni Kaina przed jakimś arbitralnym i emocjonalnym rewanżem. Rola tego znaku jest więc jasna – protekcja ze strony Boga. Jako dodatek do wcześniejszego nakazu (por. w. 15a) wydaje się on przybierać sens zewnętrznego znamienia. Ponieważ chodzi o znak dany „dla”, a nie „na” Kaina³⁴, można sądzić, że narrator miał na myśli jakiś zewnętrzny emblemat, istniejący niezależnie od samego obdarowanego. Ponadto nic więcej nie można powiedzieć o jego naturze i wszelkie propozycje w tym względzie mają jedynie charakter spekulatywny³⁵. Istotne jest natomiast to, iż poprzez grzech i nałożoną karę, złoczyńca nie utracił kontaktu z Jahwe. Kain nie pasuje do społeczności,

³³ Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 109.

³⁴ Por. S. McKnight, „Cain”, w: T. D. Alexander, D. W. Bauer (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downer Grove-Leicester 2003, s. 109-110.

³⁵ Por. przegląd tych propozycji w C. Westermann, *Genesis...*, dz. cyt., s. 424-427.

z której został wykluczony, jednak Stwórca daje mu kolejną szansę, aby zaczął na nowo. Warto zauważyć, że piąty z kolei potomek Kaina – Lamek, naruszy to Boże przykazanie, wprowadzając absurdalne prawo zemsty (77 razy), która przekracza wszelkie normy sprawiedliwości i wydaje się ironizować z Bożej sprawiedliwości (por. Rdz 4,23-24). Niejako w formie przeciwdziałania temu kierunkowi rozwoju, narrator opowie zaraz po tym o wzbudzeniu alternatywnej linii genealogicznej, zastępującej Abła. Potomek Seta zrodzonego w zamian za Abła, Enosz (człowiek), będzie wzywał imienia Jahwe (Rdz 4,25-26). W pewnym sensie zatem, to sam Kain staje się znakiem ostrzegającym przed łamaniem prawa Bożego dla następnych pokoleń. Niewykluczone więc, że narrator, pomijając szczegółowe informacje na temat natury danego mu znaku, chciał zasugerować swoim czytelnikom taką właśnie interpretację.

B'. Opis sytuacji (w. 16)

Kain odchodzi sprzed oblicza Jahwe do kraju Nod. Egzegeci są zgodni, aby odczytywać nazwę kraju nie tyle w kategoriach geograficznych, ile symbolicznych³⁶. Z jednej strony termin *yāšab* – „osiąść”, „zamieszkać” sugeruje osiadły, a nie nomadyczny tryb życia, a z drugiej – określenie kraju wiąże się z rdzeniem czasownikowym *nwd* (por. w. 12b). Tak więc Kain, skazany na bycie wędrowcem (*nād*), osiadł (na krótko por. Rdz 4,17b) w kraju wędrowni (*nōd*). Istotne jest podkreślenie, że kierunek „na wschód od Edenu” oznacza proces dalszego oddalania się od ideału ustalonego przez Boga w ogrodzie Eden (por. Rdz 3,21.24).

Wnioski

Przeprowadzona powyżej analiza pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Nie rozstrzygając o wcześniejszych związkach pomiędzy Rdz 2-3 i 4, należy zauważyć szereg podobieństw w motywach obecnych w obu opowiadaniach: opis grzechu ujęty w motyw przestrogi i skutków (Rdz 3,6/Rdz 4,8), przesłuchanie grzesznika (Rdz 3,9-13/Rdz 4,9-12), osobisty ton postawionego pytania (Rdz 3,9/Rdz 4,9), potępienie czynu i jego dalsze skutki (Rdz 3,14.17/Rdz 4,11-12), element troski o grzesznika (Rdz 3,21/Rdz 4,15). Te podobieństwa pozwalają sądzić, że narrator pogłębia analizę grzechu rozpoczętą w Rdz 3.

2. Wydarzenia w ogrodzie Eden charakteryzował brak zaufania wobec Boga i chęć decydowania, jak On, o tym, co jest dobre lub złe. Taka postawa, choć naganna i brzemienna w negatywne dla ludzi skutki, nie została jeszcze określona mianem grzechu. Bratobójstwo stanowi już jednak konkretne naruszenie jednego z pryncypiów ustalonych przez Boga i jest po raz pierwszy wprost określone jako „grzech” i „wina” (ww. 7.13).

3. Znamienne jest, że proces nieposłuszeństwa wobec Boga coraz bardziej oddala ludzi nie tylko od Jahwe, ale i alienuje ich wobec siebie nawzajem. Od wzajemnego wstydu, ludzie przechodzą do wzajemnego zagrożenia, jakie sami sobie stwarzają. Ze względu na to zagrożenie, Jahwe nadaje po raz pierwszy, już nie w formie ostrzeżenia, ale w formie imperatywu, swoje prawo chroniące ludzkie życie. To swoiste studium o winie i karze oraz ich skutkach, naznaczone jest jednak także aktem łaski i przebaczenia, które stwarza szansę na zmianę postawy. Problem leży bowiem nie tyle poza człowiekiem, ile w nim samym. Wsłuchując się w głos Stwórcy, ufając jego miłosierdziu, człowiek jest w stanie zapanować nad niebezpieczeństwem grzechu i uniknąć jego – destruktywnych dla niego samego – skutków. Narrator kładzie akcent przede wszystkim na aspekt braterstwa, które zostaje zdradzone nie tylko poprzez skrytobójstwo, ale i brak poczucia odpowiedzialności za członków wspólnoty, w której się żyje. Grzech jest więc z jednej strony brakiem zaufania i aktem nieposłuszeństwa wobec Jahwe, a z drugiej – naruszeniem podstaw porządku społecznego, panującego w ramach wspólnoty.

4. Liczne „niedopowiedzenia” obecne w tekście pozwalają czytelnikowi z jednej strony skoncentrować się na tym, co jest najistotniejsze w przesłaniu narratora, a z drugiej – dają możliwość ich wieloaspektowej interpretacji, co sugeruje paradygmatyczny sens całego opowiadania. Nie jest to epizod ukazujący wydarzenie z przeszłości, ale przestroga wyjaśniająca istotę grzechu w ogóle. Jego źródłem jest serce człowieka, w którym rodzi się zarówno nieposłuszeństwo i brak zaufania wobec Stwórcy, jak i nieuporządkowany stosunek wobec drugiego człowieka. W tle opowiadania stale obecny jest jednak motyw Boga, który nawet po grzechu nie przestaje się troszczyć o człowieka.

³⁶ Por. M. Görg, *Kain und das „Land Nod“*, BN 71/1994, s. 5-12.

KS. JAN TURKIEL

שׂוֹאָה /szoah - "Zagłada"/¹ w Biblii Hebrajskiej

Pismo Święte nie pomija milczeniem tego, co stanowi nieraz bardzo skomplikowany problem dla człowieka. Dlatego mówi o grzechu, cierpieniu, śmierci. Opisuje nam również to, co określa terminem שׂוֹאָה, który występuje w Biblii Hebrajskiej w następujących miejscach: Rdz 24,21; 2 Krl 19,25 /Iz 37,26/; Job 30,3; 30,14; 38,27; Ps 35,8; 63,10; Prz 1,27; 3,25; Iz 6,11; 10,3; 17,12; 17,13; 47,11; Ez 38,9; Sof 1,15. Nie analizując, jak szoah, jako hebrajskie określenie holokaustu, służy do ukazania tragedii, jaką była zagłada narodu żydowskiego²; nie rozważając, jakie miejsce szoah zajmuje we współczesnej teologii i myśli filozoficznej, zbadajmy jedynie, jaki jest zakres znaczeniowy tego terminu w Biblii Hebrajskiej.

Czy czytając Biblię, choć przez chwilę przypuszczaliśmy, że po raz pierwszy שׂוֹאָה – „zagłada” odnosi się do sługi Abrahama – Eliezera? On, na polecenie swojego pana, udaje się z Izaakiem do kraju, gdzie mieszka Nachor – brat Abrahama, aby tam „wziąć żonę” dla Izaaka (Rdz 24,4). Przybywszy na miejsce, przy studni, kiedy zobaczył Rebeke, która chce dać mu pić i napoić jego wielbłądy, Eliezer jak mówi Rdz 24,21:

„zdziwiony czekał w milczeniu, aby się przekonać, czy Pan pozwoli mu dopiąć celu podróży, czy nie”.³

וְהָאִישׁ מִשְׁתַּחֲוֶה לָהּ מִחֲרִישׁ לְרַעַת הַהַצְלִיחַ יְהוָה

וְרָבּוּ אִמְלֵא: (Rdz 24,21).

Tak naprawdę jednak Eliezer był nie tylko „zdziwiony” – jak tłumaczy jego przeżycia Biblia Tysiąclecia⁴. Był on w stanie, który oddany jest przez termin שׂוֹאָה. Słowo „zdziwienie” oddaje, jak należy przypuszczać, chyba tylko część

¹ W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 1962, s. 796. 810.

² M. Stern, *Co to jest judaizm?*, Kraków 2003, s. 148-152.

³ Tekst polski – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu /BT/*, Poznań 1984.

⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu /BP/*, T. 1, Poznań 1991, Rdz 24,21 tłumaczy w sposób następujący: „A mężczyzna przypatrywał się jej w milczeniu, chcąc poznać, czy Jahwe poszczęścił jego podróży, czy nie”.

prawdy o tym, co myśli i czuje Eliezer. On był raczej – jak mówi o tym autor natchniony – w stanie הָשָׁש , czyli – jak my powiedzielibyśmy – w stanie „wewnętrznej destrukcji”. Ledwo bowiem przyszedł z Izaakiem do Aram-Naharajim (Rdz 24,1-11), jeszcze przed zakończeniem modlitwy o pomyślne załatwienie trudnej sprawy, jaką jest znalezienie żony (Rdz 24,12-15) – do studni przychodzi Rebeka, czyli ta, która zostanie żoną Izaaka:

„Zanim przestał się modlić, nadeszła Rebeka córka Betuela, syna Milki, żony Nachora, brata Abrahama; wyszła z dzbanem na ramieniu. Panna to była bardzo piękna, dziewica, która nie obcowała jeszcze z mężem. Ona to zesłała do źródła i napełniwszy swój dzban, wracała” (Rdz 24,15-16).

Czyż można wobec tego nie przypuszczać, że Eliezer przeżywa w swojej duszy coś więcej niż „zdziwienie”?⁵ On przeżywa dane mu doświadczenie o wiele głębiej, przeżywa „wewnętrzną destrukcję” – הָשָׁש . Bardzo ciekawa jest także reakcja Eliezera, na to przeżycie, które musiało bardzo go poruszyć i dotknąć:

„Wtedy człowiek ów padł na kolana i, oddawszy pokłon Panu, rzekł: Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg mego pana Abrahama, który nie omieszkał okazać łaskowości swej i wierności memu panu, ponieważ prowadził mnie w drodze do domu krewnych mego pana!” (Rdz 24,26-27).

Mamy – i to też jest bardzo ważne – modlitwę jako odpowiedź człowieka na głębokie przeżycie wewnętrzne, określone jako הָשָׁש . Eliezer widzi, jak szybko Bóg go wysłuchał. Przeżywa to bardzo, ale nie zapomina o tym, aby upaść na twarz przed Bogiem i dziękować. Pojawia się znak zewnętrzny הָשָׁש – tego, co Eliezer przeżył w głębi duszy. Tym znakiem jest modlitwa.

Drugim, do którego odnosi się termin הָשָׁש , jest Sennacheryb. To on, król asyryjski, najechał Judę za bunt króla Ezechiasza przeciw Asyrii. Zdobył jej miasta obronne. Złożenie wykupu przez króla judzkiego nie przynosi poprawy sytuacji. Wojsko asyryjskie staje pod Jerozolimą. Wydaje się, że koniec stolicy jest bliski. Wówczas przez proroka Izajasza przemawia Bóg, który oznajmia, iż wysłuchał modlitwę króla Ezechiasza, i obiecuje ocalenie⁶.

Izajasz – przedstawiając to, co Bóg mu powiedział – mówi między innymi pełne ironii słowa wobec planów Sennacheryba:

„Czy nie słyszałeś? Z dawna to przygotowałem. Co ułożyłem od prastarych czasów, to teraz w czyn wprowadzam. Miałeś obrócić w stopy gruzów obwarowane miasta.”

$\text{הַלֹּא־שָׁמַעְתָּ לְמַרְחֹק אֶת־הָאֵלֹהִים עֲשִׂיתִי לְמִיָּמִי קָדָם
וַיִּצְרַחְתִּיהָ עִתָּהּ הַבְּיָאִתִּיהָ וַתְּהִי לְהִשּׁוֹת גְּלִים גְּלִים$

⁵ Tłumaczenie BT terminu הָשָׁש w Rdz 24,21.

⁶ Opis tego wydarzenia można przeczytać w 2 Krl 18,1-19,37.

עָרִים בְּצָרוֹת , (2 Krl 19,25).⁷

Słowa te, odnoszące się do Sennacheryba, króla asyryjskiego, który uważa, iż wyruszył przeciw Jerozolimie zgodnie z wolą Pana (2 Krl 18,25) i sądzącego, że Ezechiasz nie powinien ludzić się, szukając ocalenia w Bogu i w układach z Egipcjanami (2 Krl 18,30). On, król asyryjski, bez przeszkód powinien „obrócić w stopy gruzów”, dokonać tego, co w tekście hebrajskim określone jest jako הָשָׁש – czyli „zniszczenia” obwarowanych miast. To Sennacheryb jest królem związanym ze „zniszczeniem” – הָשָׁש . I jeszcze uważa on, co należy podkreślić, iż to, czego dokona, zgodne jest z wolą Boga:

„A teraz czyż to ja wbrew woli Pańskiej wyruszyłem przeciwko temu miejscu, aby je pustoszyć? Pan powiedział do mnie: „Wyrusz przeciwko temu krajowi i spustosz go!” (2 Krl 18,25).

Wypowiedź Izajasza w imieniu Boga, wyjaśnia wszystko (2 Krl 19,25). Bóg nie dozwoli, aby król asyryjski, który chce zniszczyć Jerozolimę – i powołuje się przy tym na wolę Pańską – mógł zrealizować swoje plany. Sennacheryb nie będzie mógł dokonywać „zniszczenia” – הָשָׁש , gdyż Bóg mu w tym przeszkodzi (2 Krl 19,21-37).

Widzimy znowu związek modlitwy, tym razem Ezechiasza (2 Krl 19,15-19), z zagrożeniem ze strony króla asyryjskiego, który przyszedł dokonać הָשָׁש . Modlitwa króla Judy, który prosi o ratunek, zostaje wysłuchana. Sennacheryb nie dokona zniszczenia, gdyż przeszkodzi w tym Bóg. Jednak Ezechiasz – w odróżnieniu od Eliezera – nie dziękuje za wysłuchanie modlitwy (Rdz 24,26-27). Dotyka go bowiem choroba (2 Krl 20,1).

Termin הָשָׁש występuje również w Księdze Hioba. W Job 26,1 rozpoczyna się odpowiedź Hioba, która jest reakcją na to, co powiedzieli o Bogu i o cierpiącym człowieku jego przyjaciele. W Job 29 bohater księgi przypomina dobro, które czynił. Spodziewał się za to spokojnej starości (Job 29,18-25). W zamian spotyka go zupełnie coś innego:

„teraz śmieją się ze mnie wiekiem ode mnie młodszy.

Ich ojców umieścić nie chciałem z psami przy mojej trzodzie:
bo cóż mi po pracy ich rąk, gdy siły ich opuściły” (Job 30,1-2).

I to do ziemi, na której przebywają ci młodszy wiekiem, którzy śmieją się z cierpiącego człowieka, Hiob odnosi termin הָשָׁש :

„wynędzniali z biedy i głodu?

Zrywają rośliny pustyni, ziemi od dawna jałowej”

$\text{בַּחֲסֵר וּבְכָפֹן גְּלִמּוֹר הַעֲרִיקִים צָהָ אִמֶּשׁ שׁוֹאָה$

וּמִשׁוֹאָה (Job 30,3).

Termin הָשָׁש określa w Job 30,3 stan ziemi. Mówi nam Hiob, że ziemia może doświadczyć „zniszczenia”, stać się jak pustynia. Ale i taka ziemia, może

⁷ Iz 37,26 powtarza te same słowa.

być miejscem zamieszkania dla ludzi, którzy są „wgnani ze swej ziemi” (Job 30,8). A przykładem są ci młodszy wiekiem od Hioba, którzy śmieją się z niego.

Motłoch, to oni właśnie, ci, którzy żyją na ziemi zniszczonej, których wygnano ze społeczności (Job 30,5; 30,12). To oni chcą teraz zagłady Hioba, nie zważając na jego cierpienie (Job 30,12-13). Ta zgraja, ten motłoch:

„Wszedł poprzez wyłom szeroki, wpadł jak zawierucha”

וַיֵּשֶׁב בְּמַחְצוֹת הַיַּבֵּשׁוֹת (Job 30,14).

Działanie motłochu, jego niszczycielska siła, zostają określone jako שָׂדָה. Ludzie z ziemi zniszczonej – שָׂדָה וּמִשָּׂדָה (Job 30,3), działają destrukcyjnie, jak שָׂדָה, jak „zniszczenie” (Job 30,14). Nie należy się dziwić, że w takiej sytuacji Hiob wypowiada słowa:

„Nagły strach mnie ogarnął, jak burza porwał mi szczęście. Uciecha minęła jak chmura.

We łzach rozplywa się dusza, zgnębiły mnie dni niedoli,
nocą kości me jak piec rozpalone, cierpienie moje nie milknie”
(Job 30,15-17).

Są to słowa modlitwy skierowanej do Boga w sytuacji zagrożenia ze strony niszczącego działania motłochu. Hiob uczy nas w ten sposób, iż na zagrożenie zniszczenia /שָׂדָה/, ze strony ludzi z ziemi zniszczonej /שָׂדָה וּמִשָּׂדָה/ (Job 30,3), nie pozostaje nic innego, jak tylko złożyć swoje życie w ręce Boga w ufnej modlitwie, nawet, jeżeli ma być to gorzkie wylanie duszy, przed Tym, który jest milczącym Panem całego wszechświata (Job 30,20-31,40).

Job 38-41 to odpowiedź Boga skierowana do Hioba. W Job 38,27 Bóg nawiązuje do ziemi zniszczonej, o której mówił Hiob w 30,3. W wypowiedzi użyty jest w odniesieniu do tej ziemi termin שָׂדָה וּמִשָּׂדָה:

„chcę pustynię bezludną nasycić, zasilić rosnącą tam trawę?”

וְלִהְיוּ מִשָּׂדָה וּמִשָּׂדָה וְלִהְיוּ מִשָּׂדָה (Job 38,27).

Tą zniszczoną ziemią jest pustynia. Człowiek wobec niej staje bezradny. Tylko Bóg może sprawić, aby spadł na nią deszcz. Tylko Bóg może tę ziemię, שָׂדָה וּמִשָּׂדָה - dotknąć zagładą, ożywić, uczynić żyzną (Job 38,25-30).

Kolejną księgą, w której występuje pojęcie שָׂדָה jest Księga Psalmów. Ps 35, opisuje człowieka, któremu zagrażają fałszywi świadkowie, wrogowie⁸. W tej sytuacji, psalmista w ufnej modlitwie zwraca się do Boga z prośbą o pomoc (Ps 35,1-9). Mówi – między innymi – takie słowa, mając na myśli tych, którzy z nim walczą, używając przy tym dwukrotnie pojęcia שָׂדָה:

„Niech przyjdzie na nich zagłada niespodziana,
a sidło, które zastawili, niech ich pochwyci;
niechaj sami wpadną w dół, który wykopali”
תְּבוֹאֵהוּ שְׂדָה לְאִירָע וְרִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־טָמַן חֶלְכּוֹ

⁸ J. Łach, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, s. 216-219.

בְּשִׂדָה יִפְלֹקָה (Ps 35,8).

Jak widzimy, występujący w Ps 35,8 dwukrotnie termin שָׂדָה odnosi się do walczących z Dawidem (jego przeciwników, fałszywych świadków). W ich nieuczynnych zamiarach zagłada – jak wykopany dół – ma być pułapką, w którą wpadnie Dawid. Ten jednak modli się do Boga w sytuacji zagrożenia. On może sprawić, że ci, którzy z Dawidem walczą, tak naprawdę sami sobie przygotowują „zniszczenie i zagładę”⁹ – שְׂדָה, która jest jak wykopany dół (Ps 35,8).

Po raz kolejny widzimy powiązanie שָׂדָה z modlitwą. Zagrożony Dawid, przez planowaną przez wrogów „zagładę” – שְׂדָה, która jest jak dół, na modlitwie (psalm) prosi, aby ta „zagłada” – שְׂדָה stała się udziałem tych, którzy ją planują.

Ps 63, to modlitwa Dawida, modlitwa człowieka, który doświadcza bliskości Boga. Modlitwa człowieka, który pragnie spotkania z Bogiem w świątyni¹⁰. Psalm ten zawiera też i taką prośbę:

„A ci, którzy szukają zguby mojej duszy, niech zejść w głębiny ziemi”

וְהִמָּה לְשִׂדָה יִבְקְשׁוּ נַפְשִׁי יְבֹאוּ בְּתַהֲתִיחַ הָאָרֶץ (Ps 63,10).

W tym pełnym ufności zwróceniu się do Boga, Dawid mówi o zagrożeniu, ze strony tych, którzy szukają jego שְׂדָה – „zniszczenia”, „destrukcji”. I zagrożony człowiek prosi Boga, aby ci ludzie:

„niech zejść w głębiny ziemi” (Ps 63,10).

Jeszcze jeden tekst w Psalmach, mówiący o ha'Av, w którym występuje powiązanie zagłady, zagrożenia człowieka, z modlitwą.

Jeżeli jednak porównamy Ps 35,8 i Ps 63,10, w których Dawid, używa pojęcia שְׂדָה i wiąże go z własną modlitwą, to można zauważyć różnicę pomiędzy Ps 35 i Ps 63, gdy chodzi o rozumienie שְׂדָה.

I tak, w Ps 35,8 שְׂדָה to nie tylko zniszczenie, które przygotowali źli ludzie dla Dawida, a które dzięki modlitwie Dawida obróci się na nich. W Ps 35,8, שְׂדָה, to też termin opisujący karę, jaka spotka tych, którzy chcą zniszczyć Dawida.

Inaczej jest w Ps 63,10. Tutaj, też mamy do czynienia z ludźmi, którzy pragną zniszczenia – שְׂדָה, Dawida. Tutaj, też zwraca się Dawid do Boga, aby On odwrócił plany, które mają jego wrogowie. Jednak to, jak będą ukarani ci, którzy chcą zniszczyć Dawida, w Ps 63,10 nie zostanie nazwane שְׂדָה, tak jak w Ps 35,8. W Ps 63,10 do ludzi, którzy pragną klęski Dawida, odnoszą się następujące słowa:

⁹ BT tłumaczy w Ps 35,8b בְּשִׂדָה przez „w dół”. Bardziej właściwe i konsekwentne byłoby tłumaczenie: „w zagładę”, ponieważ ten sam termin שְׂדָה w Ps 35,8a oddany jest przez słowo „zagłada”.

¹⁰ J. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 303-305.

„A ci, którzy szukają zguby mojej duszy, niech zejść w głębiny ziemi”
וְהָמָּה לְשׂוֹאָה יִבְקָשׁוּ נַפְשִׁי יִבְאוּ בְּתַהַחֲחִיית הָאָרֶץ
(Ps 63,10).

Nie pozostaną bezkarni ci, którzy szukają „zniszczenia” Dawida, ale w Ps 63,10 nie nazwana jednak zostanie „szkoła”, tak jak w Ps 35,8.

Księga Przysłów (obok Job i Ps), jest kolejną, w grupie ksiąg literatury mądrościowej ST, w której użyty jest termin „szkoła”. Mądrość, która zwraca się do głupców, szyderców i nierozumnych, zachęca ich, aby się nawrócili (Prz 1,20-25). Ponieważ oni pogardzili tym napomnieniem, mówi, że tych, którzy jej nie posłuchali, spotka kara:

„gdy bojaźń nadciągnie jak burza,
a wasza zagłada jak wichler,
gdy spotka was ucisk i boleść”

בָּבֹא כְשׂוֹאָה פְּחָדְכֶם וְאִידְכֶם כְּסוּפָה
יִאָחַז בְּבֹא עֲלֵיכֶם צָרָה וְצוּקָה: (Prz 1,27).

Jeden z elementów tej kary, określony jest jako „szkoła” – „destrukcja”, „zniszczenie”, i jest to o tyle tragiczne, że wobec takiej zagłady nie ma ratunku. Nie pomoże w tak opisanym zagrożeniu nawet prośba (modlitwa), skierowana do mądrości:

„Wtedy będą mnie prosić – lecz ja nie odpowiem,
i szukać – lecz mnie nie znajdą,
gdyż wiedzy nienawidzili, gardzili bojaźnią Pańską,
nie poszli za moimi radami, zlekceważyli moje napomnienie;
spożyją owoce swej drogi, nasycą się swymi radami;
odstępstwo prostaków uśmierci ich, bezmyślność niemądrych ich zgubi”
(Prz 1,28-32).

Jest jednak sposób na to, żeby człowiek mógł żyć spokojnie, bez obawy „zniszczenia” – „szkoła”. Trzeba słuchać mądrości:

„Kto słucha mnie – osiągnie spokój,
wytchnienie – bez obawy nieszczęścia” (Prz 1,33).

W nawiązaniu do Prz 1,27, autor natchniony, w Prz 3,25, stwierdza:

„Nagły strach cię nie przerazi ni klęska, gdy dotknie przewrotnych”
אֶל-הִירָא מִפְּחַד פְּחָאָם וּמִשְׂאָח רָשָׁעִים כִּי תִבֹּא: (Prz 3,25).

Jeszcze raz Księga Przysłów przypomina prawdę o człowieku, który – gdy zejść z dróg mądrości – powinien liczyć się z tym, że dotknie go „szkoła” – „destrukcja”, „zagłada”. Tego jednak, kto posłucha mądrości, nie spotka strach ani klęska, ponieważ:

„z tobą jest Pan, przed sędzią twą nogę ochroni” (Prz 3,26).

To stwierdzenie uczy bardzo ważnej prawdy, która uzupełnia to, co było powiedziane w Prz 1,33, kiedy była mowa o tym, że człowieka, który słucha

mądrości nie dotknie nieszczęście związane z „szkołą”. Tutaj, w Prz 3,26, wiemy już, że stanie się tak, ponieważ z tym, który słucha mądrości (Prz 1,33) jest Pan, który ochroni takiego człowieka przed „szkołą”, jak przed sędzią.

Termin „szkoła” występuje także u Proroków. W opisie swojego powołania prorok Izajasz pyta Pana Boga, jak długo będzie trwała jego misja. I otrzymuje odpowiedź, w której dwukrotnie użyty jest termin „szkoła”:

„Wtedy zapytałem: Jak długo, Panie?

On odrzekł:

Aż runą miasta wyludnione i domy bez ludzi,
a pola pozostaną pustkowiem”.

וְאָמַר עַד-מַתַּי אֲדַנִּי וַיֹּאמֶר עַד אֲשֶׁר אִם-יִשְׂאוּ
עָרִים מֵאֵין יוֹשְׁבֵי וּבְתֵיבִים מֵאֵין אָדָם וְהָאֲדָמָה תִּשְׂאָה
:שְׂמָמָה (Iz 6,11).

Termin „szkoła” – „zagłada”, „destrukcja”, w Iz 6,11 najpierw dotyczy miast i domów, które są wyludnione. Odnosi się także do pól, które są puste. Taką rzeczywistość – gdzie nie ludzi – ma dotknąć „szkoła”.

Z kolei w Iz 10,3 prorok zapowiada dzień kary dla prawodawców, którzy ustalali bezbożne ustawy. Wszystko po to, aby krzywdzić słabych, biednych, wdowy i sieroty (Iz 10,1-2). To im właśnie przepowiada zagładę – „szkoła”, kiedy pyta retorycznie:

„Lecz co zrobicie w dzień kary, kiedy zagłada nadejdzie z dala?

Do kogo się uciekniecie o pomoc, i gdzie zostawicie wasze bogactwa?”

וּמַה-תַּעֲשׂוּ לַיּוֹם פְּקָדָה וּלְשׂוֹאָה מִמֶּרְחֶק תִּבֹּא
:עַל-מִי תִנּוּכוּ לְעִזְרָה וְאָנָּה תִּשְׁכּוּ כְּבוֹרְכֶם: (Iz 10,3).

W dalszej części Izajasz mówi o Asyryjczykach, którzy będą wykonawcami zapowiadanej zagłady (Iz 10,5-6). Należy tutaj dodać, iż Iz 10,3 wyjaśnia, skąd wezmą się miasta wyludnione i domy bez ludzi, o których była mowa w Iz 6,11. Otóż, jeżeli prawodawcy będą stanowili prawo bez liczenia się z Bogiem, to skutek działania takiego prawa może być tylko jeden: klęska ludzi – wyludnione miasta i domy oraz puste pola. Czyż nie może to być łatwy łup dla innych narodów?

Dlatego kolejny tekst: Iz 17,12, w którym aż trzykrotnie występuje termin „szkoła”, w którym prorok nawiązuje do wypowiedzi z Iz 10,3, gdzie mowa jest o „szkoła”, zagładzie, która dotyka prawodawców ustaw bezbożnych, którzy sprowadzają klęskę na miasta i domy i pola. W Iz 17,12 mowa jest o bardzo wielu ludziach:

„Ach, wrzawa mnogich ludów! jak łoskot morza, tak huczą. Ach, rozgwar narodów! jak szum fal potężnych, tak szumią”

הוּי הַמוֹן עַמִּים רַבִּים כְּהַמוֹת יַמִּים יִתְמַיֵּן וּשְׂאוֹן
:לְאֻמִּים כְּשְׂאוֹן מַיִם כְּבִירִים יִשְׂאוֹן: (Iz 17,12).

Mamy tutaj mnogie ludy i narody, które z szumem i hałasem podobnym do tego, które czyni morze – dają znać o sobie. Są jak שָׁחַ. Nic i nikt, jak się wydaje, nie może stanąć im na przeszkodzie, jest tak trudno ich zatrzymać, jak trudno jest zapanować nad siłą morza.

Prorok Izajasz w Iz 17,13 powtarza to, co powiedział o narodach w Iz 17,12:

„Narody szumią, jak szumią wezbrane wody,
ale Pan je zgromi, i umkną daleko:
będą porwane na góry jak plewa przez wichur i jak tuman kurzu przez burzę”

לְאֲמִים כְּשֹׁאֵן מִיַּם רַבִּים וְשֹׁאֵן וְנָעַר בּוֹ וְנָס

סוּפָה:מִמֶּרְחֵק וְרָדַף כְּמִן הַרִים לַפְּנִירוֹת וּכְנִלְגַל לַפְּנֵי סוּפָה: (Iz 17,13).

Dodaje jednak tutaj, kiedy mówi o narodach, które niosą zagładę – שָׁחַ, jak wody morza, iż ta destrukcyjna, niszcząca siła – שָׁחַ, podobna do niszczącego wszystko morza, nie pozostanie bez odpowiedzi ze strony Pana. Te narody niszczące, dokonujące שָׁחַ:

„Pan je zgromi, i umkną daleko: będą porwane na góry jak plewa przez wichur i jak tuman kurzu przez burzę” (Iz 17,13b).

W Iz 47,11 prorok używa terminu שׁוֹאָה mówiąc o Babilonie, zapowiadając klęskę miasta:

„Lecz przyjdzie na ciebie nieszczęście,
którego nie potrafisz zażegnać,
i spadnie na ciebie klęska,
której nie zdołasz odwrócić,
i przyjdzie na cię zguba znienacka,
ani się spostrzeżesz”

%yII;['IPotiw> Hr'x.v; y[id>te al{ h['r' %yII;[' ab'W

לֹא תִדְעֶי:הוּהָ לֹא תוּכְלֵי כְּפָרָה וְתִבֵּא עֲלֶיךָ פְּתָאָם שׁוֹאָה
לֹא תִדְעֵי:

(Iz 47,11).

Pojęcie שׁוֹאָה BT tłumaczy przez „zguba”¹¹. Jest to jednak chyba zbyt słabe określenie tego, co spotka Babilon (Iz 47,11-15). Chyba jednak lepsze byłoby tutaj słowo „destrukcja”¹².

Zgodnie z poleceniem Boga, Ezechiel wypowiada eschatologiczno-apokaliptyczne proroctwo, dotyczące Goga z krainy Magog (Ez 38-39)¹³. W Ez 38,11 mówi o nim:

„Ty jednak zbliżysz się jak burza i przyjdiesz jak chmura po to, by nakryć kraj: będziesz tam ty i całe twoje wojsko, i rozliczne narody z tobą”

וְעָלִיתָ כְּשֹׁאָה תִּבּוֹא כְּעָנָן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ תִּהְיֶה

אִתָּךְ וְכָל־אֲנַפְיֶךָ וְעַמִּים רַבִּים אִתָּךְ: (Ez 38,9).

Gog jest tym, który według Ezechiela zbliży się do Izraela jak כְּשֹׁאָה – „zniszczenie” (Ez 38,8), aby dokonać podboju ziemi obiecanej (Ez 38,12).

W bardzo ciekawej formie: שָׁחַ וּמְשׁוֹאָה używa terminu שָׁחַ Sofoniasz:

„Dzień ów będzie dniem gniewu,
dniem ucisku i utrapienia,
dniem ruiny i spustoszenia,
dniem ciemności i mroku,
dniem chmury i burzy”

יּוֹם עֲבָרָה הַיּוֹם הַזֶּה הוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה יוֹם

שָׁחַ וּמְשׁוֹאָה יוֹם חֹשֶׁךְ וְאִפְלָה יוֹם עָנָן וְעִרְפָּל: (So 1,15).

Sofoniasz uczy, że to Dzień Pański w sposób najpełniejszy ukaże wymiar „zagłady”, o której mowa była w tych tekstach Biblii, w których występowało pojęcie שׁוֹאָה.

Podsumowanie

Termin שָׁחַ występuje zarówno w Księgach historycznych, mądrościowych, jak i prorockich. Odnosi się on nie tylko do człowieka, ale także do świata, który człowieka otacza. Inny wymiar przybiera w księgach historycznych i mądrościowych, pozostając w ścisłym powiązaniu z modlitwą i mądrością, gdzie albo człowiek zwraca się do Boga, albo Mądrość – do człowieka, co jest ratunkiem przed „zagładą”. Natomiast u proroków nie ma już związku שָׁחַ z modlitwą i mądrością. Tutaj tylko Dzień Pański, szczególne działanie Boga, „zagłada” – שָׁחַ, jest w stanie naprawić to wszystko, co zniszczyli ludzie (So 1,15).

Modlitwa w obliczu „zagłady”

Można zauważyć, że to, co Biblia mówi o שָׁחַ układa się w pewną logiczną całość, w zrozumieniu której najpierw pomoże nam modlitwa. Otóż w Rdz 24,21; 2 Krl 19,25; Job 30,3.14; 38,17; Ps 35,8; 63,10, gdzie występuje termin שָׁחַ – mowa jest także o modlitwie.

I tak, w Rdz 24,21, modlitwa poprzedza użycie terminu שָׁחַ, a potem – już po użyciu tego terminu – modlitwa występuje po raz drugi:

¹¹ BT⁵ Lepiej jak należy sądzić tłumaczy ten termin BP³: „Zaskoczy cię nagle ruina”.

¹² W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, dz. cyt., s. 796. 810.

¹³ Zobacz komentarz BP, t. 3, s. 462-465.

Rdz 24,12-15	- modlitwa Eliezera
Rdz 24,21	- אָשׁ
Rdz 24,26-27	- modlitwa Eliezera.

Inaczej, ale związany jest z modlitwą termin ha'v w 2 Krl 19,25. Tutaj modlitwa króla Ezechiasza poprzedza użycie tego terminu, ale po jego użyciu, już nie ma modlitwy, jest tylko choroba króla:

2 Krl 19,15-20	- modlitwa Ezechiasza
2 Krl 19,25	- אָשׁ
2 Krl 20,1nn	- choroba króla.

Z modlitwą związane jest też pojęcie אָשׁ w Job 30,3; 30,14. Hiob dwukrotnie mówi o „zagładzie”, „destrukcji”, raz odnosząc ją do ziemi (Job 30,3), raz do motłochu, który z tej ziemi pochodzi (Job 30,14), a który pragnie zniszczyć cierpiącego człowieka, a mówi o tym w czasie modlitwy, w czasie ufego zwrócenia się do Boga (Job 29,1-31,4). Zagrożenie przez אָשׁ, które może dotknąć Hioba, jest istotowo związane z jego pełnym ufności zwróceniem się do Boga. Tutaj nie jest tak jak w Rdz 24,2, czy 2 Krl 19,25, gdzie modlitwa jest przed i po zagrożeniu zagładą (Eliezer), czy tylko przed zagładą (Ezechiasz). W Job 30,3 i Job 30,14 pojęcie אָשׁ jest wtopione niejako w ufne zwrócenie się Hioba do Boga na modlitwie. Ta modlitwa nie pozostaje bez odpowiedzi. Bóg odpowiadając Hiobowi (Job 38,1-41,26) nawiązuje do ziemi, którą nazywa – podobnie jak Hiob – ziemią zagłady: אָשׁ (Job 38,27). Zaznacza przy tym, że tylko On może sprawić, aby ta ziemia przestała być ziemią אָשׁ, a stała się ziemią żyzną. Takie użycie pojęcia ha'v wskazuje na ciągłość myśli:

Modlitwa Hioba	Job 29,1-31,4
אָשׁ - ziemia zagłady	Job 30,3
אָשׁ - motłoch z ziemi ha'v	Job 30,14
Odpowiedź Boga	Job 38,1-41,26
Bóg może sprawić aby ziemia przestała być אָשׁ	Job 38,28.

Użycie אָשׁ wskazuje w Job 29-38 na następującą myśl. Hiob, cierpiący bohater, zagrożony przez ludzi z ziemi zagłady – אָשׁ (Job 30,3), którzy przynoszą zagładę – אָשׁ (Job 30,14), zwraca się do Boga na modlitwie (Job 29,1-31,4). Bóg ukazuje, iż On może sprawić, że zniknie zagrożenie ze strony ludzi, którzy przynoszą „zagładę” /אָשׁ/, ponieważ pochodzą oni z ziemi „zagłady” /אָשׁ/. Stanie się tak, ponieważ Bóg ma moc przemienić ziemię „zniszczoną” w ziemię urodzajną (Job 38,27). Widzimy jak Bóg ratuje przed ludźmi „zagłady”, którzy zagrażają cierpiącemu człowiekowi. Odmienia on

oblicze ziemi, z której oni pochodzą. Jeżeli bowiem zabraknie ziemi „zagłady”, zabraknie też i ludzi „zagłady” z niej się wywodzących.

Powiązanie modlitwy z אָשׁ występuje również w Ps 35 i Ps 63, gdzie ten termin występuje. Jest jednak różnica pomiędzy tymi Psalmami. W Ps 35,8 „zagłada”, którą przygotowali walczący z Dawidem ludzie, dzięki modlitwie psalmisty, stanie się ich „zagładą”. Natomiast w Ps 63,10 Dawid modli się, aby Bóg odwrócił „zagładę” – אָשׁ, przygotowaną na niego przez jego wrogów. Jednak klęska, która dotknie wrogów Dawida, kiedy zostanie on wysłuchany, nie nazywa się już w Ps 63 – אָשׁ.

Mądrość a „zagłada”

W kolejnych tekstach ksiąg mądrościowych (Prz 1,27, 3,25), już nie mamy do czynienia z powiązaniem modlitwy i אָשׁ. Następuje jakby odwrócenie sytuacji. W Rdz 24,21; 2 Krl 19,25; Job 30,3; 30,14; 38,27; Ps 35,8; 63,10 człowiek modli się, zwraca się do Boga wtedy, kiedy doświadcza „zagłady”.

W Prz 1,27 mamy przedstawioną zadziwiającą, jakby odwrotną, sytuację. To Mądrość zwraca się do ludzi, aby się opamiętali w nierozumnym postępowaniu (Prz 1,20-26), bo jeżeli tego nie uczynią, to dotknie ich אָשׁ (Prz 1,27) i narażą się w ten sposób na to, że Mądrość w konsekwencji ich nie wysłucha (Prz 1,28-32).

W Prz 3,21-24 Mądrość po raz kolejny zwraca się do człowieka, aby pozostał przy niej. Jeżeli ktoś posłucha tej prośby, to Mądrość obiecuje w zamian nagrodę. Człowieka nie spotka אָשׁ (Prz 3,25), ponieważ sam Bóg będzie podporą takiego, kto Mądrości posłucha (Prz 3,26).

„Zagłada” – narzędzie sądu Boga /Iz, Ez, So/

Po raz pierwszy sytuację, w której ludzie się nie modlą i nie słuchają Mądrości, wiążąc przy tym tę sytuację z „zagładą”, opisuje Izajasz (Iz 6,11). Jest tak, ponieważ w miastach i domach nie ma już ludzi, którzy mogliby się modlić i korzystać z daru mądrości. Czyżby ludzie nie posłuchali Mądrości i dlatego stało się to, co tak naprawdę miało się stać – ludzie doświadczyli „zagłady” (Prz 1,21-27), a puste miasta i domy to tylko znak tego (Iz 6,11)? Jest jeszcze jeden powód, dla którego miasta będą wyludnione. W Iz 10,3 mowa jest o ludziach, których spotka אָשׁ – „zagłada”. To prawodawcy ustaw bezbożnych, którzy się nie modlą i dlatego ustanawiają prawa, które zastosowane w życiu sprawią, że upadną miasta, gdyż one przecież nie potrafią istnieć bez Bożego

prawa. I w takiej sytuacji, te miasta wyludnione – puste pola – to łatwy łup dla ludów pogańskich, które ruszą, aby dokonać הָאָש (Iz 17,12; Ez 38,11). Spotka ich jednak za to הָאָש – „zagłada” ze strony Pana Boga, który zniszczy atakujących (Iz 17,13; 47,11; Ez 38-39). A dokona się to w Dniu Pańskim (So 1,15).

Ucząc w ten sposób o הָאָש , o „zagładzie”, prorocy ukazują bardzo ważną prawdę:

– Bóg jest Panem rzeczywistości, nawet tej, **która Go odrzuca** – choć ona skazuje przez to siebie na „zagładę” – הָאָש (Iz 6,11; 10,3),

– Bóg jest także Panem tej rzeczywistości, **która Go nie zna**, a która wkracza w świat, który doprowadził siebie do „zagłady”, aby dokonać „zagłady” – הָאָש świata już zniszczonego (Iz 17,12; Ez 38,11),

– **Bóg dokona „zagłady”** – הָאָש , takiego właśnie świata (Iz 17,13; Ez 38-39), ostatecznie w „Dzień Pański” (So 1,15). Czy wobec tego nie powstanie dzięki takiemu Bożemu działaniu świat „normalny”, który już nie podlega „zagładzie” – הָאָש ?

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA I DOGMATYCZNA

KS. JANUSZ BUJAK

KOMUNIA KOŚCIOŁÓW LOKALNYCH A KOLEGIALNOŚĆ EPISKOPATU W DOKUMENTACH DIALOGU KATOLICKO- PRAWOSŁAWNEGO

1. Fundament eucharystyczno-trynitarny kolegialności w Kościele

Międzynarodowa Komisja Mieszana dla dialogu katolicko-prawosławnego w swoich dokumentach oficjalnych¹ podkreśla, iż zarówno soborowość (synodalność; *sobornost'* w języku rosyjskim), jak i kolegialność w Kościele mają swoje źródło w samej Trójcy Świętej oraz w teologii Kościoła lokalnego, którego głową jest biskup, a centrum duchowym sprawowanie Eucharystii².

Dokumenty dialogu podkreślają, iż Kościół Chrystusowy, który jest jeden, objawia się w historii jako wspólnota lokalna³. Kościół ten bierze swój początek

¹ Międzynarodowa Komisja Mieszana (= MKM) na przestrzeni ponad dwudziestu lat opublikowała cztery dokumenty: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, zwany inaczej Dokumentem z Monachium (= DM); por. A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, s. 280-290; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)*, Warszawa 1993, s. 35-44; *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, znany jako Dokument z Bari (= DB); por. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, Warszawa 1993, s. 45-55; *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*, zwany w skrócie Dokumentem z Valamo (= DV); por. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, Warszawa 1993, s. 56-66; *Unitaryzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*, inaczej Dokument z Balamand (= Dbał). Por. „Studia i dokumenty ekumeniczne” 2(34) 1994, s. 77-82.

² Por. D. Radu, *Autorité et conciliarité dans la pratique actuelle de l'Église: convergences et tensions*, „Nicolaus” 1-2(1991), s. 290-292; D. Salachas, *Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica*, „Nicolaus” 2(1978), s. 223; M. Aghiorgoussis, *Theological and Historical Aspects of Conciliarity: some Propositions for Discussion*, „Greek orthodox theological review” 1(1979), s. 5, gdzie czytamy, iż zasada koncyliarności (*synodikotes* po grecku, *sobornost'* po rosyjsku) przynależy do samej natury Kościoła.

³ Por. DM II,1: „Kościół istnieje w dziejach jako Kościół lokalny”; J. M. R. Tillard, *L'évêque, le diocèse et l'unité de l'Église*, „Kanon” 7(1985), s. 244, pisze, iż Kościół

i wzór z misterium Boga Jedyne w Trójcy Świętej, jak czytamy w Dokumencie z Monachium II,1: „Kościół odnajduje swój wzorzec, swój początek i swój cel w misterium Boga jednego w trzech Osobach”⁴. Następnie Dokument przypomina, iż misterium trynitarnie uobecnia się w sposób szczególnie poprzez celebrację eucharystyczną, dlatego „Eucharystia tak pojęta w świetle misterium trynitarnego stanowi kryterium dla funkcjonowania całego życia kościelnego. Elementy instytucjonalne powinny być jedynie widzialnym odbiciem rzeczywistości misteryjnej” (DM II,1)⁵.

Jakie zatem wymiary Trójcy immanentnej należą do tych, które następnie przejawiają się – lub powinny się przejawiać – w życiu Kościoła? Fitzgerald zauważa, iż Trójca Święta to wspólnota trzech Osób które dzielą wspólną rzeczywistość (*ousia*, „substancja” lub „istota”)⁶. Jednocześnie każda z Osób boskich (*hypostasis*) ma cechy, które różnią ją od pozostałych, co jednakowoż nie niszczy jedności Trójcy Świętej, przeciwnie, służy jej umocnieniu i wzajemnemu uzupełnianiu się. W ten sposób każda z trzech Osób uczestniczy w działaniu innej i żyje w komunii z pozostałymi. W życiu trynitarnym Ojciec jest źródłem życia i centrum jedności dla Syna i Ducha Świętego. Przewodniczenie Ojca ma jednak charakter relacyjny i nie umniejsza znaczenia oraz godności pozostałych dwóch Osób. Zasadnicza równość trzech Osób

istniejący w danym miejscu jest manifestacją *jednego, świętego i katolickiego* Kościoła, którego natura pochodzi od zmartwychwstałego Pana.

⁴ Por. Komitet mieszany katolicko-prawosławny we Francji, *Il primato romano*, w: G. Cereti, J. F. Puglisi (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale IV*, „Dialoghi locali 1988–1994”, Bologna 1995, s. 295: „Kościół bierze swój początek i ma swoje źródło w misterium komunii trynitarniej”; T. Fitzgerald, *Conciliarity, Primacy and the Episcopacy*, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 1(1994), s. 19, który podkreśla, że nasze rozumienie Trójcy Świętej ma fundamentalne znaczenie dla sposobu, w jaki widzimy i rozumiemy Kościół. Prawdziwy obraz Kościoła, obecny w Piśmie Świętym i u ojców Kościoła, wymaga odniesienia wspólnoty wierzących do relacji Osób w Trójcy Świętej.

⁵ Por. E. F. Fortino, *Il dialogo teologico fra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa 1979–1987*, w: *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1983–1987. Corso breve di ecumenismo*, IX, Roma 1988, s. 9-10; Rada prawosławno-katolicka w Stanach Zjednoczonych, *La chiesa*, w: S. J. Voicu, G. Cereti (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale II*, „Dialoghi locali 1965–1987”, Bologna 1986, s. 1610, gdzie czytamy, iż wiara chrześcijańska charakteryzuje się wiarą w Trójcę Świętą. W świetle tego objawienia, chrześcijaństwo musi interpretować świat i wszystko, co go dotyczy. To samo objawienie ma logiczne konsekwencje, gdy chodzi o interpretację natury Kościoła; por. P. J. Cordes, *Communio. Utopia czy program?*, Warszawa 1996, s. 138 nn., gdzie mamy ukazaną Trójcę Świętą jako prawspólnotę, do udziału w której wszyscy są zaproszeni w Kościele i poprzez Kościół.

⁶ Por. T. Fitzgerald, *Conciliarity, Primacy...*, dz. cyt., s. 18-20.

Boskich nie jest zagrożona poprzez ich rozróżnianie. Każda z Osób jest otwarta na pozostałe dwie, aby dawać i aby otrzymywać dar miłości⁷.

Takie rozumienie misterium Trójcy Świętej ma zasadnicze znaczenie dla naszego rozumienia misterium Kościoła. Jego prawdziwy obraz bowiem zasadza się na podobieństwie między wspólnotą wierzących a Osobami Boskimi, pomiędzy życiem w łonie Trójcy i działaniem Osób Boskich *ad extram*. Kościół nie może być rozumiany tylko jako zwykła organizacja ludzka, stworzona dzięki ludzkim tylko pragnieniom. Przeciwnie, osoby przynależące do niego zostały rzeczywiście wszczepione w Chrystusa i uczestniczą we wspólnocie wiary, wiary mającej swe źródło i swój kres w Bogu Trójjedynym⁸.

Eklezjologia eucharystyczno-trynitarna, obecna w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej, widzi w Eucharystii najpełniejszą realizację Kościoła Chrystusowego. To w niej uwidacznia się w niezrównany sposób prawda o tym, że Kościół jest komunią osób, ponieważ łączy je misterium Trójcy Świętej. W swoim wymiarze ludzkim Kościół jest złożony z mężczyzn i kobiet wszystkich ras, pochodzących ze wszystkich warstw społecznych. Odzwierciedlając jednak w sobie jedność Osób Boskich, osoby ludzkie uczestniczą w rzeczywistości wspólnej dla nich wszystkich, którą jest ich ludzka natura, odnowiona w Chrystusie poprzez chrzest święty.

W obrębie tej wspólnoty kościelnej jest zachowana autentyczna różnorodność osób, która odzwierciedla rzeczywistość trzech Osób Boskich. Każdy członek Kościoła jest obdarzony przez Ducha Świętego darami, które służą zarówno jemu samemu, jak i budowaniu jedności wspólnoty kościelnej, każdy bowiem dar Ducha ma na celu nie tylko dobro obdarowanego, ale całej wspólnoty – Ciała Chrystusa. Stąd każdy ochrzczony, przy pomocy innych, jest wezwany do dawania i otrzymywania miłości na podobieństwo Trójcy Świętej. Gromadzenie się Kościoła na Eucharystii ma przyczynić się do tego, by we wspólnocie ochrzczonych mogły urzeczywistnić się relacje właściwe dla trzech Osób Boskich.

Podobnie ma się rzecz, gdy mówimy o relacjach między Kościołami lokalnymi. Komunia Osób Boskich odzwierciedla się w nich we wzajemnej *perychorezie* lub *współprzenikaniu* na fundamencie miłości wzajemnej i bez podporządkowywania jednej wspólnoty – drugiej⁹. *Perychoreza eklezjalna*

⁷ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, s. 28-37.

⁸ Por. tamże, s. 77-83.

⁹ Por. Rada prawosławno-katolicka w Stanach Zjednoczonych, *EnchOe II*, s. 1610: „Kościół ma swój początek i swój obraz w Trójcy Świętej, w której istnieją różnice między Osobami i jedność na fundamencie miłości, a nie na podporządkowaniu”. Por.

polega na tym, iż Kościoły lokalne żyją między sobą we wspólnocie na bazie tej samej wiary i wzajemnej miłości, ponieważ wszystkie mają taką samą wartość z punktu widzenia eklezjologii, co jednak nie oznacza znoszenia różnic między nimi. W prawosławiu tego typu komunია Kościołów lokalnych przekłada się na *synodalność* lub *autokefalię*¹⁰. Larentzakis zauważa, iż relacje wewnątrztrynitarnie zostały przedstawione w Dokumencie z Monachium jako przykład harmonijnej egzystencji Kościołów lokalnych¹¹. DM III,2 w ten sposób wypowiada się na ten temat: „ponieważ jeden i jedyny Bóg jest wspólnotą trzech Osób, dlatego Kościół jeden i jedyny jest zjednoczeniem wielu wspólnot, a Kościół lokalny zjednoczeniem osób. Kościół jeden i jedyny utożsamia się z *koinonia* Kościołów. Jedność i wielość są do tego stopnia związane ze sobą, że jedna nie może istnieć bez drugiej”¹².

Kwestii lokalności i uniwersalności Kościoła poświęcona jest trzecia część Dokumentu z Monachium i niektóre paragrafy Dokumentu z Valamo. I tak DM III,1 potwierdza jedność Kościoła Chrystusowego w wielości celebracji eucharystycznych: „Ciało Chrystusa jest jedno. Istnieje więc tylko jeden Kościół Boży. Tożsamość zgromadzenia eucharystycznego z innym zgromadzeniem pochodzi stąd, że wszystkie one, z tą samą wiarą, celebrują to samo upamiętnienie; że wszystkie przez pożywanie tego samego Ciała i przez

uczestnictwo w tym samym Kielichu stają się tym samym i jednym Ciałem Chrystusa, w które zostały włączone przez ten sam chrzest”¹³.

Jedność wielu – i często różniących się między sobą – zgromadzeń eucharystycznych wynika z faktu, iż w każdej celebracji Pamiątki Pana wchodzimy w to samo misterium Chrystusa, które nie może oczywiście być podzielone lub stać się przyczyną podziałów. Wręcz przeciwnie – dzięki Eucharystii „jedność i wielość” przyczyniają się wspólnie do uczynienia z Kościoła Chrystusa wspólnoty wspólnot, podobnie jak Kościół lokalny jest wspólnotą wielu osób, a Trójca Święta jednością trzech Osób Boskich, podkreśla Salachas¹⁴.

W czasie i w przestrzeni istnieje zatem wielość celebracji eucharystycznych, jednakże jedno jest tylko Misterium Eucharystyczne. Dlatego też wielość ta nie dzieli Kościoła, lecz ujawnia w sposób sakramentalny jego jedność (por. DM III,1). Każdy Kościół lokalny, który gromadzi się na Łamaniu Chleba jest w jedności ze wspólnotą apostołską i ze wszystkimi wspólnotami, które celebrują tę samą Eucharystię, a także ze wspólnotą świętych w niebie. W ten sposób realizuje się w nim jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół¹⁵. Kościoły lokalne (partykularne) nie są częściami Kościoła powszechnego, ale Kościołami Chrystusowymi w pełnym tego słowa znaczeniu, podobnie jak każda Osoba Trójcy Świętej jest Bogiem i wszystkie trzy Osoby są Bogiem.

G. Larentzakis, *Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie*, „Orthodoxes Forum” 2(1988), s. 236.

¹⁰ Por. G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, w: W. Brenning (red.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1984, s. 87-88; który stwierdza, że niebezpieczeństwo izolacji jakiegoś Kościoła lokalnego może zostać całkowicie pokonane dzięki zwróceniu się ku zasadzie trynitarniej, która pozwala przezwyciężyć napięcie pomiędzy wielością i jednością. Na gruncie eklezjologii principium to oznacza, iż wiele Kościołów lokalnych trwa we wspólnocie jednego Kościoła dzięki miłości i tej samej wierze, bez konieczności ujednolicania Kościołów. Konkretnie oznacza to jedność w wielości, lub w języku teologii prawosławnej: synodalność i autokefalię; więcej na temat synodalności w Kościele wschodnim por. E. Przekop, *Wschodni model kolegialnego zarządzania w Kościele*, „Colloquium Salutis” 10(1978), s. 203 nn.

¹¹ Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung...*, art. cyt., s. 236-237.

¹² Por. M. Stavrou, *La catholicité de l'Église*, „Contacts” 4(1997), s. 347-348, który o Trójcy Świętej jako modelu komunii między Kościołami lokalnymi pisze m.in., że „katolickość oznacza pełnię każdej wspólnoty celebrującej Eucharystię, ponieważ Kościół katolicki nie pochodzi z dodawania wspólnot pomiędzy nimi, podobnie jak Trójca Święta nie jest efektem sumy trzech Jedności. Każda Osoba Boska jest jedyna w swoim rodzaju, a liczba trzy ma wymiar misteryjny, jest poza jakimkolwiek arytmetycznym dodawaniem lub odejmowaniem. Arytmetyka eklezjalna lub trynitarna mówi nam, że $1+1+1=1$, ponieważ 1 nie jest znakiem samotności, lecz pełni. Katolickość w odniesieniu do Boga oznacza, że Trójca Święta jest zarazem konsubstancjalna i niezmiészana”.

¹³ Por. DV 36: „Eucharystia urzeczywistnia w ten sposób jedność wspólnoty chrześcijańskiej. Ujawnia także jedność wszystkich Kościołów, które prawdziwie ją celebrują, a ponadto także jedność poprzez wieki wszystkich Kościołów ze wspólnotą apostołską od początków aż do dzisiaj”; por. H. J. Schultz, *Iglesia local y Eucaristía en el documento de consenso de la Comisión Internacional para el Diálogo Católico-Ortodoxo*, „Diálogo Ecumenico” 66(1985), s. 84, gdzie zauważa on, iż trzecia część Dokumentu z Monachium posiada szczególnie silny wymiar ekumeniczny. DM III podkreśla, że ponieważ istnieje tylko *jedno* ciało Chrystusa, w którym się uczestniczy poprzez każdą sprawowaną Eucharystię, dlatego Misterium Chrystusa nie może być podzielone z powodu istnienia wielu celebracji i udziału w nich; o soborowej wizji Kościoła realizującego się w i przez Eucharystię. Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 260 nn.

¹⁴ Por. D. Salachas, *Introduzione al Documento*, „Nicolaus” 2(1983), s. 304, gdzie teolog ten podkreśla, iż Eucharystia jest sakramentem Kościoła w ścisłym sensie tego słowa. Wynika to z faktu, iż w każdej celebracji eucharystycznej sprawuje się i uczestniczy w tej samej Pamiątce Pana, którą żyją i którą sprawują, wszystkie inne wspólnoty kościelne. Dzięki Eucharystii opozycja „jeden i wielu” zostaje pokonana w jednym misterium. Kościół jeden i jedyny staje się komunią wielu osób, tak jak jeden i jedyny Bóg – komunią trzech Osób.

¹⁵ Por. L. Larentzakis, *Über die Bedeutung...*, dz. cyt., s. 230; J. M. R. Tillard, *Le local et l'universel dans l'Église de Dieu*, „Proche Orient Chrétienne” 3-4(1987), s. 228: „(...) w Kościele lokalnym mamy wszystkie *elementy*, które *wspólnie* konstytuują naturę Kościoła”.

Jedność Kościoła jest zbudowana na komunii wielu Kościołów lokalnych sobie „współistotnych”, analogicznie do życia trynitarnego¹⁶.

Ponieważ jednak żaden Kościół lokalny nie może istnieć sam, Duch Święty wzbudza w nim pragnienie jedności z innymi Kościołami. Samo jednak pragnienie nie wystarcza; należy spełnić konkretne wymogi, by Kościół lokalny, celebrujący Eucharystię, był naprawdę w komunii eklezjalnej z innymi Kościołami lokalnymi.

Pierwszym i fundamentalnym warunkiem jest tożsamość misterium Kościoła przeżywanego we wspólnocie lokalnej z Kościołem apostołskim. Innymi słowy, konieczna jest „katolickość w czasie” oraz „katolickość w przestrzeni”, pomiędzy Kościołami lokalnymi. DM tak mówi na ten temat: „Fundamentalne znaczenie posiada tożsamość misterium Kościoła, przeżywanego w Kościele lokalnym, z misterium Kościoła przeżywanym przez Kościół pierwotny – katolickość w czasie. Kościół jest apostołski, ponieważ został założony – i ustawicznie jest podtrzymywany – w misterium zbawienia, objawionym w Jezusie Chrystusie i przekazywanym w Duchu przez tych, którzy byli jego świadkami, czyli przez apostołów (...). Istotne znaczenie posiada także wzajemne uznanie między Kościołem lokalnym a innymi Kościołami (...). Chodzi o wzajemne uznanie katolickości pojętej jako zjednoczenie w pełni misterium” (DM III,3a,b)¹⁷. Rzeczywiście, każdy Kościół partykularny, będąc Kościołem Boga w pełnym sensie tego słowa, musi żyć w komunii z innymi Kościołami lokalnymi¹⁸. Możemy zatem powiedzieć, iż każdy Kościół lokalny jest zarazem niezależny w swej rzeczywistości wspólnotowej pojedynczego

Kościół i zależny od innych Kościołów¹⁹. Innymi słowy, lokalność i powszechność są dwoma elementami, które musi posiadać każdy Kościół partykularny, by móc nazywać się – i rzeczywiście być – Kościołem Chrystusowym.

Do wzajemnej więzi między Kościołami przyczynia się wiele elementów, jednak dwa z nich są fundamentalne: wspólnota w czasie i wspólnota w przestrzeni (por. DM III,3a,b)²⁰.

Jeśli mówimy o komunii w przestrzeni, mamy na myśli jej dwie podstawowe formy: pozainstytucjonalną i instytucjonalną.

Gdy chodzi o powiązania pozainstytucjonalne łączące Kościoły lokalne, to Dokument z Monachium III,4 przypomina, że niektóre z nich są obecne już w Nowym Testamencie, np. wspólnota w wierze, w nadziei, w miłości, w sakramentach, w różnorodności charyzmatów. DM III,4 podkreśla także, iż „sprawcą tej jedności jest Duch zmartwychwstałego Pana. Przez Niego Kościół powszechny, katolicki, scala różnorodność bądź wielość i czyni z niej jeden ze swoich istotnych elementów”.

Duprey wskazuje na jeszcze inne więzy między Kościołami lokalnymi, takie jak wierność *didache* apostołów, miłość braterska, która stwarza w wierzących jedno serce i jednego ducha, uczestnictwo w Eucharystii i życie modlitwy, które znajdujemy w Dziejach Apostolskich w opisie wspólnoty doskonałej²¹.

Formy instytucjonalne komunii Kościołów lokalnych to przede wszystkim synody i prymaty na różnych poziomach życia eklezjalnego²². Formy te są realizowane dzięki biskupom tych Kościołów, którzy jako przewodniczący zgromadzeń eucharystycznych, czynią je „katolickimi” w czasie i w przestrzeni. Każdy biskup bowiem jest odpowiedzialny nie tylko za jedność własnego Kościoła, ale także za jego komunie z innymi Kościołami lokalnymi. Komunia Kościołów lokalnych znajduje swój wyraz „w” i „poprzez” kolegium biskupów, czytamy w Dokumencie z Valamo 26: „jest rzeczą istotną dla Kościoła, aby był

¹⁶ Por. G. Galitis, *L'unità della fede e la diversità delle espressioni di fede*, „Nicolaus” 1–2(1989), s. 13–14.

¹⁷ Por. Giovanni di Pergamo (= J. Zizioulas), *La chiesa come comunione: presentazione del tema*, „Il Regno – documenti” 17(1993), s. 531–533, gdzie autor podkreśla, iż sama natura Kościoła jest relacyjna, ponieważ ma swoje źródło w Bogu, który jest komunią trzech Osób. Ta natura relacyjna Kościoła wyraża się tak na poziomie lokalnym (komunia między osobami które go tworzą), jak i uniwersalnym (komunia między Kościołami lokalnymi). Postęga episkopatu umożliwia zachowanie jedności w wielości na każdym z tych poziomów. Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, s. 190–191; D. Salachas, *Introduzione al Documento*, art. cyt., s. 305–306.

¹⁸ Por. Komitet mieszany katolicko-prawosławny we Francji, *Il primato romano*, EnchOe IV, s. 295–296: „Nawet jeśli prawdą jest, iż wszystkie Kościoły lokalne, zjednoczone przez Eucharystię, są zasadniczo pełną manifestacją jedyne Kościoła Chrystusa, katolickiego i apostołskiego, w danym miejscu, to jest także prawdą, iż nie mogą one nim istnieć w sposób samodzielny i odizolowany, czyniąc w ten sposób z Kościoła powszechnego czystą abstrakcją; nie mogą one być Kościołem Chrystusowym inaczej, jak tylko utrzymując żywe i aktywne relacje z innymi Kościołami lokalnymi, które, z tych samych względów, są Kościołem Chrystusa”.

¹⁹ Por. Rada prawosławno-katolicka w Stanach Zjednoczonych, *La chiesa*, EnchOe II, 1611: „Każdy Kościół lokalny jest jednocześnie samodzielny w jego rzeczywistości wspólnotowej, a jednocześnie związany i zależny od innych Kościołów lokalnych”.

²⁰ Por. J. Bujak, *Postęga biskupa w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego*, „Collectanea Theologica” 4(2001), s. 79–98.

²¹ Por. P. Duprey, *La communion ecclesiale. Un point de vue catholique romain*, „Kanon” 8(1987), s. 25. Duprey uważa, iż wszystkie elementy łączące Kościoły lokalne można sprowadzić do trzech podstawowych: wspólnota w wierze, w sakramentach oraz akceptacja hierarchii kościelnej. Komunia eklezjalna między Kościołami lokalnymi będzie bardziej lub mniej doskonała zależnie od tego, ile z wyżej wymienionych elementów będzie obecnych.

²² Por. DV 53; Komitet mieszany katolicko-prawosławny we Francji, *Il primato romano*, EnchOe IV, s. 297; por. Giovanni di Pergamo, *La chiesa come comunione*, dz. cyt., s. 533.

we wspólnocie z innymi Kościołami. Ta wspólnota wyraża się, a zarazem urzeczywistnia, w kolegium biskupim i przez to kolegium²³.

2. Fundamenty kolegialności biskupów: święcenia biskupie, komunია Kościołów lokalnych i kolegium apostołskie

2.1. Święcenia biskupie

W DV 27 czytamy iż „święcenia biskupie, udzielane według kanonów przynajmniej przez dwóch lub trzech biskupów, wyrażają wspólnotę Kościołów z Kościołem nowo wybranego; przyłączają go do wspólnoty biskupów²⁴”.

Zasada obecności innych biskupów przy święceniach jest zgodna ze starożytnymi kanonami. Np. kanon 4 z soboru w Nicei (325 r.) mówi o obecności przynajmniej trzech biskupów z sąsiednich Kościołów²⁵, których obecność świadczy o identyczności wiary Kościoła nowo wyświęconego biskupa z wiarą innych Kościołów, a przez nie – całego Kościoła Chrystusowego²⁶. Oznacza ona także, że nowo wybrany jest w komunii z episkopatem całego Kościoła, z którym dzieli tę samą wiarę²⁷.

Na temat zasadniczej roli święceń episkopatu dla wejścia do kolegium biskupów wypowiada się też Sobór Watykański II w LG 22: „Członkiem

²³ Por. A. de Halleux, *Une nouvelle étape du dialogue catholique-orthodoxe: le texte de Valamo*, „Revue théologique de Louvain” 19(1988), s. 470; S. J. Voicu, G. Cereti (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale I*, „Dialoghi internazionali 1931–1984”, Bologna 1986, s. 1049: „Owa komunია [Kościołów lokalnych] wyraża się i aktualizuje w ramach kolegium biskupów i za jego pośrednictwem”; Komitet mieszany katolicko-prawosławny we Francji, *Il primato romano*, EnchOe IV, s. 297: „Biskupi reprezentują swoje Kościoły we wspólnocie Kościołów i włączają je do tej wspólnoty. To właśnie z tego tytułu można by mówić o kolegium biskupów: ich kolegialność wynika ze święceń episkopatu i jest nieodłączna od wspólnoty Kościołów, która jest wcześniejsza”; T. Nikolaou, *Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, w: A. Rauch, P. Imhof (red.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum*, St. Ottilien 1991, s. 439.

²⁴ Por. Komisja mieszana teologów katolickich i prawosławnych we Francji, *Riflessioni sui ministeri*, EnchOe I, 1049: „Święcenia episkopatu, udzielone przez co najmniej trzech biskupów, wyrażają komunię Kościołów biskupów konsekrujących z Kościołem nowo wyświęconego biskupa i wprowadzają tego ostatniego do kolegium biskupów”.

²⁵ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych I*, Kraków 2001, s. 29.

²⁶ Por. T. Nikolaou, *Das Bischofsamt...*, art. cyt., s. 441-442, gdzie czytamy, iż obecność biskupów z sąsiednich Kościołów lokalnych przy wyborze biskupa, a przede wszystkim przy jego święceniach, oznacza zgodę i współodpowiedzialność w stosunku do rodzącej się wspólnoty kościelnej i jedności.

²⁷ Por. D. Radu, *Autorité et conciliarité...*, dz. cyt., s. 300; J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 58 nn.

kolegium biskupiego zostaje się na mocy sakramentu święceń i hierarchicznej komunii z głową kolegium wraz z jego członkami²⁸. Rigal zauważa, że z nauczania soborowego możemy wywnioskować, iż konsekracja sakramentalna jest „przyczyną” włączenia w kolegium biskupów; komunია hierarchiczna zaś jest koniecznym „warunkiem” tego włączenia. Jest się zatem wprowadzonym do kolegium jednocześnie poprzez konsekrację biskupią i poprzez komunię z kolegium biskupów²⁹. Stąd też konsekracja sakramentalna i kolegialność są nierozdzielne. Rigal podkreśla, iż jedną z wielkich zasług Soboru było ponowne odkrycie kolegialności biskupów w Kościele rzymsko-katolickim i podkreślenie nie tylko jej konstytutywnej roli dla struktury hierarchicznej Kościoła, ale też faktu, że kolegialność ta ma swój fundament w święceniach sakramentalnych. Tym nauczaniem Sobór zdystansował się od wizji kolegialności zbyt zależnej od prymatu biskupa Rzymu³⁰.

Mucci twierdzi, iż swoim nauczaniem o roli biskupów w Kościele (LG III) Sobór dał podstawy teologiczne pod dialog Kościoła katolickiego i prawosławnego. Chodzi tu głównie o istnienie i funkcje kolegium biskupów w Kościele, sakramentalność święceń biskupich oraz konsekrację biskupią jako fundament sakramentalny, jednoczący *munera* biskupa³¹. Ten sam teolog podkreśla bardzo pozytywne komentarze teologów prawosławnych na temat trzeciego rozdziału *Lumen gentium*³². Duprey przedstawia pozycję prawosławnego teologa Harkianakisa, który choć nie zgadza się do końca z wizją posługi biskupa Rzymu, tak jak ją przedstawia *Lumen gentium*, docenia jednak to, co zostało powiedziane w tej konstytucji w rozdziale III na temat istnienia i funkcjonowania kolegium biskupów, sakramentalności episkopatu i święceń jako fundamentu sakramentalnego więzi łączącej biskupów między sobą oraz ich potrójne *munera*³³. Nikolaou potwierdza, iż z prawosławnego

²⁸ Por. LG 22, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 124; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 104 nn.; E. Szafranski, *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975, s. 82-87.

²⁹ Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie*, dz. cyt., s. 302.

³⁰ Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie*, dz. cyt., s. 304; J. M. R. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, s. 394-395.

³¹ Por. G. Mucci, *Collegialità episcopale, infallibilità e primato nella teologia ortodossa contemporanea*, „Rassegna di teologia” 6(1978), s. 432.

³² Por. G. Mucci, *Collegialità episcopale...*, art. cyt., s. 428; J. Rigal (*L'ecclésiologie*, s. 302) zauważa, że chociaż Sobór nie używa nigdy terminu „kolegialność”, ale tylko wyrażenia typu „natura kolegialna”, „kolegium biskupów”, „akt kolegialny”, to doktryna o kolegialności została jasno przedstawiona w dokumentach soborowych.

³³ Por. P. Duprey, *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, Proche Orient Chrétienne 1970, s. 139-140; E. Przekop, *Wschodni model kolegialnego zarządzania w Kościele*, dz. cyt., s. 200.

punktu widzenia sposób, w jaki Sobór ponownie odkrył i opisał kolegalność biskupów, jest bardzo bliski „prawdziwemu nauczaniu katolickiemu” w starożytnym sensie tego słowa, wspólnym dla Kościoła Wschodniego i Zachodniego³⁴.

2.2. Komunia między Kościołami lokalnymi a kolegalność biskupów

W DV 26 czytamy, iż „jedność Kościoła lokalnego jest nieoddzielna od powszechnej wspólnoty Kościołów. Jest rzeczą istotną dla Kościoła, aby był we wspólnocie z innymi Kościołami. Ta wspólnota wyraża się, a zarazem urzeczywistnia, w kolegium biskupów i poprzez to kolegium”.

Współzależność między kolegalnością episkopatu a komunią Kościołów lokalnych jest jedną z cech charakterystycznych eklezjologii prawosławnej, która niekiedy wyrzuca brak tej wizji Kościołowi katolickiemu. Duprey potwierdza, iż kolegalność biskupów w tradycji wschodniej widziana jest w kontekście wspólnoty Kościołów lokalnych³⁵. Jest się wyświęcanym dla swego konkretnego Kościoła lokalnego, zadaniem zaś biskupa będzie tak nim kierować, by był on otwarty na wspólnotę ze wszystkimi Kościołami lokalnymi.

Najbardziej znanym przedstawicielem tej prawosławnej eklezjologii jest J. Zizioulas. Teolog ten widzi analogię między Kościołem powszechnym, który jest wspólnotą Kościołów lokalnych, a kolegium biskupów, które jest wspólnotą biskupów tych Kościołów. Zizioulas krytycznie odnosi się do teologii episkopatu Soboru Watykańskiego II, ponieważ według niego sugeruje ona, iż biskupi są jakby ponad Kościołami lokalnymi i wraz z papieżem je kontrolują³⁶. Natomiast prawosławna wizja kolegalności apostołskiej i biskupiej ma sens wyłącznie w ramach wspólnoty Kościołów lokalnych i ich biskupów, którzy utrzymują jedność w czasie i w przestrzeni, gromadząc się na synodach i soborach różnych poziomów. W ten sposób kolegalność apostołska dotyczy wszystkich Kościołów lokalnych, a nie wyłącznie ich biskupów³⁷.

Legrand zauważa jednak, że również Ojcowie soborowi, w jakiejś mierze także dzięki wpływowi myśli prawosławnej, ponownie odkryli, iż nie można oddzielać kolegalności biskupów od wspólnoty Kościołów (por. LG 13,23,28),

³⁴ Por. T. Nikolaou, *Das Bischofsamt...*, art. cyt., s. 445; na temat ponownego odkrycia kolegalności na Soborze Watykańskim II, w powiązaniu z nie podzielonym Kościołem pierwszego tysiąclecia i z dzisiejszym dialogiem z Kościołem prawosławnym por. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, „Concilium” 1-10(1965/66), s. 52-68.

³⁵ Por. Duprey, *La structure synodale...*, dz. cyt., s. 140.

³⁶ Por. J. Zizioulas, *The Institution of Episcopal Conferences: an Orthodox Reflection*, „Jurist” 48(1988), s. 379.

³⁷ Por. J. R. Villar, *La teologia ortodossa della Chiesa locale*, w: P. Rodriguez (red.), *L'ecclesiologia trinitaria dopo la „Lumen Gentium”*, Roma 1995, s. 217.

czemu dali wyraz akcentując więzi łączące biskupa z Kościołem, któremu przewodzi³⁸. Konsekwencją takiej wizji episkopatu jest jego kolegalność przedstawiona w dokumentach Soboru przede wszystkim jako wyraz apostołskości Kościołów lokalnych i Kościoła powszechnego. Fundamentem kolegalności episkopatu nie jest jedynie sukcesja kolegium apostołskiego, lecz także apostołskość poszczególnych Kościołów lokalnych i całego Kościoła³⁹. Inaczej niż pisze Zizioulas, Sobór Watykański II naucza, iż od kolegalności biskupów nie można oddzielać „kolegalności” ich Kościołów⁴⁰.

Ze święceniami biskupimi i wspólnotą między Kościołami lokalnymi jest związany jeszcze jeden wymiar posługi biskupa. Chodzi mianowicie o odpowiedzialność nie tylko za swój Kościół lokalny, ale także za ten powszechny, odpowiedzialność, którą każdy biskup otrzymuje i bierze na siebie wraz z konsekracją biskupią. Są to dwa równie ważne wymiary jego posługi, podkreśla Salachas⁴¹. Dokument z Monachium zamyka się opisem tego właśnie aspektu posługi episkopalnej: „ponieważ jeden i jedyny Kościół urzeczywistnia się w Kościele lokalnym, żaden biskup nie może oddzielić troski o swój Kościół od troski o Kościół powszechny. Gdy przez sakrament święceń otrzymuje charyzmat Ducha dla *episcopé* swojego Kościoła lokalnego, tym samym otrzymuje charyzmat Ducha dla *episcopé* całego Kościoła” (DM III,4)⁴².

Biskup nie jest jednak odpowiedzialny za Kościół powszechny w pojedynkę, ale we wspólnocie z innymi biskupami. Wspólnota ta tradycyjnie wyraża się w praktyce soborowej. DM III,4 mówi: „Duch powierza *episcopé* Kościoła powszechnego całemu zespołowi biskupów miejscowych, pozostających ze sobą we wspólnocie. Jedność ta wyraża się tradycyjnie w praktyce soborowej”⁴³.

³⁸ Por. H. Legrand, *Nature de l'Eglise particulier et rôle de l'évêque dans l'Eglise*, w: *La charge pastorale des évêques. Décret „Christus Dominus”*, Paris 1969, s. 116-119.

³⁹ Por. H. Legrand, *Nature de l'Eglise particulier...*, art. cyt., s. 120-121; H. J. Schultz, *Église locale et Église Universelle. Primauté, Collégialité et Synodalité*, „Proche Orient Chrétienne” 1-4(1981), s. 11.

⁴⁰ Por. J. Famerée, *Au fondement des conférences épiscopales: la „communio Ecclesiarum”*, „Revue théologique de Louvain”, 23(1993), s. 347.

⁴¹ Por. D. Salachas, *Introduzione al Documento*, art. cyt., s. 306; E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 154-155.

⁴² Por. DV 48; D. Radu, *Autorité et conciliarité...*, art. cyt., s. 299; także dokumenty Soboru Watykańskiego II podkreślają, iż każdy biskup ma obowiązek troszczyć się nie tylko o własny Kościół lokalny, ale o jedność wszystkich i całego Kościoła Chrystusowego (zob. LG 23,26; PO 7; CD 6).

⁴³ Por. T. Fitzgerald, *Conciliarity, Primacy...*, art. cyt., s. 31: „Każdy biskup Kościoła lokalnego ma obowiązek troszczyć się o swoją owczarnię, która została mu powierzona z łaski Bożej. Ale jednocześnie biskup ma obowiązek troszczyć się także o inne Kościoły lokalne, kierowane przez jego braci w biskupstwie”.

2.3. Kolegium apostoelskie fundamentem kolegium biskupów

W dokumentach dialogu teologicznego Kościoła katolicki i prawosławny wspólnie wyrażają przekonanie, iż kolegium biskupów ma swój fundament w kolegium apostoelskim, którego też jest kontynuatorem⁴⁴. W DM III,4 czytamy: „Przywiązanie do wspólnoty apostoelskiej łączy wszystkich biskupów, zapewniających troskę (*episkopé*) o Kościoły lokalne, z kolegium apostołów. Oni również tworzą kolegium ugruntowane przez Ducha w owym «raz na zawsze» grupy apostoelskiej, jedyne świadka wiary”. Zaś DV 49 jasno mówi, iż „przez swoje święcenia każdy biskup staje się następcą apostołów, niezależnie od tego, jaki jest Kościół, któremu przewodzi i niezależnie od tego, jakie są przywileje (*presbeia*) tego Kościoła pośród innych Kościołów”.

Teologowie katolicy i prawosławni zgodnie potwierdzają, iż pierwsze ślady kolegalności znajdujemy w Ewangeliach⁴⁵. Jezus podczas swego ziemskiego życia wybrał małą grupę Dwunastu uczniów i uczynił ją eschatologicznym symbolem nowego Izraela, to znaczy Kościoła, i świadkiem Jego zmartwychwstania⁴⁶. Kolegium Dwunastu Jezus powierzył zadanie nauczania, uświęcania i kierowania Kościołem. Stąd apostołowie nazywani są w Apokalipsie „kamieniami węgielnymi” Kościoła (Ap 21,14; Ef 2,20), podczas gdy Jezus jest jego fundamentem (1Kor 3,11; Ef 2,20). Wszyscy apostołowie otrzymali zadanie ewangelizowania. Z tego faktu teologowie prawosławni wyprowadzają naukę o jednakowym autorytecie każdego z Dwunastu⁴⁷, podczas gdy katolicy podkreślają wyjątkową rolę Piotra w pierwotnym Kościele jako głowy kolegium apostoelskiego⁴⁸.

⁴⁴ Termin „kolegium” pochodzi z prawa rzymskiego o zgromadzeniach. Pierwszym świadkiem użycia go w języku kościelnym jest św. Cyprian z Kartaginy (+ 258), który odnosi jurydycznie pojęte słowo „kolegium” do biskupów. Wychodzi on od roli św. Piotra (Mt 16,18) w jednoczeniu apostołów, by następnie przejść do omówienia posługi biskupa w Kościele. Por. A. de Halleux, *La collégialité dans L'Eglise ancienne*, „Revue théologique de Louvain” 24(1993), s. 434; H. J. Schultz, *Einheit und Gemeinschaft in der alten Kirche bis zum Ende der Väterzeit*, w: H. J. Schultz, Urban H., Wagner I. (red.), *Handbuch der Ökumenik*, Paderborn 1985, s. 92; N. Afanassieff, *Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII, le Pape de l'Amour*, „Irénikon” 4(1963), s. 449 nn.; J. M. R. Tillard, *Chiesa di Chiesa. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, s. 239 nn.

⁴⁵ Por. Maximos IV, *La collégialité épiscopale*, „Irénikon” 3(1963), s. 319.

⁴⁶ Por. G. Larentzakis, *Die dogmatische Begründung der Synodalität und der Gremialität*, w: *Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche*, Pro Oriente, Wien 1975, s. 65; T. Nikolaou, *Das Bischofsamt...*, art. cyt., s. 425; H. de Lubac, *Chiese locali e chiesa universale*, „Rivista del clero italiano” 53(1972), s. 28.

⁴⁷ Por. G. Larentzakis, *Die dogmatische Begründung...*, art. cyt., s. 65.

⁴⁸ Por. Maximos IV, *La collégialité épiscopale*, art. cyt., s. 319, który zaznacza, że Dwunastu nie tworzy jakiejś przypadkowej grupy, ale Kolegium z Piotrem jako przewodniczącym („Pośpieszył za Nim Szymon Piotr z towarzyszami” Mk 1,36;

Według Tillarda, można mówić o podwójnym wymiarze misji ewangelizacyjnej apostołów: indywidualnym i kolegalnym⁴⁹. Wymiar *indywidualny* jest charakterystyczny przede wszystkim dla św. Pawła, czasami także widoczny jest u św. Piotra, np. gdy podejmuje decyzję bez konsultacji z innymi apostołami, aby pójść do domu Korneliusza. Nowy Testament podkreśla też drugi wymiar – *kolegalny* – posługi Dwunastu jako świadków Zmartwychwstałego, jak również w sytuacjach, gdy należy zachować jedność (por. tzw. „sobór apostoelski”, Dz 15). Nowy Testament podkreśla jedność i komplementarność obu wymiarów posługi apostoelskiej, co znajduje swoje przedłużenie także w posługach kościelnych, ze względu na ich zakorzenienie w misji Dwunastu.

Podsumowując możemy stwierdzić, że dokumenty Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego ukazują nam wspólną dla obu Kościołów naukę o Kościele, który ma swoje źródło w Trójcy Świętej, a realizuje się „w” i „poprzez” sprawowanie Eucharystii w jedności z apostołami i z biskupami. Dokumenty Komisji ukazują także ścisły związek, jaki istnieje pomiędzy jednością biskupów w ramach kolegium, a jednością Kościołów lokalnych, których są pasterzami. Wschód i Zachód zgodnie potwierdzają również, że kolegalność wynika z potrójnego źródła: z kolegium apostoelskiego, święceń episkopatu i wspólnoty Kościołów lokalnych.

„Tymczasem Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni” Łk 9,32 i inne). W życiu pierwotnego Kościoła Piotr jawi się jako główny odpowiedzialny (i jednocześnie jako głowa Kolegium Apostołów) dzielący się z innymi swoją odpowiedzialnością.

⁴⁹ Por. J. M. R. Tillard, *Chiesa di Chiesa*, dz. cyt., s. 232-234.

KS. WŁADYSŁAW NOWICKI

TEOLOGIA ŚWIĘTOŚCI I TYPY ŚWIĘTOŚCI W ROSYJSKIM KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

Mimo podziału Kościoła na Wschodni i Zachodni w roku 1054 rozumienie świętości nie uległo zmianie. Równocześnie jest zrozumiałe, że w zależności od uwarunkowań historycznych, geograficznych i kulturowych, kształtują się w danym miejscu i czasie szczególne typy świętości, specyficzne dla nich. Istota pozostaje nie zmieniona: *święty* to człowiek, który zrealizował w swoim życiu ideał ewangeliczny i – na ile to możliwe – tu na ziemi złączył się z Chrystusem. Oczywiście, nie wszyscy święci są oficjalnie kanonizowani przez Kościół. Niemniej jednak, wszyscy święci danego kraju i okresu historycznego wycisnęli swój znak na świętości Kościoła powszechnego, a w sposób szczególny na Kościele lokalnym, w którym żyli.

W niniejszym artykule pragniemy przeanalizować *świętość rosyjską* w jej rozwoju historycznym i w jej fenomenologii religijnej. W *świętych rosyjskich* czcimy nie tylko niebieskich patronów Rusi. W ich życiu szukamy również wzorów do naśladowania. Ich ideał przez całe wieki był pokarmem dla życia ludu, od ich ognia cała Ruś zapalała swoje lampki¹. Jeżeli przekonanie, że ostatecznie kultura narodu określana jest przez religię nie jest błędne, to w *świętości rosyjskiej* znajdziemy klucz wyjaśniający wiele zjawisk, występujących w kulturze rosyjskiej. Chcąc zbadać charakter *świętości rosyjskiej* należy spojrzeć na nią przez pryzmat dziejów całego Kościoła powszechnego. Należy pamiętać o różnicach, ale także i o tym, co łączy Kościół Wschodni i Zachodni. Katolicyzm ze swoim specyfikowaniem wszystkich dziedzin życia duchowego wprost przykuwa uwagę do konkretnej osoby. W prawosławiu natomiast zauważa się raczej to, co wspólne, tradycyjne. Jednakże to, co *wspólne*, nie zostało dane w bezosobowych schematach, lecz w żywych osobach. Zachowały się świadectwa, że oblicza wielu świętych ruskich mają na ikonach charakter portretowy, chociaż nie w sensie portretu realistycznego. Stąd konieczność wyjątkowej uwagi i krytycyzmu

¹ Por. G. Fiodotow, *Święci Rusi*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 7-8.

w prowadzeniu badań nad tym zagadnieniem².

Kończąc to wprowadzenie, należy wspomnieć temat kanonizacji świętych rosyjskich. W literaturze rosyjskiej spotykamy dwa dobre opracowania: Wasilija Wasilijewa *Istoria kanonizacji russkich swjatykh* z 1893 r., i Jewgienija Gołubińskiego *Istoria kanonizacji swjatykh w russkoj Cerkwi* z 1903 r.³

1. Pojęcie Kanonizacji świętych

Kanonizacja jest ustanowieniem przez Kościół kultu świętego. Akt kanonizacji – niekiedy uroczysty, niekiedy milczący – nie oznacza określenia niebieskiej chwały świętego, ale zwrócony jest do Kościoła ziemskiego. Zezwala, i zarazem przyzywa, do czczenia osoby kanonizowanej w formach przyjętych przez liturgię. Kościół wie o istnieniu nieznanych świętych, których chwała nie została objawiona na ziemi. Kościół nigdy nie zabraniał osobistej modlitwy przez wstawiennictwo zmarłych sprawiedliwych ludzi, którzy nie zostali kanonizowani. W modlitwie żywych za zmarłych i w modlitwie do zmarłych, zakładającej wzajemne wstawiennictwo, wyraża się jedność Kościoła niebieskiego i ziemskiego, *obcowanie świętych*, o którym mówi Symbol Apostolski. Kanonizowani święci stanowią wyraźniej zarysowany *krag* w centrum Kościoła niebieskiego. W liturgii prawosławnej zasadnicza różnica między świętymi kanonizowanymi a innymi zmarłymi polega na tym, że ku świętości odprawia się *molebny*, natomiast nie odprawia się *panichid*. Do tego należy dodać wspomnienie ich imion w różnych momentach liturgii, a także ustanowienie świąt ku ich czci, połączone z ułożeniem osobnych oficjów zmiennych modlitw liturgicznych⁴.

Na Rusi, podobnie jak w całym chrześcijaństwie, kult ludowy zwykle (choć nie zawsze) poprzedza kanonizację kościelną. Ponadto ściśle określenie osób kanonizowanych przez Kościół rosyjski napotyka na duże trudności wynikające z faktu, że oprócz kanonizacji ogólnokościelnej znana jest także *kanonizacja lokalna*. Kanonizacja lokalna bywa diecezjalną lub jeszcze bardziej wąską, ograniczoną do jednego monasteru lub cerkwi, gdzie znajdują się relikwie świętego. Te ostatnie formy kanonizacji często zbliżają się do ludowych, gdyż niekiedy pojawiają się bez zgody władz kościelnych, ustają na pewien czas i znowu pojawiają się, przez co wywołują nierozwiązalne problemy. Wszystkie spisy, kalendarze i rejestry świętych rosyjskich, tak

² Por. tamże, s. 9-12.

³ Por. tamże, s. 13.

⁴ Por. tamże, s. 14.

prywatne jak i oficjalne, wykazują wiele sprzeczności niekiedy znaczących, jeśli idzie o liczbę kanonizowanych. Ostatnie synodalne wydanie *Wiernyj miesjacesłow russkich swjatykh* z 1903 r. wymienia 381 kanonizowanych świętych rosyjskich⁵. Mówiąc o akcie kanonizacyjnym należy pamiętać o regułach obowiązujących w przygotowaniu. W Kościele starożytnym każda diecezja prowadziła swoje własne spisy (dyptychy) męczenników i świętych. Kult niektórych z nich rozprzestrzenił się na całe chrześcijaństwo. Później procesy kanonizacyjne uległy centralizacji – na Zachodzie w Rzymie, a na Wschodzie w Konstantynopolu. Na Rusi metropolici kijowscy i moskiewscy zachowali prawo dokonywania uroczystych kanonizacji. Niewątpliwie często miały miejsce kanonizacje lokalne, dokonywane przez biskupów diecezjalnych. Od czasów metropolity Makarego (1542-1563) zarówno kanonizacja świętych czczonych w całym Kościele ruskim, jak i lokalnie, dokonywana była przez Sobór metropolity, a następnie patriarchy moskiewskiego⁶.

Czasy metropolity Makarego – młodość Iwana Groźnego – wprowadzają zasadnicze zmiany w dziejach Kanonizacji na Rusi. Zjednoczenie całej Rusi pod berłem książąt moskiewskich, koronacja Iwana IV, czyli wejście tego władcy w dziedziczenie władzy prawosławnych imperatorów, poszerzyło świadomość narodowo-kościelną. Budzenie się świadomości imperialnej Rosji i nawiązywanie do tradycji bizantyjskich wymuszało wprost potrzebę ukazywania świętości i wielkiego powołania ziemi ruskiej, czego wyrazem stali się jej święci. Stąd wynikała potrzeba nowych kanonizacji i bardziej uroczystego wysławiania dawnych świętych. Po soborach Kościoła moskiewskiego z lat 1547-1549 ilość świętych rosyjskich prawie podwoiła się. We wszystkich diecezjach nakazano przeprowadzenie poszukiwań nowych cudotwórców. W otoczeniu metropolity i w diecezjach pracowała cała szkoła hagiografów, która pośpiesznie układała żywoty świętych i przeredagowywała stare żywoty w duchu nowego, uroczystego stylu literackiego, odpowiadającego smakowi epoki. *Czetji-Minieji* metropolity Makarego i jego sobory kanonizacyjne stanowią dwie strony tego samego ruchu narodowo-kościelnego⁷.

Soborowa, a od XVII w. patriarsza, władza zachowała prawo dokonywania kanonizacji do czasów Świętobliwego Synodu, który od XVIII w. stał się jedyną instancją kanonizacyjną. Prawodawstwo Piotra Wielkiego (Reglament Duchowy) odnosiło się bardziej niż chłodno do nowych kanonizacji, chociaż sam Piotr Wielki doprowadził do kanonizacji św. Wasjana i św. Jony na znak wdzięczności za uratowanie życia podczas burzy na Morzu

⁵ Por. tamże, s. 15.

⁶ Por. tamże, s. 16.

⁷ Por. tamże, s. 17.

Białym. Dwa ostatnie wieki rządów Świętobliwego Synodu charakteryzuje niezwykle mała ilość dokonywanych kanonizacji. Do momentu wstąpienia na tron Mikołaja II kanonizowano tylko czterech świętych. Dopiero za rządów Mikołaja II, z powodu jego osobistej pobożności, kanonizacje następowały jedna po drugiej – siedem kanonizacji podczas jednego panowania. W chwili obecnej kanonizacja w rosyjskim Kościele prawosławnym dokonuje się z błogosławieństwem Patriarchy. Bez tego aktu nie można włączyć imiennie współczesnych męczenników i wyznawców wiary do grupy świętych. Niedopuszczalne jest też bez błogosławieństwa Patriarchy przedstawiać na ikonach świętych, którzy nie zostali kanonizowani decyzją Soborów i nie otrzymali Patriarszego błogosławieństwa⁸. Podstawowym warunkiem potwierdzenia przez Kościół świętości danej osoby są czyny mówiące o autentycznej świętości *Pokutnika Pańskiego /kandydata do kanonizacji/*.

Świadectwem takiej świętości mogło być:

1. Wiara Kościoła w świętość osławionych pokutników – ludzi, którzy służyli Bogu, przyjsciu na ziemię Syna Bożego i przepowiedniom Świętej Ewangelii. Na podstawie takiej wiary potwierdzono świętość proroków, apostołów.
2. Męczeńska śmierć za Chrystusa lub cierpienie za wiarę Chrystusową – tak kanonizowano męczenników i wyznawców wiary.
3. Cuda czynione przez świętych poprzez ich modlitwy lub szczątki (relikwie).
4. Wysokie stanowisko duchowe i prawa *oświeciciela* ludu.
5. Ogromne zasługi dla Kościoła i ludu Bożego – na tej podstawie dokonywano kanonizacji cesarzy, carów, książąt i równych Apostołom.
6. Aktywne życie społeczne, sprawiedliwe i święte, nie zawsze poparte cudami – w ten sposób kanonizowano *ślubnych księży*, księżne i niektórych błogosławionych.
7. Nierzadko świadectwem świętości sprawiedliwego była wielka cześć narodu wobec niego, nawet za jego życia. Po śmierci *pokutnika* czcący go chrześcijanie organizowali dla niego nabożeństwo, pisali ikony i spisywali żywot. U podstaw takiej czci leży również przekonanie o nadprzyrodzonej pomocy przez wstawiennictwo zmarłego. Jednak, z powodu braku zapisów o takich cudach, Kościół mógł kanonizować sprawiedliwego jedynie na podstawie ogromnej czci ludzi wobec niego⁹.

W XVII w., według świadectwa Patriarchy Nektariusza, trzy rzeczy były przyczyną prawdziwej świętości w ludziach:

⁸ Por. Komisja Najświętszego Synodu Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi do Kanonizacji Świętych, *Kanonizacja świętych w XX wieku*, Moskwa 1999, s. 11.

⁹ Por. tamże, s. 88.

- 1) Nieskazitelna ortodoksja;
- 2) Czyny wszystkich działaczy, którzy strzegli wiary nawet do przelewu krwi;
- 3) Potwierdzenie przez Boga nadprzyrodzonych znamion i cudów.

Ogólnie rzecz biorąc, podstawy do kanonizacji świętych w historii Kościoła w różnych epokach historycznych nie były jednoznaczne. Jedno pozostało niezmiennie: każda kanonizacja jest objawem świętości Boga i zawsze dokonuje się z błogosławieństwem i wyrazem woli Kościoła¹⁰.

Określone znaczenie w kwestii kanonizacji miały szczątki. Według nauki rosyjskiego Kościoła prawosławnego, szczątkami są zarówno te zachowane w całości (nie poddane rozkładowi), jak i osobne części ciał – osławionych przez Boga – sprawiedliwych¹¹. Samo nazwanie ich szczątkami w języku staro-cerkiewno-słowiańskim oznacza moc, siłę, tzn. jakieś cudowne, nadprzyrodzone ich działanie, co było świadectwem ich udziału w Bożej łasce. Cuda lub cudowne objawienie za sprawą szczątków uznawane często było w rosyjskim Kościele prawosławnym za początek kanonizacji świętego. Jednak szczątki świętych nierzadko niszczyły się już po kanonizacji, z czego można było wnioskować, że ilość świętych resztek była jedynie jednym z możliwych warunków kanonizacji świętego¹².

Tak pokrótce przedstawia się zagadnienie *kanonizacji* w rosyjskim Kościele prawosławnym. Przyjrzyjmy się teraz typom świętych, którzy są czczeni w tymże Kościele.

2. Typy świętych

Spisy świętych w starożytnym Kościele składały się ze starotestamentowych patriarchów i proroków, nowotestamentowych apostołów i uczniów apostołskich, a także cierpiących za Chrystusa świadków – męczenników. Wszystkich ich można przyporządkować do jednej z kategorii chrześcijańskich świętych¹³.

Do spisu tej kategorii należy również przyporządkować *ofiarników* – pierwszych hierarchów Kościoła, którzy po śmierci byli zaliczani do dyptychów świętych z powodu swojej hierarchicznej funkcji. Z 74 arcybiskupów konstantynopolińskich nie zaliczono do świętych tylko 18 heretyków. W Kościele rzymskim sytuacja była analogiczna: ponad 30 pierwszych papieży zaliczono do grona świętych dlatego, że wszyscy zmarli śmiercią męczeńską.

¹⁰ Por. tamże, s. 89.

¹¹ Por. tamże, s. 90.

¹² Por. tamże, s. 91.

¹³ Por. tamże, s. 35.

Z kolei, do lokalnie czczonych papieży zaliczono 26 – wszyscy oni piastowali urząd jeden po drugim od 296 do 526 roku¹⁴. Identycznie przedstawiała się sprawa i w innych Kościołach lokalnych.

Do drugiej kategorii świętych w Kościele prawosławnym należeli *blagosławieni* z powodu swojego czynu pustelnicy, asceci-anachoreci, rozpowszechnieni w dużej liczbie w pustyniach Egiptu i Palestyny od końca czwartego wieku. Początkowo część tych bardziej znanych *blagosławionych* ograniczała się do poszczególnych diecezji. Później, od chwili brania przez mnichów-pokutników udziału w soborach powszechnych, cześć ich stała się bardziej rozpowszechniona. W rzeczy samej stworzono spisy *blagosławionych* zarówno lokalnych, jak i ogólnokościelnych.

Do tej kategorii chrześcijańskich świętych należy również zaliczyć *wyznawców wiary* – ludzi, którzy dla Chrystusa cierpieli prześladowania, tortury, uwięzienie lub zesłanie, ale którzy nie zakończyli swojego życia śmiercią męczeńską, umarli bowiem w sposób naturalny. W skład tej grupy wchodzi prześladowani przez pogan (do edyktu mediolańskiego z 313 r.), jak również święci prześladowani za ortodoksję przez heretyków i odszczepieńców w czasach późniejszych (na przykład Maksym Wyznawca zmarły w 662 r.)¹⁵.

Kolejną kategorię świętych starożytnego Kościoła tworzą carowie – cesarze i książęta, którzy wstawili się zasługami dla Kościoła i otrzymali miano *świętych słubnych* (cesarzowa Teodora, Pulcheria, Teofania, księżna Sosipatra Anfuza). Jeżeli służba tych świętych miała miejsce podczas rozszerzania się, czy wzmocnienia chrześcijaństwa, to nazywa się ich *równymi Apostołom*. W starożytnym Kościele takimi byli Konstantyn i Helena, Tekla i Anna, zaś w rosyjskim Kościele – książę Włodzimierz, księżna Olga, święci bracia Cyryl i Metody i inni¹⁶.

Począwszy od IV w., w środowisku klasztornym Kościoła aleksandryjskiego pojawia się jeszcze jeden rodzaj świętości – *obląkanie* (*dziwactwo, nawiedzenie*), w języku rosyjskim *jurodiwi* – *szaleni dla Chrystusa*¹⁷. Podstawą dla pojawienia się tego rodzaju świętości były słowa apostoła Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: *my głupi dla Chrystusa* (4,10). Zewnętrzne pozory szaleństwa nie są najważniejszym fundamentem duchowym tych ludzi. Jest nim raczej żarliwe pragnienie wolności ducha. Kiedy prawa pisane dominowały w społeczeństwie eklezjalno-państwowym, kiedy wszystko, co Bóg miał powiedzieć duszy, było jakby monopolem władzy zewnętrznej, znajdowali się tacy, którzy – mniej lub bardziej świadomie – zdali sobie sprawę,

¹⁴ Por. tamże, s. 36.

¹⁵ Por. tamże, s. 37.

¹⁶ Por. tamże, s. 38.

¹⁷ Por. T. Spidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. I. Demborska, Kraków 1996, s. 132.

że najważniejszą podstawą prawdziwie dobrego działania jest wolna wola. Według nich, w sercu człowieka słyhać głos sumienia i to on właśnie przynosi objawienie. Prawa zewnętrzne są dane po to, aby uleczyć z zamroczenia spowodowanego przez grzech. Ale serce naprawdę czyste nie potrzebuje żadnego prawa pisanego. Nawet jeśli tkwi w tym poważne niebezpieczeństwo wypaczeń, zasada jest zupełnie zrozumiała w społeczeństwie, w którym pod szyldem praw boskich popełnia się wiele niesprawiedliwości. Kiedy pewien *jurodiwy* z Moskwy spławał za bardzo szanowanym mieszczaninem, a pochyłał się aż do ziemi przed bandytą prowadzonym na śmierć, nie mógł w sposób bardziej spektakularny wyrazić swej opinii¹⁸. *Jurodiwi* obnażali bezlitośnie całą obłudę ludzi uważanych za uczciwych. Nie stanowili tu wyjątku mnisi ani osoby duchowne, przede wszystkim z powodu swego przywiązania do dóbr tego świata oraz wrażliwości na zaszczyty i objawy czci. *Jurodiwi* pragnie im przypomnieć, że ideałem osób duchownych powinna być doskonała *apatheia*, nietroszczenie się o to wszystko, czego szuka i co szanuje świat. W każdej społeczności ceni się wiedzę i erudycję, a w społeczności eklezjalnej szczególnie ceniona jest znajomość ksiąg świętych. Wiadomo jednak, że dawni mnisi chlubili się swą niewiedzą i niezajomością ksiąg¹⁹. Święty abba Antoni miał ponoć powiedzieć: *Kto ma zdrowy rozsądek, nie potrzebuje ksiąg*²⁰.

Jurodiwi, którzy programowo chcieli podążać za wewnętrznym głosem czystego sumienia, odrzucali wszelkie inne pouczenia. Na dowód zaś, że jest to właściwa droga, Bóg nagradzał ich wyrzeczenie się mądrości świata wyższą wiedzą, wlaną do serca. Czyta się często o ich prorocत्वach. Przepowiadali oni zdarzenie bliskie lub odległe w czasie i zazwyczaj czytali w sercach innych ludzi. Ich apostołat opiera się na tej właśnie wewnętrznej znajomości łaski, która w tajemniczy sposób oddziałuje na dusze. *Jurodiwy*, który znał – dzięki nadprzyrodzonemu jasnovidzeniu – oddziaływanie aniołów i złych duchów na świat, czuł się w obowiązku zwalczać moce diabelskie wszędzie, gdzie nadarzała się sposobność. Diabły odkrywano wszędzie: w cerkwiach, w celach mnichów, u osób najbardziej poważnych. *Blagosławiony* Wasyl, patron Moskwy, zniszczył ku wielkiemu zgorszeniu otaczany czcią obraz Bogurodzicy, ponieważ dojrzał na nim z boku małą postać szatana. Ponieważ diabeł ukrywa się najchętniej w sercach ludzkich, apostołstwo *jurodiwych* polegało właściwie na odważnym, publicznym ujawnieniu prawdy osobom wpływowym. Stąd właśnie bierze się wielka popularność tych apostołów wśród prostego ludu. I wydaje się, że możni bali się bardziej tych *głupich* niż dostojników Kościoła. Iwan Groźny rozkazał udusić metropolitę Filipa za

¹⁸ Por. tamże, s. 135.

¹⁹ Na przykład św. Maksym Wyznawca, P991, 593C, 229B, 133B.

²⁰ Por. *Vitae patrum*, PL 73, s. 158.

śmiałe słowa, ale gdy został upomniany przez jednego *jurodiwego*, wymamrotał podobno zmieszany: *Módl się za mnie*²¹. Z pełnego wykazu kilkudziesięciu nawiedzonych – *jurodiwych* – czczonych przez Kościół prawosławny, tylko sześciu pojawiło się na chrześcijańskim Wschodzie jeszcze przed chrztem Rusi²². Mówi się często, że stajemy wobec *nowego rodzaju świętości, typowo rosyjskiego*, różnego od świętości męczenników, w których obfitował Kościół grecki i rzymski. W obrębie orszaku świętych pozostaje grupa tych, którzy swą śmiercią dla Chrystusa i Kościoła dali świadectwo wierze. Trzeba przyznać, że kiedy Ruś otrzymała w X wieku chrzest, historyczne okoliczności nie mogły dostarczać wierzącym w Chrystusa zbyt wielu okazji do gwałtownej śmierci z powodu wyznawanej przez nich wiary²³. Rzeczywiście religia pogańska u Słowian nie miała dostatecznej organizacji, aby stawić gwałtowny opór myśli chrześcijańskiej. Zresztą, taki opór byłby anachronizmem w europejskim kontekście kulturowo-politycznym tamtej epoki²⁴. Nawet okres niewoli mongolskiej nie przyniósł posiewu krwi męczeńskiej, ponieważ to Mongołowie wzięli w obronę Kościół prawosławny.

3. Teologia świętości

Chcąc zrozumieć teologię świętości w rosyjskim Kościele prawosławnym trzeba dokładnie przyjrzeć się, kim jest człowiek w eklezjalnej myśli *rosyjskiej*²⁵. Kościół rosyjski czcił świętych pierwszych wieków, czcił przypadki męczeństwa w swojej historii, ale nie widział potrzeby tworzenia rozważań teologicznych na ten temat.

Na Zachodzie, teologia scholastyczna starała się odróżnić w osobie to, co *ludzkie*, od tego, co *boskie*, *przyrodzone* od *nadprzyrodzonego*. Wyznawcy prawosławia natomiast przyswoili sobie i rozwijali pojęcie *przebóstwienia* i *uduchowienia* człowieka, odziedziczone po Ojcach greckich²⁶. Słowo *przebóstwienie* (*obożenije*, *obożanije*) występuje w literaturze, mimo wszystko, raczej rzadko. Typowym terminem rosyjskim jest *богочеловечество* (*bogoczłowieczeństwo*). Słowo to lepiej wyraża chrystologiczny charakter tej tajemnicy i zarazem jej aspekt dynamiczny (*synergeia*), a termin ten wskazuje na współpracę Bożo-ludzką. W myśl idei *bogoczłowieczeństwa*,

²¹ Por. T. Spidlik, *Wielcy mistycy...*, dz. cyt., s. 13.

²² Por. *Kanonizacja świętych...*, dz. cyt., s. 39-40.

²³ Por. T. Spidlik, *Wielcy mistycy...*, dz. cyt., s. 13.

²⁴ Por. tamże, s. 14.

²⁵ Por. Т. Буткевич, *Исторический очерк апологетического богославия*, Харьков 1899.

²⁶ Por. T. Spidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Demska, Warszawa 2000, s. 43.

chrześcijaństwo jest nie tylko wiarą w Boga, lecz również wiarą w człowieka, w możliwość realizacji bóstwa w człowieku. Można zauważyć w historii, że *wszystkie herezje występują w jakiejś mierze przeciwko tej prawdzie: albo pomniejszają boskość, albo człowieczeństwo*²⁷. Zgorszenie chrześcijaństwa historycznego wynika z niedoskonałości przebóstwienia człowieka. Królewska droga naszego przebóstwienia wyraża się w tradycyjnych formułach, które streszczają się w dwóch relacjach: zstępującej i wstępującej. Ojciec bowiem stwarza nas przez Syna i uświęca w Duchu, i właśnie w Duchu podążamy przez Syna do Ojca²⁸. Duch Święty nie wyzwala człowieka, lecz daje mu dostęp do odnawiającego i Boskiego dzieła Chrystusa, które dokonało się raz dla wszystkich. Poprzez Ducha Świętego Chrystus zstępuje do Kościoła i pozostaje w nim po wszystkie czasy jako jego Głowa.

Bóg stworzył człowieka *na swój obraz* (Rdz 1,27). To nauczanie biblijne od zawsze było niezmiennym elementem hebrajskiej i chrześcijańskiej antropologii²⁹. Ów *obraz* nie jest ograniczony jedynie do zewnętrznego wyglądu, ani też nie oddaje go w pełni jeden szczegółowy aspekt natury człowieka, lecz wyraża się i objawia – tak jak w pryzmacie – poprzez całe istnienie człowieka. Dusza ludzka, według tradycji prawosławnej, nie jest uwięziona w ciele i nie dąży do uwolnienia, jak nauczali platonicy³⁰. Prawdą jest coś zupełnie przeciwnego: jej więź z ciałem jest harmonijna, dlatego też nigdy nie pragnie go opuścić, ani też tego nie czyni, zanim choroba – czy jakieś inne zewnętrzne siły – nie zmuszą jej do tego. Ze względu na miłującą relację duszy do ciała, to, co jest *na obraz* pozostaje dynamicznie związane z całym człowiekiem, jednakże bez pomieszenia fizycznych i duchowych elementów. Cały zmysłowy świat został stworzony dla człowieka. Z tego właśnie powodu człowiek został stworzony ostatni ze wszystkich, jako epilog dzieła stworzenia. Jest on zwieńczeniem wszystkich stworzeń Bożych i ozdobą nie tylko widzialnego, lecz także niewidzialnego świata³¹.

Wolna wola to wielki przywilej człowieka, ukształtowanego na obraz Boga. Miała ona istotne znaczenie przed upadkiem. Realizacja planu Bożego w stosunku do człowieka wciąż od niej zależy, nawet po przyjściu Chrystusa i wypełnieniu misji odnowienia. Zatem człowiek ma swe źródło w Bogu, a jego istnienie odzwierciedla Boga. Posiada życie dzięki dobroci i opatrności Stwórcy, którego kierownictwo i opieka uzdalniają człowieka do wypełnienia najwyższego powołania. Bez Boga istnienie człowieka pozbawione jest

²⁷ Por. В. Соловёв, *Оправдание добра III*, X, 10 [w:] Сочинения VIII, s. 478.

²⁸ Por. T. Spidlik, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., s. 47.

²⁹ Por. G.J. Montzaridis *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1977, s. 23.

³⁰ Por. tamże, s. 26.

³¹ Por. tamże, s. 27.

jakiegokolwiek znaczenia. Sens życia i cel istnienia można odnaleźć tylko poprzez zachowanie bliskości z Bogiem i Jego łaską. Człowiek nie jest najwyższym władcą na ziemi, ani nie nadaje osobiście znaczenia swemu istnieniu: nadał mu je Bóg, stwarzając na swój obraz i obdarzając mocą indywidualnego rozwoju i doskonalenia. Od momentu stworzenia człowiek usiłuje się przybliżyć do swego archetypu – Boga i osiągnąć przebóstwienie³². Dążenie człowieka od *obrazu* do archetypu wyjaśniają na ogół Ojcowie, posługując się wyrażeniem z Pisma Świętego: *na Jego podobieństwo*.

Według Księgi Rodzaju, kiedy Bóg zapragnął stworzyć człowieka, wówczas powiedział: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam* (Rdz 1,26). Słowo *podobieństwo*, w znaczeniu użytym w Septuagincie, wyraża coś dynamicznego i jeszcze nie zrealizowanego, natomiast słowo *obraz* oznacza stan zrealizowany, co w naszym kontekście stanowi punkt wyjścia na drodze zdobywania *podobieństwa*.

To, co jest *na obraz* stanowi powszechną własność wszystkich ludzi – stwierdza Montzaridis – natomiast to, co jest *na podobieństwo*, jest czymś tylko potencjalnym. Podobieństwo do Boga, chociaż stanowi cel istnienia człowieka, to jednak nie zostało mu narzucone, lecz pozostawione jego wolnej woli. Dzięki wolnemu poddaniu się woli Boga i stałemu prowadzeniu przez Jego łaskę, człowiek może udoskonalać i rozwijać dar *obrazu*, czyniąc go własnością indywidualną, pewną i dynamiczną, a przez to stawać się podobny Bogu³³. Ale prawdą też jest, że człowiek ma moc zlekceważenia Boga i Jego woli oraz udaremnienia celu stworzenia, chociaż czyniąc to traci sens istnienia. Dokonał tego Adam, gdy usłuchał Złego. Oderwał się od łaski Boga, pozbawił się Boskiego blasku, w który został wspaniale przybrany jeszcze przed swoim czynem, a ponadto zniszczył *podobieństwo, które pielęgnował w świetle łaski Bożej*. Prawdziwe życie człowieka wypływa z uczestnictwa w życiu Boga i ze wspólnoty z Nim.

W momencie stworzenia, człowiek otrzymał od Boga nieśmiertelną duszę, która nie ulega zniszczeniu razem z ciałem, lecz żyje wiecznie. To właśnie odpowiedzialność, którą nakłada na człowieka jego nieśmiertelność, usprawiedliwia i czyni zrozumiałą karę wieczną, wymierzoną grzesznikom³⁴.

Dusza człowieka pozostaje nieśmiertelna nawet po odłączeniu się człowieka od Boga, co jest największą i najstraszniejszą śmiercią. W ten sposób człowiek, który opuścił Boga, przedstawia sobą paradoks: posiada duszę, która umarła, chociaż ze swej strony jest nieśmiertelna. To właśnie śmierć duszy konstituuje śmierć w ścisłym sensie. Bóg jest życiem, a odejście

³² Por. tamże, s. 28.

³³ Por. G.J. Montzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 29.

³⁴ Por. tamże, s. 30.

od życia oznacza śmierć. Nie jest On źródłem śmierci ani duszy, ani ciała. Zatem śmierć jest owocem grzechu i istnieje w świecie pomimo woli Boga³⁵. Dla tych, którzy znajdują się w stanie śmierci duchowej, śmierć ciała jest łaskawym ustępstwem ze strony Boga, gdyż dzięki niej przerwana zostaje ciągłość grzechu i diabeł nie panuje wiecznie. Śmierć sprawia, że zakończenie dziejów jest już obecne w świecie. Nastąpi ostatecznie wraz z ponownym przyjściem Chrystusa. Człowiek, który wytrwa w grzechu, zostanie posłany w ogień wieczny bez doświadczenia czasowych korzyści śmierci fizycznej. Natomiast człowiek, który powróci do Boga posiadzie życie wieczne, osiągnie niezniszczalność i przebóstwienie³⁶.

Chociaż człowiek odsunął się od Boga, to jednak Bóg nie przestał troszczyć się i pragnąć jego zbawienia. W pierwszym rzędzie dał człowiekowi zmysłowy świat, który, będąc odbiciem świata pozaziemskiego, podnosi go do Stwórcy. Innym sposobem, dzięki któremu Bóg powstrzymał człowieka przed całkowitym upadkiem i przygotował go do odnowienia w Chrystusie, było wrodzone prawo moralne. Tradycja prawosławna nazwała je nieomylnym sędzią rzeczy i niezawodnym nauczycielem³⁷. W wybranym przez siebie czasie Bóg powołał wybranych ludzi po to, by przygotować świat na objawienie w Chrystusie. Ustanowił wśród nich proroków i nauczycieli oraz sprawił wiele cudownych znaków. Dał też ludziom *pisane prawo, by wspierało prawo zapisane w naszej naturze rozumnej i naukę płynącą z naturalnego świata*³⁸. Ukazał jednak w pełni swoją miłość, gdy posłał na świat swego Jednorodzonego Syna. Konsekwencją unii hipostatycznej (pomiędzy dwiema naturami) w Chrystusie było przebóstwienie natury ludzkiej, którą przyjął Chrystus. *Logos stał się ciałem, a ciało stało się Logosem, nie zatracając jednak swojej właściwej natury*³⁹. Dzięki przebóstwieniu ludzkiej natury Chrystusa, pierwociny naszej substancji zostały przebóstwione i został stworzony *nowy korzeń*, zdolny do przekazania życia pędem. Przebóstwiana ludzka natura Chrystusa, posiadając pełnię łaski Bożej, udziela jej ludziom⁴⁰.

Odnowienie człowieka w Chrystusie nie polega na ponownym skierowaniu go do nieba. Bóg w swej mądrości przemienił egoistyczne odstępstwo Adama w możliwość jego rozwoju: *Bóg w swej mądrości i potędze wiedział, jak przemienić upadłych, wiodąc od egoistycznego odstępstwa ku dobremu celom*⁴¹. Przyjęcie ludzkiej natury z łona Dziewicy przez Logos Boga

³⁵ Por. tamże, s. 31.

³⁶ Por. tamże, s. 32.

³⁷ Por. tamże, s. 33.

³⁸ Por. Grzegorz Palemas, *Homilie 3*, PG

³⁹ Por. Grzegorz Palemas, *Homilie na uroczystość Przemienienia Pańskiego 2*, PG 96, s. 548

⁴⁰ Por. G.J. Montzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹ Por. tamże, s. 37.

jest podstawą i punktem wyjścia Jego Wcielenia oraz przeobstwienia człowieka. Ich wypełnienia należy szukać w śmierci i Zmartwychwstaniu. Najcięższa walka przeciwko diabłu została stoczona na krzyżu i dzięki niej został pokonany grzech. Uwielbienie ludzkiej natury Chrystusa dokonało się poprzez Zmartwychwstanie. Natomiast Wniebowstąpienie Chrystusa, będące koroną ekonomii Bożego zbawienia, doprowadza naturę człowieka do chwały Ojca⁴².

Nowy stan rzeczy objawił się po raz pierwszy w osobie Maryi Dziewicy. Ona właśnie, *stojąc na granicy natury stworzonej i niestworzonej*, jako pierwsza zrealizowała w swoim życiu fakt ludzkiego przeobstwienia, dlatego też przedstawia wzór i prototyp człowieka, ukierunkowanego na Boga⁴³. Wskazanie człowiekowi kierunku ku Ojcu, ku przeobstwieniu, jest wspólnym dziełem Trójcy, dokonany z miłości Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Przeobstwienie człowieka nie byłoby możliwe nie tylko wówczas, gdyby Syn był bytem stworzonym, lecz również wtedy, gdyby to samo było prawdą w odniesieniu do Ducha Świętego⁴⁴.

Proces przeobstwienia człowieka rozpoczyna się w tym życiu⁴⁵. Samo przeobstwienie staje się doskonałe i nieodwracalne w wieku przyszłym. Pełne i ostateczne objawienie prawdziwej wspólnoty Boga z ludźmi, rozpoczęte tutaj i teraz, zostanie dopełnione przez ich zmartwychwstanie w chwale i wstąpienie do niebios. Zmartwychwstanie wierzących, związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa, prowadzi do ich ostatecznego usynowienia przez Boga i przeobstwienia. Podobnie jak Chrystus powstał z martwych i kroczył do chwały Ojca, tak człowiek wierzący zmartwychwstanie z Nim w Chwale i otrzyma przywilej widzenia Go *twarzą w twarz*⁴⁶. Święci, uczestnicząc w łasce Boga i stając się dzięki wspólnocie z Bogiem coraz bardziej zdolnymi do przyjęcia Boskiego blasku, otrzymują wielkość łask od Boga, który jest nieskończonym i niewyczerpalnym źródłem⁴⁷.

W tym momencie dotykamy pojęcia *świętości*. W Starym Testamencie słowo *świętość* związane jest z semickim rdzeniem *Kadosz* (KDSH – *świętość, kapłaństwo*). Pochodzące od tego rdzenia słowa, są spotykane w języku ksiąg Starego Testamentu 830 razy, a spośród nich, około 350 razy w Pięcioksięgu. Aramejskie *Kadysz* (*Kaddish* – *święty*) spotyka się 13 razy w Księdze Daniela. Słowa *Kadesz* i *Kadesza* prawie zawsze kojarzą się z językową praktyką religijną. *Kaddish* w niektórych miejscach używany jest w odniesieniu do bogów. W pozostałych przypadkach (w większości) biblijne słowa z tym

rdzeniem odnoszą się do Jahwe, bądź ludzi i rzeczy z Nim związanych. Słowem, przymiotnik *święty* w Starym Testamencie zawsze jest terminem religijnym, który w odniesieniu do bóstwa jest równoznaczny z pojęciem *boski*.

W Nowym Testamencie ekwiwalentami semickiego *kadesz* są greckie słowa: *osiotys* (Łk 1,75; Ef 4,24), *agiótyś* (Hbr 12,10), *agiosini* (Rz 1,4; 2 Kor 7,1) i *agismos* (1 Tm 2,15; Hbr 12,14). Razem z tym, najbardziej charakterystyczne dla przekazania tych pojęć są takie terminy, jak przymiotnik *agiaz* (około 230 razy) i czasownik *agiazo* (27 razy). Terminy te oznaczają przede wszystkim nową jakość życia, daną przez Boga poprzez odkupienie w Chrystusie, a także związane z tym odkupieniem, moralne i religijne potrzeby.

Szczególną uwagę należy poświęcić trzem momentom:

1. Termin *święty* w nowym Testamencie odpowiada bezpośrednio Bogu (Łk 1,49; J 17,11; 1 P 1,15)
2. Słowo to odnosi się do Chrystusa (*Święty Boży*) Mk 1,24; Łk 1,35; 4,34; Dz 3,14; Hbr 7,26)
3. Bardzo często odnosi się do chrześcijan, szczególnie w Listach św. Pawła. Chrześcijan nazywa się *świętymi* – *agii*. To wyrażenie, pochodzące ze Starego Testamentu, oznacza *wydzielony na nabożeństwo i wystawianie Boga*. Odnosi się ono do tych ludzi, którzy zostali świętymi, dzięki zbawiennemu działaniu Boga w Chrystusie oraz wezwani do prowadzenia prawego i czystego życia, przykładowo w 1 Kor: *do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wespół ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana Naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego Pana* (1 Kor 1,2).

Świętość jest cechą wyróżniającą Boga. Już samo Imię Jego jest święte (Ps 32,21). To twierdzenie wyraża się w samym języku biblijnym, w którym nie ma przymiotnika *boski*. Został on zastąpiony synonimami typu: Jahwe i Święty (Ps 70,22; Iz 5,24). W ten sposób poprzez Jego świętość – *kadesz* – oddzielnie, pokazuje się jego wyjątkowość, aby ludzie uznali Go za jedyne, prawdziwego Boga. Dlatego dla ludzi poręczeniem zbawienia jest świętość samego Boga. Biblia niejednokrotnie powtarza, że *Pan Bóg twój, Święty Izraela jest twoim Zbawicielem* (Iz 43,3; 62,12), *Odkupiciel nasz – Bóg, a Jego Imię Jahwe Zastępów, Święty Izraela* (Iz 47,4). Tak rodzi się więc pomiędzy zbawieniem a świętością w Starym Testamencie⁴⁸.

Bóg ostrzega, żeby Jego święte Imię nie zostało zbeszczeszczone (Kpł 22,32), dlatego dokładnie ustala szczegóły składania ofiar, nabożeństw, niezbędnych dla zachowania czystości – świętości kultu. Co więcej, On sam niejednokrotnie ostrzega, że tylko prawidłowo odprawione nabożeństwo niesie

⁴² Por. tamże, s. 39.

⁴³ Por. Grzegorz Palemas, *Homilie* 53, 23, Oikomonos, s. 159.

⁴⁴ Por. G.J. Montzaridis, *Przeobstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁵ Por. J. Serr, O. Clement, *Modlitwa serca*, Lublin 1993, s. 35.

⁴⁶ Por. tamże, s. 121.

⁴⁷ Por. tamże, s. 129.

⁴⁸ Por. P. J. Achtemeier, *Świętość w: Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 1227-1228.

chwałę Bożą (Kpł 9,6-23; 1 Krl 2,17; 3,11). W ten sposób ustanowiony przez Jahwe kult zmusza człowieka do przestrzegania danego przez Boga Prawa (Kpł 22,31). Ustanawiając kult, Bóg wydziela dla siebie miejsce (ziemia, przybytek, świątynia), wybiera sobie formę (kapłani, lewici), przedmioty (ofiary, ubiory) i czas (dzień szabat, lata jubileuszowe, święta). Wszystko to jest wydzielone, wybrane przez Boga, uświęcone. Jednak ich świętość jest innego rodzaju niż Boża, ponieważ bezkresna odległość oddziela ich świętość od Świętości Bożej (Hi 15,15). Oni są jedynie uświęceni za przyzwoleniem Bożym, według Jego prawa.

Jednak, ostatecznie tylko jeden Bóg daje człowiekowi czystość – poprzez krew ofiarną (Kpł 17,11) i oczyszczając jego serce (Ps 50). Przy tym należy pamiętać, że nie wystarczy spełnienie zewnętrznych zaleceń i nie wystarczy przynoszenie ofiar, ponieważ dla świętości niezbędna jest jeszcze prawda, posłuszeństwo i miłość (Iz 1,10-20). A łaska – to Bóg, świętość – to Bóg, ponieważ *Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga, nie zaś całopaleń* (Oz 6,6).

W Nowym Testamencie *świętość Chrystusa* tożsama jest ze *świętością Boga*, którego Jezus nazywa wprost Ojcem (J 10, 30; 14,8-11; 17,11). Świętość i miłość Chrystusa są niepojęte. Siłą swojej miłości Chrystus tak kocha swoich, że ofiarując siebie za nich, prowadzi ich ku swojej chwale: *A za nich Ja poświęcam samego siebie w ofierze, aby i oni byli uświęceni w prawdzie* (J 17,19). W odróżnieniu od ofiar i kultu w Starym Testamencie, oczyszczających zewnętrznie (Hbr 9,11-14; 10,1-10), ofiara Chrystusa uświęca Kościół wiernych *prawdą* (1 J 2,20), autentycznie dokonując tego poprzez *namaszczenie od Świętego* (1 J 2,20). Odtąd są oni *uświęceni w Chrystusie* (1 Kor 1,2) i *ochrzczeni przez Ducha Świętego* (Łk 3,16; Dz 1,5; 11,16). Uświęcenie w Chrystusie odbywa się poprzez postrzeganie w Kościele ofiary Chrystusowej i przyswojenie cech nowego człowieka, tzn. poprzez podążanie Chrystusową drogą krzyżową – miłości i pokory⁴⁹. Jest to świadome dawanie świadectwa o Chrystusie.

W tym właśnie momencie dotykamy istoty problemu: greckie słowo *martyria*, *martos* oznaczają *świadectwo* i *świadek* (Iz 20,16; Ps 88; 35-38). Rosyjskie tłumaczenie *męczennstwo*, *męczennik* mają w kościelnym słowniku specjalny odcień – *świadectwo Prawdy o cierpieniu za wiarę*. Z takim pojęciem spotykamy się w Starym Testamencie przy opisie prześladowań Antiocha Epifanesa (2 Mch 6-7)⁵⁰.

W Nowym Testamencie słowa te nabierają większego znaczenia – męczeńskiego świadectwa o Chrystusie, który jest *Drogą, Prawdą i Życiem* (J

⁴⁹ *Kanonizacja świętych w XX wieku...*, dz. cyt., s. 23-28.

⁵⁰ Por. tamże, s. 96.

14,6). Oznaczają one świadectwa o nieprzemijającej wartości życia w Chrystusie i z Chrystusem, o radości bycia zawsze z Nim, o gotowości przebywania całkowicie wiernie, nawet do śmierci, bycia *wiernym świadkiem* (Ap 2,13), wyznając Jego Imię (Mt 10,32).

Pełnia świadectwa o Bogu otwiera się w osobie i czynie Odkupienia Pana Jezusa Chrystusa, który *po to się narodził i przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie* (J 18,37). Chrystus jest *Świadkiem wiernym i prawdziwym* (Ap 3,14). Wyznanie Syna dopełnia się świadectwem o Nim Ducha Świętego, Ducha Prawdy, Pocieszyciela (J 15,26; 1 J 5, 6-7)⁵¹.

Pan Jezus Chrystus nakazał przepowiadać *Ewangelię Królestwa w całym wszechświecie, jako świadectwo dla wszystkich narodów* (Mt 24,14). Po swoim wniebowstąpieniu Zbawiciel, wypełniając swoje przeznaczenie (J 12,32), zobowiązuje Apostołów do dawania świadectwa o sobie. Służba Apostołów jest więc świadectwem życia i zmartwychwstania Chrystusa (Dz 1,8; 1,22; 2,32; 3,15). Ponieważ Apostołowie uważają się za świadków Chrystusa, nie przypadkiem w miejsce zdrajcy Judasza zostaje wybrany Maciej – świadek Jego Zmartwychwstania (Dz 1,22-26). Świadcami Chrystusa zwa siebie apostołowie Piotr (1 P 5,1) i Jan (3 J 12, Ap 1,9). Swoim świadkiem nazywa Pan Jezus i apostoła Pawła (Dz 22,15; 26,16), chociaż Paweł nie należał do grona Dwunastu. Świadkiem Zbawiciela nazywa św. Paweł pierwszego męczennika Szczepana (Dz 22,20), chociaż ten nie był – podobnie jak sam Paweł – świadkiem życia Chrystusa, a jedynie *zobaczył chwałę Bożą i Jezusa stojącego po prawicy Boga* (Dz 7,55) w godzinie swej męczeńskiej śmierci.

Rzeczywiście, będąc pierwszym męczennikiem, diakon Szczepan kontynuował apostołską pracę, świadcząc o Chrystusie swoją krwią. Męczeństwo Szczepana przygotowuje rozpowszechnienie Kościoła (Dz 8,1) i nawrócenie Pawła (Dz 22,20)⁵². Wraz ze śmiercią Szczepana rozpoczyna się nowy okres wyznawania Boga. Od tej chwili świadectwem Słowa Bożego staje się autentyczne męczeństwo – świadectwo krwi.

Apokalipsa św. Jana ukazuje najmocniej ze wszystkich ksiąg Nowego Testamentu rolę męczenników i ich chwałę. Świadczy o Chrystusie męczennicy pokonali diabła *Krwią Baranka i słowem świadectwa swojego i nie umiłowali dusz swoich aż do śmierci* (Ap 12,11). Właśnie w Apokalipsie występuje transformacja znaczenia *świadectwa*, *świadek* ma bardziej szczegółowe znaczenie – *męczeństwo*, *męczennik*, ponieważ Niebieskie Jeruzalem, ta świątynia Boża dla św. Jana, zostaje ucieleśniona na końcu historii nie tylko przez przepowiadanie Ewangelii (jak u św. Pawła w 1 Kor

⁵¹ Por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 191-245.

⁵² Por. *Kanonizacja świętych w XX wieku...*, dz. cyt., s. 97.

3,10-17), ale i krew męczenników⁵³.

Droga do chwały Bożej w sposób najprostszy wiedzie przez męczeństwo – świadectwo wiary usświęcone krwią – i tą prawdziwą drogą podąża teraz Kościół. Świadectwo o Chrystusie, w szerokim znaczeniu, jest wystawianiem Boga i w życiu, i w umieraniu: *jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana* (Rz 14,8). W tym duchu tradycji biblijnej i kościelnej rozwijało się pojęcie męczeństwa w rosyjskim Kościele prawosławnym⁵⁴.

To świadectwo może przejawiać się wśród chrześcijan w najróżniejszy sposób. Świadkowie Chrystusa – to ludzie bogobojni, postępujący nienagannie według przykazań i zasad Bożych (Łk 1,6), służący Bogu przez post i modlitwę, w dzień i w nocy (Łk 2,37). To także mnisi – *dobrowolni męczennicy*, którzy wiodą nieustanną, niewidoczną walkę z pokusami i pragnieniami, z duchami zła. To *wyznawcy wiary*, wiele cierpiący w życiu dla chwały Chrystusa. To *pokutnicy* podobni świętemu Glebowi i Borysowi. To w końcu męczennicy w węższym i zwykłym znaczeniu, którzy cierpią *aż do przelania krwi*. Wszyscy oni w swoim życiu doświadczyli tajemnicy *przeobstwienia człowieka* i stali się w pełni *obrazem Boga żywego*, zaś ich kanonizacja jest oficjalnym potwierdzeniem tego, co w nich dokonała *łaska Boża*⁵⁵.

Podsumowując możemy powiedzieć, że jak w każdym Kościele lokalnym, tak również w rosyjskim Kościele prawosławnym ma miejsce głęboko pojęte zjawisko świętości. Świadczy to o wyteżonym wysiłku ascezy i pracy uczniów Chrystusa w tej części Kościoła powszechnego.

Zaproszenie Chrystusa: Oto stoję u drzwi i kołaczę i jeśli kto posłysz mój głos i drzwi otworzy wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną (por. Ap 3,20) jest realizowane przez tych, którzy zrozumieli, że to, co jest *głupstwem u Boga, przewyższa mocą ludzi... Staliśmy się bowiem widowiskiem światu, aniołom i ludziom* (por. 1 Kor 4, 9).

KS. WOJCIECH WÓJTOWICZ

PERSPEKTYWY ROZWOJU WIARY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE WEDŁUG KARDYNAŁA JÓZEFA RATZINGERA

„Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8) – to pytanie Chrystusa, skierowane do uczniów, od wielu wieków wzywa chrześcijan do krytycznej analizy stanu wiary w świecie. Postawione w perspektywie eschatologicznej, motywuje do wysiłku na rzecz procesów oczyszczania i rozwoju, tak aby paruzja Chrystusa zastała Jego wyznawców przechowujących pomnożony, a nie zubożały, skarb wiary.

Chrześcijańskie rozumienie wiary w jej najgłębszej istocie i podstawowych strukturach jest od wieków niezmiennie. Tak oto definiuje ją nauczanie Kościoła: „Wiara jest najpierw *osobowym przylgnięciem* człowieka *do Boga*; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił*”. Nie jest więc ona czymś abstrakcyjnym. Istnieje osobowo przeżywana w konkretnym miejscu i czasie. Tym, który wierzy, jest zawsze historyczny człowiek wraz ze swym doświadczeniem, sposobem rozumienia świata i pojmowania Boga. Stąd postawa wiary jest nierozdzielnie związana z koniecznością jej ciągłej rewizji, w kontekście obecnej sytuacji egzystencjalnej. Powyżej przytoczone pytanie Chrystusa – pomimo że czasu jego definitywnej odpowiedzi nie znamy – nigdy nie traci więc swej aktualności. Odnosi się do każdego konkretnego człowieka, którego wiara jest fragmentem wizerunku wiary całego Ludu Bożego, w ciągu wieków jego historii.

W powszechnej opinii współczesność jest epoką kryzysu wiary. Coraz więcej ludzi rezygnuje z „trudu” odnajdywania Boga bądź przyjmuje wiarę wybiórczo – na zasadzie afirmacji tych jej prawd, które nie kolidują ze stworzoną na własny użytek wizją rzeczywistości. Również w samym Kościele poszczególne artykuły wiary bywają kwestią sporną oraz podlegają polemicznym dyskusjom egzegetów i teologów. Wynika jednak z tego, że – pomimo licznych niepokojących symptomów – również dziś wiara nie przestaje być traktowana jako wzbudzające zainteresowanie, fundamentalne zagadnienie, które leży u źródła rozwiązania wszystkich problemów człowieka.

⁵³ Por. tamże, s. 98.

⁵⁴ Por. J. Klinger, *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 160-202.

⁵⁵ Por. *Kanonizacja świętych w XX wieku...*, dz. cyt., s. 99.

Jednym z teologów, którzy z ogromną pasją i wrażliwością analizują stan wiary we współczesnym świecie jest Józef Ratzinger, od wielu lat znany jako wszechstronny badacz oraz prefekt rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary¹. Na bazie rozwijanej przez siebie koncepcji wiary, rozumianej jako egzystencjalne doświadczenie i sens², Ratzinger stara się ukazać możliwe kierunki jej rozwoju. Taka refleksja Mistrza okazuje się być tym bardziej ważna i przydatna, że wielu autorów uprawiających analizę kondycji współczesnego świata, z upodobaniem stawia pytania o przyszłość chrześcijaństwa, niestety wielokrotnie czyniąc to z rażąca niekompetencją.

Podejmując te kwestie, Ratzinger z niezwykłą swobodą porusza się w obrębie nieomal wszystkich dyscyplin teologicznych: swą refleksję mocno opiera na fundamencie Biblii i duchowości, wpisuje ją w kontekst dziejów Kościoła, a w końcu nie waha się wkraczać na pole poszukiwań etycznych i pastoralnych. Ostatecznie jednak centralnymi kategoriami tego dyskursu stają się wiara i Kościół. Stąd można uznać, że przyjmuje on wymiar dogmatyczny, teologiczno-fundamentalny, a niekiedy nawet apologetyczny.

„Teolog nie jest wróżbitą. Nie jest także futurologiem, który na podstawie obliczalnych czynników współczesności dokonuje obliczenia na przyszłość. (...) Ponieważ wiara i Kościół sięgają do tych głębi człowieka, z których wciąż wyłania się to, co twórczo nowe, nieoczekiwane i nieplanowane, ich przyszłość także i w epoce futurologii pozostaje przed nami zakryta”³ – zauważa Ratzinger. Rzeczywistość wiary jest dynamiczna, swe źródło czerpie z nadprzyrodzoności, urzeczywistnia się w człowieku, który dla samego siebie bywa istotą nie do końca rozpoznaną, stąd nie da się zaprojektować jej stuprocentowego, przyszłego kształtu. „Jednak właściwie rozumiana refleksja nad historią zawiera zarówno spojrzenie wstecz na to, co

¹ Dobrą introdukcję do teologii Ratzingera stanowi: A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, Edinburgh 1988. Warte zauważenia są również następujące artykuły: R. Tura, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, „Studia Patavina” 21(1974), s. 145-182; tenże, *Joseph Ratzinger*, w: *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1987, s. 747-757; A. Nossol, *W służbie mądrości Boga i mądrości świata*, „Ethos” 1(1988) nr 4, s. 126-133; K. Domagański, *Postuga teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, „Chrześcijanin w Świecie” 19(1987) nr 6, s. 38-52; Z. Falczyński, *Ratzinger*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1002-1004.

² Por. A. Bellandi *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996; W. Wójtowicz, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobzeskie” 7(2002), s. 115-134.

³ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1975, s. 67.

dotychczasowe, jak i opartą na tej podstawie refleksję nad możliwościami i zadaniami tego, co nadchodzi”⁴ – wyjaśnia Teolog.

W tym duchu Kardynał próbuje odnaleźć sposoby reformy Kościoła, jako kolebki i przestrzeni dla wiary (*ad intra*). Stara się wskazać na niektóre zadania czekające współczesnych wyznawców Chrystusa. Podejmuje także refleksję nad możliwościami przywrócenia jedności w wierze oraz umiejscowienia jej we współczesnych, zlaicyzowanych i pluralistycznych, strukturach społecznych (*ad extra*). Traktuje również na temat dialogu z religiami świata, który wobec coraz intensywniejszego spotykania i przenikania się kultur stał się koniecznością oraz nośnikiem nadziei dla świata. Ten wysiłek wydaje się być zgodny z duchem soborowej odnowy, obszernie wyrażonym zwłaszcza w KDK, DE i DRN⁵.

1. Zadania i reformy wewnętrzkościelne

Ecclesia semper reformanda – głosi stara łacińska formuła. Tę samą myśl trafnie ujął i przypomniał Sobór Watykański II⁶. Inspiracja Soboru zaś wyraźnie towarzyszy Ratzingerowi, który drogę odnowy wiary widzi w odnowie oblicza Kościoła, pojmowanego jako wspólnota, jednakże z podkreśleniem jego personalistycznego charakteru. Reforma polegać zatem powinna na korekcie struktur instytucjonalnych, ale w głównej mierze ma być ukierunkowana na odnowę sposobu myślenia i życia każdej osoby przynależącej do Kościoła.

Aby współczesny świat przekonać do wiary – uważa Ratzinger – należy przede wszystkim zintensyfikować samozaangażowanie na rzecz własnej świętości. Próby przemodelowania Kościoła – synody, zgromadzenia – spełzną na niczym, jeśli wpieryw chrześcijanie nie pojmą, że potrzeba ich osobistego nawrócenia, przyznania się do pomyłek oraz zrozumienia, że los wiary i los Kościoła ostatecznie jest w rękach Boga. Szczególnie dziś potrzeba prawdziwych reformatorów – ludzi tej miary, co święci: Benedykt, Franciszek, Dominik, Teresa z Avila, Jan od Krzyża. Potrzeba ludzi, którzy będą potrafili pokazać światu zakorzenioną w Bogu harmonię ducha i intelektu. „Przyszłość Kościoła opiera się i dziś wyłącznie na siłach tych ludzi, którzy tkwią

⁴ Tamże, s. 69.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, „Znaki Czasu” 26(1992), s. 60.

⁶ Por. DE 6; KDK 43; *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków 1986, s. 43.

korzeniami głęboko w wierze i żyją jej pełnią, a nie na tych, którzy tylko dają recepty”⁷.

Przyznanie się do popełnionych błędów powinno dokonać się również w wymiarze wspólnotowym. Wyznania pomyłek, tak licznych w ciągu historii chrześcijaństwa, nie należy kojarzyć z możliwością osłabienia autorytetu, szczerości bowiem jest elementem uczciwości i prawdy, a tylko uczciwa wiara jest w stanie się obronić przed zarzutami fałszerstwa⁸.

Choć centrum reformy jest osobowe – znajduje się w człowieczym sercu – to należy również badać przydatność dla rozwoju wiary poszczególnych, rozlicznych instytucji i struktur kościelnych. „Takie instytucje kościelne, z ich prawnymi ukształtowaniami, dalekie od bycia czymś złym, są w pewnym stopniu pożyteczne, a nawet konieczne. Z czasem oczywiście starzeją się one, ryzykując pretendowanie do bycia czymś istotnym i odciągając uwagę od tego, co faktycznie istotne. Dlatego też trzeba je zawsze usuwać, niczym zbyteczne rusztowanie”⁹ – uważa Autor. W przeciwnym razie mogą one same stać się przyczynkiem do niezrozumienia istoty i posłannictwa Kościoła. Administracja i urzędy kościelne stanowią wartość jedynie wtedy, gdy są potrzebne i należycie służą ochronie oraz rozwojowi wiary. Ich obecne *status quo* w niektórych przypadkach wydaje się Ratzingerowi godne przemyślenia.

Procesowi weryfikacji należy poddawać rozmaite formy zaangażowania i działalności, tak aby nie przybierały one charakteru organizacji filantropijnych, towarzyskich czy społecznych. Każdy rodzaj aktywności powinien posiadać znamiona otwartości na Ducha Świętego oraz charakter służebny wobec wiary – z niej wypływać i zmierzać ku Bogu. Wyjątkowo

⁷ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 75; por. tenże, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1983, s. 92; tenże, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peeter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 231-232; tenże *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 45-46; P. Lisicki, *W oczekiwaniu na nową godzinę chrześcijaństwa*, „Znak” 49(1997) nr 11, s. 180: „Najważniejsze jest odrodzenie postawy świadka. To prawda, że ludzie współcześni często nie rozumieją takich podstawowych pojęć religijnych, jak ofiara, grzech czy pokuta – twierdzi Ratzinger. Ale też nigdy ich nie rozumieją, jeśli się nie zetkną z osobami, które tymi słowami żyją. Nadzieją na odnowę chrześcijaństwa mogą być tylko świadkowie: osoby, które godząc się na niepopularność, przypominają naukę o prawdziwym obrazie Boga”.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 192. Wypowiedziane przed kilkoma laty postulaty Teologa zdają się doskonale korespondować z licznymi gestami przyznania się do win, dokonanych przez Kościół w Roku Jubileuszowym 2000. Studium nad zagadnieniem stosunku Kościoła do win przeszłości zostało zaproponowane przez Ratzingera Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a owocem jej prac stał się dokument: *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Kraków 2000.

⁹ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, dz. cyt., s. 93.

ważne jest to w posłudze kapłańskiej. W tej perspektywie proponuje Ratzinger dokonanie szerokiego, kościelnego rachunku sumienia¹⁰.

W miejsce przestarzałych form należy, zdaniem Kardynała, wprowadzać nowe, a także przywracać właściwy kształt organizacjom potrzebnym, choć z rozmaitych powodów zaniedbanym. „Trzeba stworzyć szerokie ramy dla różnorodnych duchowych projektów i form życia, stosując wszakże wspólne kryterium wiary”¹¹. Za konieczność należy uznać odnowę struktur neokatechumenalnych, dzięki którym ludzie żyjący w społecznościach zlaicyzowanych będą mogli poznawać i przyswajać wiarę. Choć, według Autora, parafia pozostanie nadal istotną komórką życia chrześcijańskiej społeczności, to jednak trudno będzie zachować ją w dzisiejszej formie. Jego zdaniem, miałyby ona pełnić rolę zwornika wielu istniejących w jej łonie wspólnot, scalonych wokół specyficznej dla siebie duchowości, charyzmatu i osoby założyciela. Taka wielość form gwarantowałaby większy dynamizm życia wiary i stwarzałaby jednocześnie szersze możliwości dla realizacji indywidualnych potrzeb duchowych.

Choć dość dawno minęły czasy braku dostępu wszystkich chętnych do Pisma Świętego, to jednak szczególnie ważna, w przekonaniu Ratzingera, wydaje się jego popularyzacja, która przewycięży wrażenie, jakoby była ono, ze względu na stopień skomplikowania, przeznaczone jedynie do lektury specjalistycznej¹².

Głęboką wartość dostrzega Autor także w działalności misyjnej, która pozwala na przenikanie wiary do wszystkich kultur i obyczajów na ziemi. Początkiem misji nie jest wejście w środowiska osób niewierzących. Misje rozpoczynają się od wewnątrzkościelnego wysiłku na rzecz przejrzystości i komunikatywności chrześcijańskiego przesłania: „Wszak od samego początku przejrzystość była częścią chrześcijańskiego orędzia. Wiara mogła się rozejść po świecie dzięki działalności misjonarzy tylko dlatego, że była zrozumiała i potrafiła jaśnieć”¹³.

Dla lepszego zrozumienia wiary – twierdzi Ratzinger – należy pogłębiać rozwój nauk teologicznych. Poprzez mądrą, opartą o Biblię i Tradycję refleksję, trzeba wypracowywać odpowiedzi na wiele pytań nękających ludzi. Historia udowadnia, że wielcy mistrzowie teologii (a takimi w XX wieku byli w przekonaniu Ratzingera: Lubac, Congar, Daniélou, Rahner, Balthasar) mogą

¹⁰ Por. tamże, s. 94-96; J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Poznań-Warszawa-Lublin 1983, s. 126.

¹¹ J. Ratzinger, *Wolność i więzy w Kościele*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, tłum. J. Kruczyńska, L. Balter, Poznań-Warszawa 1990, Kolekcja „Communio” 5, s. 239.

¹² Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 227-230.

¹³ Tamże, s. 146; por. J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 166.

w znacznym stopniu przyczynić się do odnalezienia nowych szlaków porozumienia ze współczesnym światem¹⁴. Należy też rozwijać dialog z naukami szczegółowymi, gdyż wzajemna wymiana myśli może zaowocować refleksją prowadzącą współczesnego człowieka (szczególnie agnostyków) do odkrycia sensu – Logosu. „Kościół powinien dzisiaj na nowo rozpocząć dyskusję nad rozumnym charakterem wiary lub niewiary. Wypracowanie nowej postaci rozumności wiary uważam za priorytetowe zadanie Kościoła w naszym stuleciu”¹⁵ – przekonuje Kardynał.

Gwarantem uniknięcia dalszych zawirowań jest – w przeświadczeniu Prefekta rzymskiej Kongregacji – wierność nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*. Zdrowa doktryna i należycie sprawowana liturgia, ustrzeżone przed przesadnym indywidualizmem, będą czytelnym znakiem mocnych fundamentów wiary¹⁶. Zasadniczy ład w Kościele musi polegać na tym, by wiara i sakrament, za pośrednictwem których realizuje się uczestnictwo w życiu Bożym, były dostępne w sposób niepomniejszony i niezafałszowany. Fundamentalne prawo każdego chrześcijanina – to prawo do całej wiary. Podstawowa więź, jaka z tego wynika, to więź wszystkich chrześcijan, ale szczególnie tych, którzy zjednoczeni wokół osoby Następcy św. Piotra, piastują urzędy, zobowiązujące do stania na straży czystości wiary. Tylko tak gwarantuje się podstawowe prawo wierzących do przyjmowania wiary, do sprawowania liturgii wiary i chroni się przed wydaniem na łaskę prywatnych poglądów poszczególnych jej interpretatorów¹⁷.

Ukazane dezyderaty nie są szczegółowe. Stanowią formę konstruktywnego osądu sytuacji. Nie posiadają charakteru *stricte* praktycznego. Przełożone na język teologii pastoralnej i konkretne programy działania mogą skierować Kościół na właściwe drogi dawania świadectwa o wierze, a tym samym – na drogi jej rozwoju. Jednak wiara jest również dziedzictwem wspólnot znajdujących się poza Kościołem katolickim, stąd troska o nią stanowi fundament dialogu ekumenicznego, którego idee wiodące ukazuje również Ratzinger.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 221.

¹⁵ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 267; por. W. Wójtowicz, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji...*, art. cyt., s. 128-129.

¹⁶ Obszerne studium na temat roli liturgii i jej posoborowych reform stanowi dzieło: *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002. Ciekawe intuicje można odnaleźć również w: J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2002.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Wolność i więzy w Kościele...*, art. cyt., s. 239; J. Ratzinger, *Unità e pluralismo nella chiesa dal Concilio al postconcilio*, „Orientamenti pastorali” 33(1985) nr 12, s.125-144.

2. Dialog ekumeniczny i międzyreligijny

Wiara nadająca sens ludzkiej egzystencji może ubogacać i wewnętrznie przemieniać człowieka; przyczynia się do rozwoju relacji braterstwa w świecie, doprowadza ludzi różnych mentalności i kultur do trwałej więzi z Jezusem Chrystusem. Zadanie to jest jednak utrudnione przez wewnętrzne rozbicie chrześcijaństwa, które źle rzutuje na obraz wiary, jest jej deformacją. Wymaga ono też dodatkowego wysiłku ze względu na fakt istnienia innych religii, odmiennie zapatrujących się na kwestię Boga.

Wspólne poznanie światopoglądów i przyjmowanych wartości może przysłużyć się budowaniu pokoju i lepszej przyszłości świata, co stanowi wymaganie płynące z wiary w Boga – Stworzyciela, którą podziela większość religii. Inny charakter posiada ono w dialogu ekumenicznym – prowadzonym między członkami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, inny zaś w dialogu z religiami niechrześcijańskimi.

Przesłanie to podejmuje kard. Ratzinger, będąc przekonanym, że „w obecnym okresie historii Kościoła praca na rzecz ekumenizmu jest nierozzerwalnie związana z rozwojem wiary”¹⁸. Jej źródło i fundament stanowi paradygmat jedności wewnątrztrynitarnej oraz biblijne wezwanie Chrystusa: „aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17,21). Teolog, zainspirowany zachętami biblijnymi, uważa, że bez przypomnienia prawdy o transcendentnym rodowodzie jedności nie ma sensu jakiegokolwiek o niej mówienie. Jedności nie stworzy się przez ludzkie dążenia i działania odseparowane od łaski płynącej z misterium jedności Trójcy Świętej. Nieco paradoksalnie więc dialog zaczyna się od wiary i ku wierze zmierza, jednakże w jej pełnym i nienaruszonym kształcie¹⁹.

Mylne i fikcyjne są, zdaniem Kardynała, twierdzenia, jakoby należało rozgraniczyć pojęcie jedności chrześcijan, jako możliwej do osiągnięcia w doczesności, od pojęcia jedności Kościoła, która nastąpi u kresu dziejów świata. Pełna jedność chrześcijan, to jedność Kościoła. Stale należy podejmować starania w celu osiągnięcia jej poszczególnych stopni. Za O. Cullmannem, właściwy kierunek Teolog dostrzega w cierpliwym wyzbywaniu się uczuć wrogości i w akceptacji możliwej różnorodności, która nie wiedzie do zubożenia, lecz do wzajemnego ubogacenia. Chodzi o to, by najpierw doprowadzić do stanu obopólnego poszanowania i rozumienia się. „Wymagany jest szacunek dla wiary innego i gotowość szukania prawdy o tym,

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 135.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, w: *Kościół, ekumenizm...*, dz. cyt., s. 144; *Postępy ekumenizmu*, tamże, s. 190-191.

co spotykam jako obce, prawdy, która mnie dotyczy i może korygować, i prowadzić dalej. Konieczna jest gotowość szukania – poza dziwnymi być może formami – czegoś głębszego, co w nich się kryje²⁰ – twierdzi Autor. Właściwe jest wyznaczanie celów tymczasowych i realistyczna świadomość, że osiągnięcie jedności w wierze wymaga bardzo wiele wysiłku. Poza dyskusjami teologicznymi ogromną rolę mają tu do odegrania modlitwa i dzieła pokutne.

Próby doprowadzania do konsensusu za wszelką cenę mogą okazać się formą zredukowania teologii do jednej z odmian działalności dyplomatycznej, a wiary do sposobu zaangażowania na rzecz wspólnego pojednania – przestrzega Ratzinger. Potrzebna jest świadomość, że za rozbicie odpowiadają wszyscy chrześcijanie, a nie tylko niektóre wyznania. Dialog ekumeniczny nie może opierać się na rezygnacji czy odstępstwie od wyznawanych prawd tylko dlatego, że jedna ze stron nie potrafi ich przyjąć. To nie konsens stanowi podstawę prawdy, lecz prawda jest fundamentem konsensu. Należy odrzucić wszelkie próby relatywizacji, które oparte są na postmodernistycznym rozmyciu definicji prawdy. Jedynie uczciwe poszukiwanie i stanięcie w prawdzie może przysłużyć się wierze: „[...] dialog ekumeniczny może oczyścić i pogłębić wiarę katolicką, ale nie może zmienić jej prawdziwej istoty²¹. Nie oznacza to jednak braku krytycznego spojrzenia na własne przekonania, które wielokrotnie mogły ulegać fałszywym trendom. W każdej wspólnotie istnieje ryzyko dywinizacji i samoafirmacji określonych form kulturowych, które nie mają zbyt wiele wspólnego z prawdziwą wiarą. Przyznając w tym miejscu rację poglądom Karla Bartha, tak pisze nasz Teolog: „Miał rację w tym, że także u chrześcijan wiara może być chora i prowadzić do zabobonu i że konkretna religia, w której żyje wiara, musi być wciąż na nowo oczyszczana przez prawdę, ukazującą się

²⁰ J. Ratzinger, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2000, s. 126; por. J. Ratzinger, *Luter a jedność...*, art. cyt., s. 145-147; J. Ratzinger, *Postępy...*, art. cyt., s. 190-192; J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 208; O. Cullmann, *Vrai et faux oecuménisme; oecuménisme apres le concile*, Neuchâtel 1971; tenże, *Einheit und Vielfalt*, Tübingen 1990; A. Nossol, *W służbie mądrości Boga...*, art. cyt., s. 131-132: „Dążenie zaś do testamentowo zleconego nam przez Chrystusa celu ekumenizmu – *ut omnes unum sint* – widzi Kardynał (za sugestią Oscara Cullmanna) pierwszorzędnie w szukaniu jedności przez różnorodność, to znaczy: w podziałach akceptować to, co owocuje, odtoksyczniać je i właśnie z różności uzyskiwać to, co pozytywne – oczywiście z nadzieją, iż w końcu podział w ogóle przestanie być podziałem, będąc wyłącznie już tylko *polarnością bez sprzeciwu*”.

²¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 135; por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota...*, dz. cyt., s. 236-237.

w wierze, a z drugiej strony pozwalającą w dialogu na nowo rozpoznać swoją tajemnicę i nieskończoność²².

Szczególną rolę, także wobec osób negujących wartość chrześcijaństwa, może odegrać – przekraczające konfesyjne granice – świadectwo miłości, przejawiające się we wzajemnej pomocy, w różnorodnych formach wsparcia osób znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej. Podobną funkcję może pełnić wspólna debata i jednogłośnie świadectwo przy rozwiązywaniu współczesnych, a dotąd nie napotykaných, kwestii moralnych. Warto podkreślać wspólne przyjmowanie treści *Credo*, dziedzictwa pierwszych soborów Kościoła, zasad Dekalogu, modlitwy²³.

W dialogu z wyznaniem protestanckim priorytetowym zadaniem, w rozumieniu Kardynała, jest sprawa odkrycia wartości Tradycji, bez której Biblia jest jakby zawieszona w próżni. Staje się to aktualne ze względu na pozytywne (w katolickim widzeniu kwestii) prądy teologiczne wewnątrz protestantyzmu. Od dłuższego już czasu następuje duże zbliżenie i dzielenie się owocami badań egzegetycznych, choć samo podejście do Pisma Świętego, a szczególnie do jego związków z Kościołem, jest jeszcze dość rozbieżne. Trudniejsze zagadnienie to sprawa sakramentów, a szczególnie kapłaństwa, jako nieodzownego warunku Eucharystii i trwałego elementu w strukturze Kościoła²⁴. Dużym osiągnięciem stała się Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu z 1999 roku, jednakże Kardynał boleje nad brakiem jej uprzystępnienia rzeszom wiernych²⁵.

Wielu elementów wspólnych z katolicyzmem zawsze dopatrywano się w anglikanizmie, osobliwie rozdartym między wykładnią protestancką a katolicką. Ratzinger dostrzega, że dotychczasowe relacje zostały znacznie osłabione z chwilą rozciągnięcia zasady większości na kwestie doktrynalne oraz z wprowadzeniem ordynacji kobiet. Zauważa jednak, że wielu wyznawców anglikanizmu nie zgodziło się z tymi posunięciami. Część z nich dokonała konwersji do Kościoła katolickiego. Inni pozostali i wydaje się, że mogą odegrać znaczącą rolę przy przełamaniu impasu w dialogu²⁶.

²² J. Ratzinger, *Granice dialogu*, dz. cyt., s. 127; por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota...*, dz. cyt., s. 233.

²³ Por. J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, art. cyt., s. 146-147; J. Ratzinger, *Postępy ekumenizmu*, art. cyt., s. 192-193.

²⁴ J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 138-140. Dość szerokie opracowanie przez Ratzingera zagadnień dialogu katolicko-protestanckiego znajduje się w: *Luter a jedność...*, art. cyt., s. 129-147.

²⁵ J. Ratzinger, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peeter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 415.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 141; tenże: *Sól...*, dz. cyt., s. 125-126. Obszerną, choć nieco zdezaktualizowaną analizę stosunków ekumenicznych

Wieloma trudnościami charakteryzuje się kontakt z Kościołami prawosławnymi. Prawosławie przyjmuje ideę sukcesji apostoelskiej, posiada autentyczny episkopat i Eucharystię. Odrzuca jednak dziedzictwo soborowe – poza pierwszymi siedmioma soborami – i neguje prymat papieski. Te główne trudności są mniej dostrzegalne na płaszczyźnie kontaktów codziennych. Oba Kościoły nawiązują ze sobą rozmaite formy współpracy, pamiętają o możliwości wymiany sakramentalnej i – w nadzwyczajnych sytuacjach – interkomunii. Mimo to, możliwość zjednoczenia pozostaje dla Kardynała kwestią jeszcze bardzo odległą w czasie, choćby ze względu na ugruntowaną niechęć do katolicyzmu, płynącą ze strony pewnych środowisk prawosławnych²⁷. Warto dodać, że wszelkie wysiłki ekumeniczne mogą się przysłużyć ogólnemu rozwojowi życia wiary w wielu zateizowanych krajach postkomunistycznych, w których obie tradycje – prawosławna i łacińska – są dziś dominujące.

Wspólne dla wszystkich skrzydeł dialogu jest wspomniane zagadnienie urzędu papieskiego i wiary w dogmat o nieomyślności papieża. Zdaniem Ratzingera, oprócz radykalnej krytyki katolickiego rozumienia tych kwestii, uwidacznia się wśród niektórych wspólnot chrześcijańskich przekonanie, że niezbędna jest jakaś instancja jednocząca całość, rodzaj rzeczownika reprezentującego wszystkich chrześcijan. Coraz bardziej więc zarysowuje się pewna konwergencja. Teolog nie wyklucza, że sposób sprawowania prymatu może ulec ze względów ekumenicznych nieprzewidywalnym zmianom, ale jest przeświadczony, że w swej istocie pozostanie on bez zmian, w duchu odpowiedzialności wskazanej przez oba Sobory Watykańskie²⁸.

Ekumeniczne tezy Ratzingera mogą niewątpliwie być traktowane bardzo rozmaicie. Można zarzucać im zbyt konserwatywny bądź liberalizm. Niewątpliwie cechuje je jednak konkretność, realizm i zbieżność z ideami Soboru Watykańskiego II. Kardynał często podkreśla, że osiągnięcie jedności w wierze nie jest sprawą bliskiej przyszłości²⁹. Nie należy jednak z tego powodu popadać w zniechęcenie, lecz trzeba mobilizować wszystkie siły. Stopniowy powrót do jedności wśród wyznawców Chrystusa stanie się, wedle

z anglikanami stanowi artykuł: *Problemy i nadzieje w dialogu anglikańsko-katolickim*, w: *Kościół, ekumenizm...*, dz. cyt., s. 159-188.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 140-141.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 158-160, 220-221; tenże *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, „Euntes Docete” 44(1991), s. 157-176. Sprawę prymatu w perspektywie ekumenicznej podejmuje także podpisany przez Ratzingera dokument Kongregacji Nauki Wiary: *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 20(1999) nr 2, s. 52-55.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, art. cyt., s. 147; tenże *Sól...*, dz. cyt., s. 204.

Autora, istotnym przyczynkiem do oczyszczenia i uwiarygodnienia chrześcijaństwa.

Cały świat pochodzi z tego samego Boskiego źródła, a zbawcza wola Boga dotyczy każdego człowieka. Ciągłą troską chrześcijan powinno być również staranie, aby jak najwięcej osób poznało prawdziwego Boga. Ludzie oczekują od religii płynących z wyznawanej wiary odpowiedzi na głęboko egzystencjalne pytania. Wszystkie te kwestie sprawiają, że jest dziś, zdaniem Ratzingera, niezmiernie potrzebny dialog wykraczający poza wyznawców Chrystusa. Poznanie wyznawanych prawd oraz wartości, dążenie do powszechnego ładu, troska o świat – to cele dialogu międzyreligijnego³⁰.

Nieco upraszczając, Teolog klasyfikuje wielkie religie w dwóch kategoriach: religii teistycznych i mistycznych. „Jeżeli ta diagnoza jest słuszna, przed ekumenizmem religii otwierają się dwie drogi: można wprowadzić typ teistyczny do mistycznego, zatem potraktować mistyczny jako obszerniejszy, w którym także i dziedzictwo teistyczne może znaleźć swoje miejsce, można też próbować drogi odwrotnej”³¹ – proponuje Ratzinger. Zauważa równocześnie, że dziś bywa proponowany jeszcze inny model, tzw. pragmatyczny, w którym postuluje się, by odsunąć trudne, spekulatywne poszukiwania prawdy, a za podstawowy cel przyjąć ortopraksję, polegającą wyłącznie na służbie dla pokoju i sprawiedliwości.

Przez religie mistyczne Ratzinger rozumie te, które nieosobowo pojmują boskość, odrzucają pojęcie stworzenia, proponują zaś zgłębianie własnej świadomości w poszukiwaniu niewypowiedzianej nieskończoności. Te główne założenia bardzo utrudniają choćby stopniowy dialog i identyfikację³². Pomimo to, zawarta w nich propozycja może wnieść coś do nurtów apofatycznych i mistycznych obecnych w religiach teistycznych. Teolog jest zdania, że chrześcijanie, nie zamazując różnic, mogą przenieść niektóre elementy mistyki azjatyckiej na grunt swoich praktyk duchowych. W tym świetle, dla dialogu religii ważne wydają się również chrześcijańskie tradycje apofatycznej teologii duchowości – dziedzictwo Mistra Eckharta i średniowiecznej mistyki kobiecej³³.

Kardynał wskazuje na potrzebę ostrożności także przy stosowaniu modelu pragmatycznego. Podkreśla, że wiary nie należy sprowadzać do moralizmu, a religii nie można podporządkować celom natury praktyczno-

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, dz. cyt., s. 105-106.

³¹ Tamże, s. 106-107.

³² Por. tamże, s. 109-112.

³³ Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 226. Dla uniknięcia nadużyć i nieporozumień Kongregacja Doktryny Wiary wydała List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas* (15 X 1989), w: J. Ratzinger, *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 337-352.

politycznej, gdyż nie są one dla niej najbardziej istotne. Praxis nie może stać się głównym kryterium, czy właściwą hermeneutyką, dialogu międzyreligijnego bądź ekumenizmu. Ratzinger mocno polemizuje z tzw. nowym paradygmatem ekumenicznym (rozciągniętym także na dialog międzyreligijny), w którym nad troskę o prawdę przekłada się staranie o jedność w działaniu. Etosu nie można uprawiać bez logosu. Tylko prawda wyzwala³⁴. Teolog utrzymuje jednocześnie, że: „odrzućcie przemianę religii w moralizm polityczny niczego oczywiście nie zmienia w tym, że wychowanie do pokoju, sprawiedliwości i miłości do Stwórcy i stworzenia należy do najistotniejszych zadań wiary chrześcijańskiej i każdej religii i że tu słusznie można zastosować słowa: *Po ich owocach ich poznacie*”³⁵.

W spotkaniu z religiami niechrześcijańskimi nie należy więc rezygnować z odkrywania prawdy, gdyż traci ono wówczas wymiar i wartość dialogu. Sceptycyzm i czysty pragmatyzm są pozornym rozwiązaniem sprawy. W tej perspektywie nie można też, jak proponują niektórzy, rezygnować z misyjnego szerzenia chrześcijaństwa. Dialog międzyreligijny nie jest dla Ratzingera sprzeczny z uniwersalnym nakazem głoszenia wiary, zleconym Kościołowi przez Chrystusa. Rozumienia i uznania innych religii nie należy oddzielać od powszechnej misji Kościoła, lecz należy je traktować jako jej integralną funkcję. Dialog i misje muszą się wzajemnie przenikać, uwzględniając i szanując dotychczasowe doświadczenie wiary tych, których dotyczą³⁶.

Wyjątkową rolę w dialogu Ratzinger wyznacza dwóm wielkim religiom monoteistycznym – judaizmowi i islamowi. Punktem spotkania z judaizmem jest wspólne dziedzictwo wiary Abrahama. Chrześcijanie nie pomijają prawdy, że sam Chrystus również był praktykującym Żydem, choć ten fakt był i bywa wielokrotnie traktowany jako przyczyna podziałów i zarzewie waśni. Nad istniejącymi przeciwieństwami należy znajdować drogi miłości i pokoju³⁷.

Za bardzo skomplikowany problem uważa Kardynał dialog z islamem. W religii tej brak jednoczącej instancji, istnieją jedynie konkretne odłamy. Proponuje się – sztywny i odmienny od dzisiejszego rozumienia – model życia społecznego, a także relacji do innych religii. Tym niemniej trzeba poszukiwać

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca...*, dz. cyt., s. 236-243. Ulubiony temat prymatu logosu nad etosem czerpie Ratzinger z lektury R. Guardiniego: *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 127-138; J. Ratzinger, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991, s. 153-160.

³⁵ J. Ratzinger, *Granice dialogu*, dz. cyt., s. 116.

³⁶ Por. tamże, s. 125-128.

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 211-215. Godną polecenia wydaje się wielokrotnie cytowana już książka Ratzingera: *Granice dialogu* w zdecydowanej mierze poświęcona właśnie problematyce dialogu z judaizmem.

możliwości porozumienia i współpracy. Staje się to pilne na przykład ze względu na wzmożoną dynamikę islamu, który poszerza kręgi swoich wyznawców również w Europie oraz na zagrożenia związane z fundamentalizmem, na bazie którego wyrósł terror³⁸.

Całość rozważań Ratzingera sprowadza się do stwierdzenia, że każda forma dialogu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, czy z innymi religiami, wymaga miłości. Wierzący katolicy mogą wyciągnąć dla siebie korzyść, ucząc się lepiej poznawać wartościowe elementy innych światopoglądów. Wzajemne zrozumienie zaś może stać się przyczynkiem do umocnienia braterstwa wszystkich ludzi – co stanowi jeden z celów wiary. Jeśli katolicy głoszą Dobrą Nowinę tym, którzy jej nie znają, to jedynie powodowani pragnieniem podzielenia się darem wiary, który sami otrzymali i uważają za swój skarb.

3. Obecność wiary w pluralistycznym społeczeństwie

Po Soborze Watykańskim II szczególnie rozwinięta została refleksja o obecności i zadaniach wierzących w świecie współczesnym. Niemalą zasługą na polu tej refleksji należy przypisać Ratzingerowi. Kardynał dostrzega zmiany dokonujące się w społeczeństwie. W nowoczesnej wizji świata stara się odnaleźć miejsce dla wiary i odczytać zasady współdziałania Kościoła, który jest jej depozytariuszem, z instytucjami i strukturami społecznymi.

Podstawową strukturą w społeczeństwie jest niezależne w stosunku do Kościoła państwo. Pluralizm opcji politycznych i światopoglądów sprawia trudności w odnalezieniu trwałego, wspólnego dla wszystkich fundamentu zasad, na którym może opierać się cała demokracja i prawa przez nią stanowione. Niebagatelną rolę przypisuje Teolog wierze chrześcijańskiej, która w tym zakresie może wykazać się tradycją 2000 lat w wypracowywaniu modelu koegzystencji w państwie: „Najbardziej uniwersalną i racjonalną kulturą religijną okazała się wiara chrześcijańska, również w dzisiejszych czasach oferująca rozumowi podstawowe zręby wglądu moralnego, które owocują poczuciem niejakiej nauce bądź przynajmniej uzasadniają rozumną wiarę moralną, bez której społeczeństwo nie może istnieć”³⁹.

Dzięki racjonalnemu namysłowi, który dojrzewa na gruncie wiary, Kościół może podjąć współpracę z państwem. Między tymi dwiema rzeczywistościami nie można jednak zacierać różnicy, gdyż posiadają one charakter autonomiczny. Jeśli Kościół zaczyna identyfikować się z państwem,

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 209-211.

³⁹ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 83-84.

to traci wówczas swoją tożsamość. Jedynym jego zadaniem wobec państwa jest bowiem podjęcie roli służebnej poprzez budzenie sumienia oraz ukazywanie etosu. Jeżeli zaś państwo rości sobie prawo do ingerencji w życie Kościoła, to godzi w wolność i pluralizm⁴⁰. „Kiedy państwo traktuje wielkie opcje ludzkie zawarte w światopoglądzie chrześcijańskim jako podstawę kształtowania swego prawa, nikomu nie czyni krzywdy, wręcz przeciwnie – kładzie podwaliny pod sprawiedliwość...”⁴¹ – uważa nasz Autor. Podstawowym warunkiem przetrwania sprawiedliwych społeczeństw jest dobre wychowanie moralne. Nigdy nie przyniesie ono w pełni pożądanego efektów, jeśli człowiek nie będzie uświadomiony na Boga, a ten proces dokonuje się w Kościele.

Zadanie chrześcijan polega więc na rozbudzeniu swojej aktywności i włączeniu się w bieg życia społecznego, tak aby środowisko, w którym żyją, stawało się przestrzenią realizacji idei królestwa Bożego. Wiara może stać się czynnikiem ładu i integracji. Żyjąc nadzieją na partycypację w wyższej i ostatecznej rzeczywistości – w ojczyźnie niebieskiej (por. Flp 20,3; Hbr 13,14) – trzeba wnosić tę nadzieję w świat doczesny. Takie działanie powinno dokonywać się również wtedy, gdy tradycje konstytuujące państwo nie mają wiele wspólnego z chrześcijaństwem. Podstawę do takiego poglądu odnajduje Ratzinger w Piśmie Świętym (por. Rz 13,1; 1 Tm 2,2; 1 P 2,13-17)⁴². Ludzie stojący na czele państw, prawodawcy, muszą mieć ze swej strony świadomość, że państwo nigdy nie może pozostać całkowicie neutralne w sferze wartości, gdyż wiąże się to z ryzykiem popadnięcia w nihilizm. „W tym sensie państwo musi dostrzec niejako swoje miejsce historyczne, grunt, od którego nie może się oderwać, jeżeli nie chce się rozpaść. Musi się nauczyć, że istnieje pewien zasób wiary, który nie jest podporządkowany konsensowi, lecz poprzedza go i umożliwia”⁴³.

Obok podstawowego zadania wiary chrześcijańskiej – ukazywania właściwej hierarchii wartości i kształtowania sumień, istnieje wiele zadań szczegółowych. Jednym z nich jest wspomniane już zaangażowanie na rzecz pokoju i braterstwa. Poprzez czerpanie inspiracji z miłości wywodzącej się z wiary, chrześcijanie powinni podejmować się wielu spontanicznych i zorganizowanych dzieł wspierania potrzebujących, zwłaszcza wszystkich odrzuconych na margines życia⁴⁴.

⁴⁰ Por. tamże, s. 84-85; J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, w: *Kościół, ekumenizm...*, dz. cyt., s. 255; tenże *Prowadzić dialog...*, art. cyt., s. 59-60; tenże *Zadanie religii wobec współczesnego kryzysu pokoju i sprawiedliwości*, w: *Kościół, ekumenizm...*, dz. cyt., s. 316-317.

⁴¹ J. Ratzinger, *Prowadzić dialog...*, art. cyt., s. 60.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości...*, dz. cyt., s. 85-87.

⁴³ J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 256.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Zadanie religii wobec współczesnego kryzysu...*, art. cyt., s. 316.

Nie ma, zdaniem Kardynała, innej możliwości obecności chrześcijan w świecie, jak tylko kroczenie drogą radykalizmu. Wobec szerokiego kryzysu moralności Kościół musi mieć odwagę pełnienia roli profetycznego sprzeciwu i opozycji wobec fałszywych ideologii. Nie może pozwolić na zdegradowanie i odsunięcie poza nawias. Naczelną przesłanką działania, stale obecną w pamięci, powinna stać się prawda, że Boga trzeba bardziej słuchać niż ludzi. Tam zaś, gdzie rozwija się dobro, wspólnota wierzących powinna udzielać pozytywnego wsparcia. Potrzeba, z jednej strony, elastyczności, dzięki której jest się w stanie przyjąć nowy porządek, nowe postawy, które kiełkują w społeczeństwie. Z drugiej strony, Kościół jeszcze bardziej potrzebuje wierności samemu sobie, aby strzec wiary, która pozwala człowiekowi być człowiekiem, która pozwala mu przetrwać oraz chroni jego godność⁴⁵.

Odpowiedzialne zadanie wyznacza Teolog chrześcijanom żyjącym w Europie – na kontynencie, który przez wiele lat był głównym środowiskiem wzrostu i przekazu wiary. Choć współcześnie zaangażowanie na rzecz wiary znacznie w Europie zmalało, to jednak ogromny potencjał prawd i wartości chrześcijańskich, który drzemie w całym europejskim dziedzictwie, powinien na nowo zostać rozbudzony. Europejska kultura, najbardziej ze wszystkich osadzona na gruncie wiary, może na nowo pełnić rolę swoistej wizytówki chrześcijaństwa. Rolą starego Kontynentu w świecie ma być nie tylko eksport osiągnięć myśli i techniki, ale przede wszystkim świadectwa o poznaniu Logosu – fundamentu wszelkiej rzeczywistości i wizji prawdy⁴⁶.

Konkludując, Kardynał stwierdza: „Niewątpliwie, błędem byłoby oczekiwać, że nastąpi zmiana trendów historycznych i wiara znów będzie wielkim masowym zjawiskiem, dominującym na arenie dziejów”⁴⁷. Nie należy ulegać złudzeniu, jakoby wszystkie wstrząsy i kryzysy były już poza Kościołem. Przyszłość chrześcijaństwa na arenie społeczeństw, to małe grupy wierzących⁴⁸. Nie jest to jednak powód do lęku, a raczej specyficzna szansa:

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości...*, dz. cyt., s. 87; tenże *Sól...*, dz. cyt., s. 191-192, 207; tenże *Europa na zakręcie*, „Znaki Czasu” 26(1992), s. 65.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy*, „Znaki Czasu” 19(1990), s. 6; tenże *Prospettive e compiti del Cattolicesimo per il futuro dell'Europa*, „Il Nuovo Areopago” 9(1990) nr 2, s. 7-24; *Wendezeit für Europa? Diagnosen und prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln-Freiburg 1991.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 105; por. tenże *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 77-78; tenże *Bóg i świat*, dz. cyt., s. 406-407.

⁴⁸ Takie przewidywania Ratzingera stanowią dla niektórych powód do krytyki. Por. K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 51: „Jako teolog wykazywał Ratzinger stale pewną predylekcję do pesymizmu idąc śladami swego mistrza Augustyna. Widzi rzeczywistość w ciemnych kolorach, mając na uwadze głównie pewne kierunki teologii współczesnej. Trudno nieraz rozgraniczyć, czy

„Wiara, która czerpie z wolności i żyje w wolności, wiara, która jest świadectwem przeciwko znużonemu światu – oto zadanie, które niesie w sobie również nowe nadzieje, nowe możliwości chrześcijańskiego wyrazu. Właśnie epoka ilościowo zredukowanego chrześcijaństwa może zaowocować nową witalnością tej bardziej świadomej religii chrześcijańskiej. O tyle też zapewne mamy przed sobą nowego rodzaju epokę chrześcijańską. Taki początek będzie owocować nowymi, dynamicznymi formami wiary chrześcijańskiej”⁴⁹. Niewielkie, ale silne grupy wierzących – ludzi pełnych inwencji i podejmujących rozliczne inicjatywy, będą znakiem nadziei dla pluralistycznych i zglobalizowanych społeczeństw, w których trudno o poczucie sensu i wzajemnej bliskości.

Powyższa refleksja Teologa zarysowuje oczekiwania i zadania na przyszłość. Ukazane perspektywy stanowią znaki nadziei, a zarazem swoiste wyzwania, przed którymi staje Kościół. Poruszone zagadnienia są na tyle szerokie, że każde z nich mogłoby stać się przedmiotem oddzielnego i obszerniejszego opracowania. Warto jednak posiadać ogólny wgląd w idee obecne w pismach Ratzingera, a w oparciu o nie dokonywać dalszych analiz. Sytuacja i los wiary ostatecznie pozostaje w rękach Boga, który ciągle wzywa człowieka do aktywnego włączenia się w dzieło jej rozwoju.

TEOLOGIA MORALNA

przemawia przez niego pesymista czy realista.” P. Lisicki, *W oczekiwaniu na nową...*, art. cyt., s. 177: „Czy to nie jest obraz zbyt pesymistyczny? I czy dobrze jest w ten sposób mówić? Czyż ów niekiedy apokaliptyczny ton wypowiedzi Kardynała nie jest czymś w rodzaju samospełniającej się przepowiedni? Rzeczywiście tu mogą się rodzić wątpliwości. Jeśli z góry zakłada się, że w przyszłości chrześcijanie staną się nieliczną grupką, to wszelkie działania, które miałyby temu przeciwdziałać, skazane są na porażkę”. Tym twierdzeniom sprzeciwia się bp A. Nossol: „Jednego wszakże zarzutu nie wolno nam z obiektywnych racji naukowych podnosić, mianowicie, że jest on przeciwny konstruktywnemu rozwojowi naszej chrześcijańskiej *refleksji wiary* oraz że patrzy w przyszłość Kościoła obecnego w świecie pesymistycznie. Za jego zaś realizmem chrześcijańskiego optymizmu przemawia wypływająca z wiary nadzieja, niezależnie od analizy najsmutniejszych nawet wycinków aktualnej rzeczywistości ludzkiej, znajdującej się niejednokrotnie w szponach głębokiego kryzysu” – A. Nossol, *W służbie mądrości Boga...*, art. cyt., s. 132-133.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Sól...*, dz. cyt., s. 230-231.

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

„Trzeba umieć wątpić tam, gdzie trzeba, twierdzić tam, gdzie trzeba, i poddać się tam, gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, przedstawiając rzeczy albo tylko jako dowiedzione, z braku rozumienia dowodów, albo wątpiąc o wszystkim, z braku zrozumienia, gdzie trzeba się poddać; albo poddając się wszystkiemu z braku wiadomości, kiedy trzeba sądzić”.

B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 45.

INTEGRUJĄCA FUNKCJA MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W ŻYCIU SPOŁECZNYM W ŚWIETLE NAUKI O SUMIENIU

1. Status quaestionis: znaki czasu

Wspólnoty ludzkie, które nas otaczają lub też „żyją w naszych sumieniach” są w swym najgłębszym wymiarze przede wszystkim wspólnotami wymiany informacji. Wiąże się to z podstawową zdolnością człowieka – mówieniem, stąd słusznym wydaje się stwierdzenie, że język jest meta-instytucją, ponieważ wszystkie inne instytucje zakładają już jego istnienie. Taka zdolność do wyrażania swoich odczuć, przeżyć w słowach to jednak nie wszystko, a to dlatego, że poznanie i myślenie charakteryzujące jednostki konkretnej wspólnoty, nie pojawia się niespodziewanie jak nieznana kometa, ale rozwija się i wyłania z możliwości poznania prawdy przez człowieka, w kontekście której coraz to nowe punkty widzenia, perspektywy dotąd nieznane, oraz tradycyjne przekonania, które dominowały w sercach i umysłach jednostek, często są weryfikowane, falsyfikowane, pogłębiane i ostatecznie precyzowane. Procesy te domagają się od wspólnot i jednostek wysiłku semantycznego, heurystycznego i hermeneutycznego, bez którego życie

wspólne przebiegałoby nieprawidłowo, chaotycznie, zmierzając nieuchronnie do samozniszczenia¹.

W tej coraz bardziej złożonej i krytycznej *wspólnocie narodów* swoje szczególne miejsce odkrywa Kościół. I tak na przykład dla Ojców Soborowych, Kościół jawi się jako Lud Boży pielgrzymujący poprzez wieki do ostatecznej obietnicy eschatologicznej². Jest to żywa *komunia wierzących*, zanim jeszcze nadana mu zostaje forma prawno-instytucjonalna. Wszystko to posiada swe konkretne implikacje, które dotyczą środowiska, w jakim przychodzi osobie wierzącej podejmować konkretne decyzje. I tak – Kościół w kontekście *wspólnoty narodów – globalnej wioski*, przenikniętej wymianą doświadczeń i informacji na różnych płaszczyznach jest swego rodzaju *wspólnotą pamięci*, pojmowania prawd oraz ich interpretowania, w której zawarte jest żywe, obecne i niezmiennie spotkanie z Jezusem Chrystusem³. Dzięki Ewangelistom, wspólnota ta spogląda ku swemu początkowi wciąż z nowym entuzjazmem, konfrontując się z prawdą w nieustannie zmieniającym się czasie⁴. W tej aktywności nie może ona zamknąć się sama w sobie, ponieważ samowystarczalność duchowa jest niezgodna z jej naturą⁵. Innymi słowy, Kościół traktuje nurty duchowe i społeczne każdej epoki jako stosowne wyzwania, mobilizując swoje najlepsze siły⁶ i zasady⁷.

Z tego punktu widzenia Kościół jest porównywalny do otwartego i dynamicznego systemu, w którym dokonuje się proces samopoznania przeniknięty z jednej strony nieodwracalną obecnością Jezusa Chrystusa w historii ludzkości, z drugiej zaś – świadomością naszych czasów⁸. Stąd rodzi się tradycja – żywa rzeczywistość, którą można bez żadnej obawy określić jako wielkość otwartą na udoskonalenie. Nie ma to nic wspólnego z dopasowaniem się do jakiegokolwiek sposobu myślenia: powierzchownego i eklektycznego,

¹ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I-II, Warszawa 1999.

² Por. LG, 9. Zobacz na ten temat: J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; tenże, *Nowożytne odmiany pojęcia Ludu Bożego*, „Communio” 5(1990), s. 28-33.

³ Por. M. Becht, *Ecclesia semper purificanda*, „Catholica” (m) 49(1995), s. 218-237.

⁴ Por. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955; D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, München 1960.

⁵ Por. G. Alberigo-Y. Congar-H. Pottmeyer, *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982; C. Duquoc, *Kirche unterwegs*, Fribourg 1985; G. Lafont, *Imaginer l'église catholique*, Paris 1995; M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg 1996.

⁶ Por. H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln*, Bachem-Köln 1981, K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Fribourg 1989, s. 101-105.

⁷ Mam tu na myśli program Anzelma z Canterbury „fides quaerens intellectum” („wiara szuka rozumu”) uzupełniony programem „intellectus quaerens fidem” („rozum szuka wiary”).

⁸ Por. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1958.

ale szerszy horyzont poznawczy wiary zostaje odpowiednio oddany do dyspozycji wszystkich, bez pomniejszania gotowości do przyjmowania nauczania pochodzącego z zewnątrz⁹. Taka opcja wiąże się z założeniem, według którego to, co jest przedstawiane jako wymaganie Boga i Jego planu względem człowieka, ujawnia się w sumieniu każdej jednostki. Innymi słowy, nie jest możliwe odwoływanie się do sumienia, wymaganie pewnych określonych postaw i równocześnie ignorowanie ich, nie traktując na serio jego funkcji krytycznej, zobowiązującej interpretatorów prawa Bożego do formułowania obiektywnie słusznych tez i pytań. Magisterium Kościoła nie waha się stwierdzić, że nie posiada definitywnej odpowiedzi na wszystkie poszczególne kwestie, stąd też jest możliwe wyciąganie odmiennych wniosków pomimo wspólnych pryncypiów¹⁰. To sprawia, że Kościół jako otwarta na dialog „komunia” nie jest tylko wspólnotą pamięci, lecz także braterską wspólnotą przeżywaną i świadczoną solidarności w działaniu, wartościowaniu czy też myśleniu¹¹.

W odniesieniu do tego, co zostało powiedziane, chrześcijanin staje wobec licznych wyzwań, które prowokuje dzisiaj przede wszystkim forma życia demokratycznego. Jest to wyzwanie krytyczne, które może się stać dla wielu ciężarem nie do uniesienia. Coraz częściej w takiej atmosferze, zniechęconemu i zmęczonemu uczestnikowi życia publicznego przypomina się wyłącznie o możliwościach i ograniczeniach państwa demokratycznego. Porządek prawny państwa interpretuje się zazwyczaj jako porządek zabezpieczający współistnienie poszczególnych interesów, który z niemożności osiągnięcia potrzebnego konsensusu jest porządkiem kompromisów opartych na ogólnej tolerancji¹². Niemoc wobec obrony podstawowych praw człowieka, tłumaczy się natomiast niepokonalną różnicą zachodzącą pomiędzy prawem

⁹ Sobór Watykański II mówi na przykład o historycznym fundamencie wspólnych wartości duchowych, które łączą wzajemnie Kościół i ludzkość (GS, 16), zakładając, że również poza wspólnotą wiary istnieje autentyczne poznanie i komunikatywność moralna. Por. W. Kasper, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse: Vernunft des Glaubens*. FS W. Pannenberg, Göttingen 1988, s. 593-610, P. Hünermann, *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995; P. Hünermann, R. Schaeffler (red.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Freiburg 1987.

¹⁰ Por. GS, 33. Por. F. A. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1986; J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt 1984.

¹¹ Żadna moralność, jak dotychczas, nie upadła z powodu otwartości, na poparcie czego należy przypomnieć pierwszą encyklikę Pawła VI *Ecclesiam suam*, w której błaga się wręcz dramatycznie o ducha dialogu.

¹² Por. B. Paradisi, *Diritto*, w: G. Treccani (red.), *Enciclopedia del Novecento*, t. II, Milano 1997, s. 102-134, szczególnie 103-105.

a moralnością, gdzie jakakolwiek próba objęcia pełnej prawdy moralnej przez prawo, dla wielu stróżów dobra wspólnego skończyłaby się kosztownym paternalizmem lub totalitaryzmem, pozbawiając jednostkę spontaniczności i wolności w działaniu. Minimum moralne staje się w ten sposób praktycznym kodeksem debat parlamentarnych. To z kolei powoduje, że współczesna jurydyczna praktyka wyzbywa się szeregu aksjologicznych i normatywnych założeń, cechujących klasyczną teorię prawa, ulegając tendencjom technokratycznym. W konsekwencji wyłaniają się problemy natury formalnej i egzystencjalnej. Władze administracyjne – w zmagającej się praktyce technokratycznej, mającej na celu osiągnięcie upragnionej zgody społecznej – coraz częściej są bezsilne wobec narastających napięć. Złożoność i niezależność instytucji powoduje, że coraz bardziej skomplikowany, a przez to mniej przejrzysty, staje się mechanizm podejmowania decyzji na poziomie prawa – zaczyna rządzić „martwa struktura”. Postępuje koncentracja władzy, szczególnie administracyjnej, przy niskim stopniu jej kontroli i możliwości zmiany¹³. Takiemu rozwojowi sytuacji, towarzyszy niebezpieczeństwo nihilizmu, łatwość rozmycia odpowiedzialności, nieobecność prawdy, spotęgowanej niebezpieczną „zasadą liczby” – „woli większości”, akceptowanej jako wystarczający element usprawiedliwiający prawo.

W tej sytuacji trudno mówić o czyjejs odpowiedzialności za los poszczególnych spraw, a to z tego powodu, że współczesny obywatel w kontekście państwa czuje się osamotniony i niezdolny do podejmowania obiektywnych decyzji. Trudno jest obywatelowi upominać się o swoje prawa, gdyż nie sposób określić, co jest jego, a co państwa sprawą. Pojawia się pokusa, aby postępować milcząco, przyjmując za wzorzec sposób myślenia i działania typowy dla państwa autokratyzmu i absolutyzmu.

W powstałą lukę wchodzi w konsekwencji myślenie prawno-technokratyczne – teren, na którym władza należy wyłącznie do specjalisty, podczas gdy jednostka, oczywiście milcząco, nie jest już więcej traktowana jako ktoś dorosły. Prowadzi to z reguły do formowania ludzi niesamodzielnych moralnie, dla których cały autorytet rozstrzygania o złu i dobru jest ulokowany na zewnątrz. Uniemożliwia to dojrzewanie ludzkiego sumienia, bowiem całość decyzji moralnych zostaje już wcześniej podjęta za człowieka przez instytucję. W rezultacie taki rodzaj wychowania etycznego zwalnia z osobistej moralnej odpowiedzialności i czyni niezdolnym do podejmowania własnych decyzji moralnych, postępuje osamotnienie obywateli i demoralizacja.

¹³ Por. M. Kołaciński, *De legibus*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 8(2003), s. 75-83, szczególnie: 76-77.

2. Niewystarczalność systemów moralnych w sytuacjach konfliktowych sumienia

Okoliczności życia współczesnych demokracji ulegają nieustannym zmianom do tego stopnia, że sumienie konkretnej jednostki coraz częściej staje się zagubione, a wręcz – niezdolne do podjęcia odpowiedzialnej decyzji. Na przestrzeni wieków refleksja teologiczno-moralna nie pozostawała obojętna wobec tak dramatycznej kondycji człowieka, ponieważ musiała zaoferować stałość i poprawność decyzji w świecie, który się nieustannie komplikował. Problem dotyczył przede wszystkim posługi duszpasterskiej wiernych, w której duszpasterz usiłował pomóc w rozwiązaniu skomplikowanej decyzji konkretnej jednostki, lub przynajmniej – uczynić lżejszym jej ciężar. Temu celowi służyły wypracowane systemy moralne, których zadanie nie miało polegać na teoretycznym rozwiązaniu ewentualnej wątpliwości sumienia, o ile nie podlegały one pod kompetencje refleksji normatywnej, lecz dać temu, kto wątpi, praktyczną pewność, aby mógł działać w sposób odpowiedzialny w sytuacjach nieprzewidzianych, w których należało podjąć natychmiastową decyzję, bez możliwości jej opóźnienia¹⁴.

I tak na przykład probabilizm sięgający czasów Bartłomieja z Medyny (1577) głosił – w ślad za Wilhelmem Ockhamem – że wolność jest przyrodzonym dobrem człowieka¹⁵, konsekwentnie uwypuklając „zasadę posiadania”, która wolności sprzyja. W przypadku wątpliwości, czy należy dotrzymać zobowiązania, czy też nie, „posiadanie wolności” dawało pierwszeństwo temu drugiemu prawu i znosiło budzący wątpliwości obowiązek. Tak samo w przypadku równowagi między obowiązkiem oddania a obowiązkiem zachowania. „Posiadanie” przemawiało za tym drugim rozwiązaniem. Probabiliści podkreślali także to, co można by nazwać „milczeniem” prawa, które zezwala na swobodne indywidualne rozstrzygnięcia. Jak długo można mniemać w sposób prawdopodobny, że żadne prawo nie

¹⁴ Por. K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Fribourg 1989, s. 136-141; B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg 1967, 215-236.

¹⁵ Przedstawiając system probabilizmu trzeba pamiętać, jaki cel przyświecał promotorom tego kierunku etycznego. Jak wielu kierowników sumienia w owych czasach, byli oni zaalarmowani wzrostem niepokoju religijnego i skrupułów, znamiennym dla cywilizacji XVI-XVII wieku. Warto może pamiętać, że od 1564 do 1663 roku ukazały się rozprawy kazuistyczne co najmniej sześciuset teologów katolickich. Nowi moralisci nie tylko nie chcieli narzucać penitentom nieznośnego jarzma „pewniejszego” mniemania w przypadkach budzących wątpliwości, lecz pragnęli także nieść psychiczną ulgę, dopuszczając wybór opinii, którą kwalifikowani teolodzy uznają za prawdopodobną. Por. J. Delumeau, *Grzech i strach*, tłum. Maryna Ochab, Gdańsk 1997 s. 452-462.

zabrania ani nie nakazuje danego czynu, to wolno uznać takie prawo za jasno sformułowane czy głoszone¹⁶. Te twierdzenia przygotowały rewolucyjną formułę Mediny: mniemaniem prawdopodobnym można się kierować nawet wtedy, gdy mniemanie przeciwne jest bardziej prawdopodobne¹⁷. Tak wylansowana została doktryna, wedle której opinia prawdopodobna jest dla sumienia pewna, co oczywiście kłóci się ze średniowiecznym pojęciem obiektywnej pewności moralnej¹⁸.

Z perspektywy czasu możemy dojrzeć niebezpieczeństwa, a zarazem zasługi, systemu moralnego zaproponowanego przez Medinę i Suareza. Niebezpieczeństwo, które dotyka również problemu tożsamości sumienia współczesnego podmiotu, polega na pokusie oddzielenia postępowania człowieka od jego wewnętrznego przekonania i zastąpienia własnego przyzwolenia opinią specjalistów – w tym wypadku – teologów. Wiąże się to z ryzykiem postronności, to znaczy odcięcia się od własnego postępowania. Taka postawa jest źródłem innych ważnych pytań: czy wątpliwości oznaczają, że dwie możliwe opcje są równorzędne? Czy wątpliwość, niewiedza i brak zobowiązania są równoważne?

Niepokojącym wydaje się również wpływ ockhamizmu na myśl probabilistyczną, w świetle której za przykładem Suareza do dzisiaj próbuje się definiować prawo jako akt sprawiedliwej i prawej woli, poprzez które zwierzchnik chce zobowiązać podwładnego do takiego czy innego czynu. Z takiego rozumienia prawa płynie często zewnętrzna moralność obowiązku, ryzyko legalizmu w wyborze między tym, co dozwolone, a tym, co zakazane. Sztuka pobłażliwych kazuistów w wielu przypadkach polega na tym, że

¹⁶ Por. F. Suarez, *Opera omnia*, ed. Vives, t. IV, s. 451, *De proxima regula bonitatis et malitiae humanorum*, disp. 12, sect. 6.

¹⁷ Por. B. de Medina, *Expositio in prima secunde D. Thomae Aquinatis*, Venezia 1602, 19, art. 6, s. 176.

¹⁸ Sukces też probalistycznych pod koniec XVI i pierwszej połowie XVII wieku należy uznać za fakt historyczny o wielkim znaczeniu. Słusznie pisano, że większość ówczesnych moralistów opowiedziała się za probabilizmem, por. *Dizionario Teologico Cattolica*, „*Probalisme*”, t. XIII, kol. 483. Kiedy jezuita, Antoni de Escobar, zamieszcza w swoim *Liber theologiae moralis* najbardziej śmiałe tezy probabilizmu, powołując się na autorytet dwudziestu czterech braci z Towarzystwa Jezusowego, wyraża on w ten sposób aktualny stan tej kwestii w owym czasie (1644). Teologia moralna staje się zbiorem opinii sklasyfikowanych wedle ich stopnia prawdopodobieństwa. Stąd też mnożą się specjalistyczne opracowania zawierające rozstrzygnięcia przypadków sumienia. I tak na przykład rozwiązania moralne Antoniego Diany (zm. 1663) liczą nie mniej niż 6595 rozstrzygnięć, dotyczących blisko 20 000 przypadków. Ten sycylijski zakonnik cieszył się w swoim czasie wielką estymą nie tylko w Palermo, ale i w Rzymie, gdzie był cenionym doradcą papieża Urbana VIII, Innocentego X i Aleksandra VII.

uciekając się do opinii prawdopodobnych, umożliwiają postępowanie, które opinie bardziej prawdopodobne uznawały za karygodne.

Choć na gruncie probabilizmu wyrósł laksyzm, należy jednak pamiętać także o jego zaletach i pozytywnej roli, jaką odegrał i nadal odgrywa w ukształtowaniu świadomości moralnej współczesnego podmiotu. Mam tu na myśli przede wszystkim fakt poszanowania sumienia i konieczność ograniczenia sfery obowiązku na rzecz ochrony wolności człowieka; potwierdzenie zasady, że człowiek jako podmiot moralny tylko sporadycznie ma niezachwianą obiektywną pewność. Innymi słowy, w probabilizmie wyrażało się przekonanie, że nauka moralna służy działaniu, podlegając zmiennym warunkom życia. Wreszcie probabilizm – na antypodach laksyzmu, który przeraził augustianów – otwierał drogę do heroicznego wyborów, kiedy to, wbrew opinii większości oraz specjalistów, człowiek na własne ryzyko wybierał wyjście najmniej pewne i najmniej prawdopodobne. Za przykład może posłużyć postawa De Gaulle'a, który w 1940 roku wybrał nieposłuszeństwo wobec legalnego rządu Francji, postępując zgodnie z opinią najbardziej prawdopodobną z jego punktu widzenia – i historia przyznała mu rację – lecz niewątpliwie najmniej prawdopodobną w oczach ówczesnych moralistów francuskich. To samo można powiedzieć o niemieckich spiskowcach, którzy w lipcu 1944 roku odcięli się od rządzącego ich krajem kanclerza, próbując go zgładzić. Iluż by się wtedy znalazło w Niemczech kierowników sumienia, którzy by przyznali, że postępując w taki sposób wybierają rozwiązanie najbardziej prawdopodobne?

Znaczenie i sens postaw probabilistycznych uwidacznia się szczególnie w kontekście jego zdeklarowanych przeciwników – tutejstów, którzy duchowo byli bliscy rygoryzmowi i jansenizmowi. Twierdzili oni, że powinnością jest wybierać zawsze opinie bardziej pewną (*tutor*) w danej sytuacji, chociaż i w tym systemie od samego początku zarysowywały się bardziej subtelne postawy, wynikające z coraz bardziej skomplikowanych kontekstów życia, szczególnie w dziedzinie życia gospodarczego¹⁹. Z drugiej

¹⁹ I tak na przykład już na początku rozwoju tego systemu dominikanin bawarski, Jan Nider (1438), w *Expositio praeceptorum dekalogi* jest wierny średniowiecznemu tutejstomowi, ale poświęca cały rozdział wąpiącemu sumieniu. Inne popularne jego dzieło to *Consolatorium timorante consciencie*. Znajdujemy w nim między innymi takie stwierdzenie, będące wstępem do jeszcze śmielszych myśli: „Nie zawsze trzeba koniecznie pójść za mniemaniem pewniejszym, żeby dostąpić zbawienia – wystarczy mniemanie pewne, gdyż pewniejsze (*tutor*), jako stopień wyższy, zakłada, że drugie mniemanie jest pewne”, por. *Dizionario Teologico Cattolica*, t. XIII, *Probalisme*, kol. 445. W tej samej książce Nider uspokaja wiernych mówiąc, że w moralności wystarczy pewność prawdopodobna, która nie oznacza, że opinia przeciwna jest zupełnie nieprawdopodobna. Można by sądzić, że chodzi tu o sformułowany na nowo klasyczny

zaś strony należy nadmienić, że probabilizm nie deklarował się jako teoria doskonała, ponieważ od samego początku wskazywał na swoje granice, kiedy zachodzi konieczność respektowania niewątpliwych praw, albo też, gdy idzie o osiągnięcie skutków obowiązujących na mocy kontraktu. W takich sytuacjach dostrzegał rację postępowania według zasad tutioryzmu²⁰, które od połowy XVII wieku spychały moralność katolicką (nie tylko jansenistyczną) ku niekontrolowanemu rygoryzmowi, przyczyniając się poważnie do ucieczki wiernych od sakramentów.

W takiej bezdusznej, rygorystycznej atmosferze na uwagę zasługuje, ciągle aktualna, myśl świętego Alfonsa Liguori (1696-1787). Zainicjował on, napotykać po drodze na wielkie opory, „przewrót kopernikański” w świadomości moralnej chrześcijanina. Nie ustępując pola laksyzmowi, założyciel Zakonu Redemptorystów, próbował pocieszyć, umocnić i uspokoić penitentów. W decydujących latach swojej twórczości (1756-1767) św. Alfons

tutoriizm. Ale dominikanin dodaje, może przypadkowo i nie zdając sobie sprawy z tego, jak niebezpieczne są to słowa: „Każdy może, nie narażając na szwank swego zbawienia, postępować zgodnie z opinią, jaka mu się podoba, byle tylko stał za nią autorytet wielkiego teologa”, por. tamże, rozdz. XIII, s. 109. W ten sposób droga do probabilizmu została otwarta. W *Sumie* św. Antonina również jest cały rozdział poświęcony sumieniu. Antonin w swej życzliwości dla wiernych potępia nadużywanie aksjomatu tutioryzmu. „Nie zawsze trzeba wybierać pewniejszą drogę [do zbawienia], jeśli możliwa jest inna droga”. Gdyby tak nie było, całe masy ludzi musiałyby wstępować do zakonów, gdzie życie jest pewniejsze niż w świecie, por. Antonin z Florencji, *Summa moralis*, część I, rozdz. X, s. 69. W XVI wieku szkoła Salamanki – z Franciszkiem z Vitorii, Melchioriem Cano i Dominikiem Soto – pozostawała w zasadzie wierna tradycyjnemu tutioryzmowi. Ale trafiają się tam również sformułowania i opinie świadczące o coraz bardziej subtelnym zrozumieniu całej złożoności wyborów moralnych. W takiej sytuacji „powinniśmy zadowolić się nieoświeconym i ludzkim rozeznanem, które nie daje całkowitej pewności, lecz tylko pozorną pewność i prawdopodobieństwo ludzkie”, stwierdza Vitoria, por. Biblioteka teologów hiszpańskich: Fr. De Vittoria, *Commentarias a la Sekunda secundae de Tomas*, 1932, II, s. 358-359. Melchior Cano nauczał, że tam, gdzie doktorzy mają rozmaite prawdopodobne mniemania, każde z nich jest pewne w sensie zbawienia, por. *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 1930, t. VII, s. 57-62. Medina; ojciec probabilizmu, powie niebawem, że można wybrać nawet mniej pewne mniemanie. *De iustitia et iure* (1556) Dominika Soto swoim kazuistycznym bogactwem zapowiadała dykcjonarze przypadków sumienia, w jakie będzie obfitować następne stulecie. Stawiał między innymi kwestię, czy w wypadku wątpliwego prawa i podzielonych opinii doktorów sędzia może wybrać tę, która najbardziej mu odpowiada. Soto twierdził, że powinien się opowiedzieć za opinią najbardziej prawdopodobną, por. D. Soto, *De iustitia et iure*, Lyon 1559, ks. III, s. 196-197.

²⁰ Por. D. Capone, *Sistemi morali*, w: L. Rossi, A. Valsecchi, *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1973, s. 941-948.

zbliżył się do pozycji umiarkowanych jezuitów, zwłaszcza do ich koncepcji wolności. Nie krył tego, jak wiele im zawdzięcza, i w 1756 roku pisał:

„Jeżeli bronię jakiejś surowej opinii wbrew temu czy innemu pisarzowi jezuickiemu, to niemal zawsze opieram się na autorytecie innych teologów Towarzystwa Jezusowego. Przyznaję zresztą, że im zawdzięczam odrobinę wiedzy, którą zawarłem w moich książkach. W sprawach moralności oni byli i są nadal moimi mistrzami”²¹.

Wkład założyciela redemptorystów w dziedzinę moralności można określić w dwóch słowach: **umiarkowanie i życzliwość**. Wydanie *Teologii moralnej* z 1762 roku zawiera takie oto znaczące stwierdzenia:

„Zdarzy mi się często w tej książce nie zadowolić wszystkich. Zwolennicy łagodności albo surowości uznają, że jestem albo zbyt surowy, albo zbyt łagodny. Zbyt surowy, ponieważ mam inne zdanie niż wielu innych autorów. Zbyt łagodny, ponieważ popieram opinie przemawiające za wolnością”²².

Tę deklarację należy uzupełnić dwiema innymi, świadczącymi o prawdziwej odwadze ich autora, zważywszy na kontekst tamtej epoki:

„Zawsze staram się dać pierwszeństwo rozumowi przed autorytetem” oraz „Nie wolno ludziom niczego narzucać pod grozą poważnego błędu, chyba że robi się to z oczywistych powodów”²³.

Pod tym względem św. Alfons był człowiekiem oświecenia. Był nim również i dlatego, że nie dopatrywał się winy w nieprzezwyciężonej niewiedzy. W przypadku takiej ignorancji radzi spowiednikowi nie mówić penitentowi o karygodności jego wcześniejszych uczynków, o ile przewiduje, że te nagany będą bezużyteczne. Jeśli bowiem tak uczyni, przemieni, w nieprzyjaciela Boga kogoś, kto popełnił grzech formalnie, lecz nie realnie²⁴.

Rada ta, rozumiana szeroko, wyjaśnia stanowisko świętego Alfonsa w wielkiej polemice wokół mniemań prawdopodobnych. Sławę swoją

²¹ Por. A. de Liguori, *Lettere*, Roma 1887-1890, s. 23-24. Cytat za: Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, Paris 1987, s. 444.

²² A. de Liguori, *Teologia moralis*, II, s. 52-54, cytat za Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, s. 439.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże, VI, nr 610, s. 635.

zawdzięczał głównie odwadze, z jaką odciął się od rygorystów w tej sprawie, co nie oznacza, że był zwolennikiem „rozluźnionej moralności”. Chcąc postępować w sposób jasny w tak złożonej materii, wyróżnia pięć przypadków, kiedy nie wolno kierować się tylko opinią prawdopodobną: we wszystkim co dotyczy wiary; w przypadku chorych, którym lekarz musi zalecić najpewniejszy lek (jeśli to możliwe); w dziedzinie prawa, gdzie sędzia musi wyrokować zgodnie z doktryną najpewniejszą; przy udzielaniu sakramentów (z wyjątkiem przypadków absolutnej konieczności); kiedy przyjęcie opinii prawdopodobnej mogłoby zaszkodzić drugiemu.

Zdarza się jednak, że dwie sprzeczne ze sobą opinie dotyczące jakiejś decyzji moralnej są równie prawdopodobne – i z tym równym prawdopodobieństwem święty Alfons związał swe imię, proponując podmiotowi w takiej sytuacji podjęcie decyzji indywidualnej, ponieważ prawo naturalne nie zawsze jest tak oczywiste jak by chcieli tego rygorysty²⁵. Wyjaśniając swoją tezę i nawiązując do świętego Tomasza z Akwinu, założyciel Redemptorystów podkreśla, że można uważać za dostatecznie promulgowane prawo, które budzi spory wśród jego interpretatorów.

„Jeżeli Bóg chce, aby jego przykazania były obowiązujące, to muszą one być oczywiste i wyraźnie bardziej prawdopodobne, bo inaczej jest moralnie pewne, że prawo to nie obowiązuje, gdyż brak mu dostatecznej promulgacji. (...) Człowiek zachowuje więc wolność wyboru tam, gdzie nie wiąże go ogłoszone prawo”²⁶.

To twierdzenie prowadzi biskupa neapolitańskiego do oczywistości, jego zdaniem, fundamentalnej w życiu społecznym: **wolność człowieka poprzedza prawo**. To prawo powinno być sprzymierzeńcem wolności, a nie odwrotnie. Święty Alfons zachęcał w ten sposób człowieka nowożytnego do wzięcia na siebie odpowiedzialności etycznej, a zatem i ryzyka, jednocześnie umacniając go i zarazem uwalniając od poczucia winy, gdy on podejmował decyzję w dobrej wierze, zadbawszy o poważne gwarancje słuszności działania²⁷.

Systemy moralne w kontekście tak śmiałej koncepcji moralności okazują się mało skuteczne. Udzielają wprawdzie formalnej pomocy

²⁵ W *Teologia moralis* czytamy: „Kiedy stwierdzamy, że tak wielu pobożnych czy nawet świętych mężów przeczyło sobie wzajem na rozmaite sposoby, wypowiadając się w kwestii prawa naturalnego, to czy wolno nam powiedzieć, że niektórzy z nich grzeszyli i zostali potępieni?”. Por. A. de Liguori, *Theologia moralis*, nr 174, s. 155.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. tamże.

w podejmowaniu decyzji, lecz są bezradne w rozwijaniu treści konkretnego aktu. Przełomem są tu w pewnym stopniu „zasady wtórne”, w których zarysowują się pierwsze ukierunkowania treściowe, mam tu na myśli niektóre przykłady klasyczne: *in dubio pro reo*; *nemo malus nisi probetur*; *melior est conditio possidentis*; *in dubio standum est pro validate actus*. Jednak i one bardzo często nie są w stanie ustrzec podmiotu działającego przed błędem. Wynika to z faktu, że społeczeństwa pluralistyczne, w których przychodzi dzisiaj żyć poszczególnej jednostce, są coraz mniej przewidywalne. Ponadto do głosu dochodzą siły odśrodkowe, spychające działanie moralne coraz bardziej w sferę prywatną. Jednostka nie licząc już na nikogo, wikła się w schematy myślowe czy też argumentacje już dawno przezwytyżone, doprowadzając się w ten sposób do stanu bezradności i osamotnienia. Broniąc się przed taką wizją podmiotu narażonego na manipulacje technokratyczne, Magisterium Kościoła podkreśla konieczność kształtowania sumienia w kontekście wiary, które praktycznie trwa przez całe życie²⁸.

3. Konieczność kształtowania sumienia

Myślenie ukierunkowane wyłącznie na założoną z góry obiektywność, charakterystyczną dla tradycyjnych systemów moralnych, okazało się – jak można było zauważyć – niewystarczające. Człowiek czuł się coraz bardziej samotny i opuszczony w swoim działaniu. Z tego też powodu teologia moralna, wychodząc naprzeciw nowym wyzwaniom, podjęła olbrzymi trud opracowania *metafizyki działania*, która dysponowałaby kryteriami przekonującymi i użytecznymi dla oceny etycznej konkretnej sytuacji konfliktowej, w której przychodzi podejmować decyzję. Inspirującym partnerem w poszukiwaniu nowych rozwiązań okazała się między innymi psychologia.

Interlokutorami szczególnej rangi są między innymi J. Piaget²⁹ i L. Kohlberg³⁰, ponieważ podjęli oni problematykę ewidentnie zaniebdywaną

²⁸ Por. GS, 16.

²⁹ Por. J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Zürich 1954. Na temat twórczości Piageta zob. F. Oser, *Das Gewissen Lernen*, Gütersloh 1985; tenże P. Gmünder, *Der Mensch, Stufen seiner rel. Entwicklung*, Gütersloh 1996; P. Wylicz, O. Bednarczyk, *Poziom rozwoju moralnego a postawy wobec prawa*, „Psychologia Wychowawcza”, 42(1999), s. 289-300; M. Lendzińska, *Wybrane problemy w studiach nad metapoznaniem*, „Psychologia Wychowawcza”, 40(1997), s. 97-106.

³⁰ Por. L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1995. Na temat twórczości Kohlberga por. A. Folkierska, *Etyczność a moralność w kontekście pytania o pedagogikę krytyczną*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 37(1992), s. 5-17; D.

w podręcznikach do teologii moralnej. Odnosi się to z jednej strony do stabilizacji emocjonalnej, która jest konieczna, jeśli chce się mówić o kształtowaniu sumienia dojrzałego i odpowiedzialnego. Z drugiej strony – zwrócili oni uwagę na fazy rozwojowe w ciągu życia człowieka, które dążą, poprzez wychowanie, do sumienia coraz bardziej autonomicznego: od moralności przed-konwencjonalnej do konwencjonalnej aż do po-konwencjonalnej. Wyłącznie ta ostatnia kondycja moralna podmiotu pozwala działać w sposób całkowicie odpowiedzialny, to znaczy w harmonii bycia sobą, dzięki której można dokonać autentycznego wyboru, gdy powstaje podejrzenie, że ma się do czynienia z sumieniem wyszkolonym, a nie – ukształtowanym.

Jest to szczególnie ważne w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym, sytuującym swoje decyzje pomiędzy tolerancją a obojętnością, ujawniając w tym wszystkim silne tendencje do ujednoczenia zasad postępowania w życiu gospodarczym, społeczno-ekonomicznym i religijnym³¹. W takiej atmosferze – *zaplanowanych i wyszkolonych zachowań* – pojawia się konieczność obecności twórczego podmiotu, postępującego ściśle według swojego sumienia, którego nie można niczym zastąpić³².

Niewystarczające okazuje się w takich okolicznościach *sumienie normatywne*, które – nie znając wymagań czasu – weryfikuje tylko zgodność pomiędzy własnym postępowaniem moralnym a normami uprzednio przyjętymi w odniesieniu do działania. Taki paradygmat nie jest optymalny, ponieważ norma nie obejmuje całej rzeczywistości, która gotuje ustawicznie jakieś niespodzianki. Wymaga to od jednostki nieustannego rozpoznawania sensu norm w konkretnej sytuacji. Innymi słowy konieczny jest dar rozsądku w rozumnym i odpowiedzialnym posłuszeństwie³³.

W tradycji teologii moralnej takie sumienie nazwane jest *sumieniem delikatnym*, które odznacza się instynktem moralnym uzdalniającym konkretny podmiot do rozpoznawania już z daleka niebezpieczeństw i prewencyjnego ich

Czyżowska, *Psychologiczna teoria uniwersalności rozwoju moralnego Lawrence'a Kohlberga*, „Psychologia Wychowawcza”, 37(1994), s. 205-215.

³¹ Por. H. Bürkle, *Das Absolute im Abseits*, „IkaZ” 25(1996), s. 310-321; A. Lobato (red.), *Coscienza morale e responsabilità politica*, Bologna 1990; A. Dylus, *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo.*, Warszawa 1994.

³² Por. T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, „Communio” 2(1982), s. 45-69; J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*. Zu den Grundlagen christlicher Ethik im komplexer Gesellschaft, Regensburg 1996, s. 86-93.

³³ Por. S. Privatera, *La coscienza. Le chiavi ermeneutiche per una interpretazione della problematica*, Bologna 1986; J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*. Zu den Grundlagen christlicher Ethik im komplexer Gesellschaft, Regensburg 1996, s. 94-101.

unikania³⁴. Takie sumienie rozpoznaje znaki czasu; jest zdolne wyodrębnić wyjątkowe sytuacje obecnego czasu i przeciwstawić im świadectwo własnego życia; odznacza się odwagą prorockiego sprzeciwu i jest gotowe poświęcić własne życie³⁵. Wchodzi więc w grę mądrość, dzięki której podmiot działający spontanicznie wie, jakie ryzyko może podjąć i gdzie znajdują się granice jego możliwości. Taka zdolność przewidywania odnosi się przede wszystkim do sfery życia, która go bezpośrednio dotyczy, otwierając się stopniowo na szersze dziedziny, organizacje życia politycznego i społecznego.

Współczesne państwo prawa stwarza takie zasady, które faworyzują taki ideał sumienia delikatnego, wychodząc z milczącego założenia, że obywatele wspierają państwo w sumieniu, akceptując jego konstytucję i porządek prawny. W ramach wzajemnej tolerancji państwo z założenia respektuje sumienie swoich obywateli, oczekując nie pasywnej uległości, jak to się często zdarza w państwach rządzonych absolutnie, lecz współodpowiedzialności w zakresie zabezpieczenia dobra wspólnego, także w wypadkach, kiedy trzeba przekroczyć jakąś literę prawa w obronie godności i wolności człowieka³⁶.

Dowodem na to jest otwarcie się – w dyskusji o normie i odpowiedzialności obywatelskiej – na słowo: „epikia”³⁷, które nie tylko

³⁴ Por. B. H. Merkelbach, *De prudenti conscientia*, w: tenże, *Theologiae moralis*, t. II, Brugis 1962, s. 47-49.

³⁵ Mam tu na myśli chociażby postawę Ks. Jerzego Popiełuszki.

³⁶ Por. W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, s. 35-68, spec. 49; M. Kołaciński, *Demokratyczne dylematy jednoczącej się Europy*, w: tenże (red.), „Koszalińskie studia i materiały” 6(2003), 143-165, szczególnie s. 161.

³⁷ Mówiąc o epikia (gr. *epi-eikeia*: łagodność, słusność) warto zwrócić uwagę na rozwój historyczny tego pojęcia. I tak, dla Platona epikeia (*Nomoi*) była sprawnością zarezerwowaną wyłącznie dla panującego władcy (Politea 294c), w późniejszym dziele *Nomoi*, kompetencja owa była przypisywana interpretatorom prawa (*Nomoi* 867e). Dla Arystotelesa jest to już zdolność charakteryzująca każdego wolnego obywatela *polis*. Uprawiała ona każdego z wolnych obywateli do uzupełniania braków istniejących w prawie pozytywnym, które z racji ogólnego charakteru nie uwzględniało wszystkich, zwłaszcza wyjątkowych, sytuacji konkretnych. (*Etyka Nikomachejska*, V, 14; 1137b). W prawie rzymskim idea *epikia*, mimo braku tego terminu, wyrażała się w *słuszości*, polegającej na zachowaniu równych proporcji (*aequitas*), jakie powinna zawierać ustawa zgodna z ideałem sprawiedliwości naturalnej, bądź też na metodzie interpretacji prawa, łagodzącej zbytnią surowość ustawy na podstawie zasad tej sprawiedliwości. Taka interpretacja wynika z innego założenia, wedle którego zbyt dosłowne trzymanie się litery prawa może doprowadzić do dużej niesprawiedliwości (*summum ius – summa iniuria*). Połączenia arystotelesowskiej *epikia* z rzymską *słuszością* dokonał

usprawiedliwia akt nieposłuszeństwa wobec prawa niesprawiedliwego, ale również oznacza sztukę wypełniania – w oparciu o własną kompetencję – braków istniejących w prawach i aplikowania ich według ducha, a nie według litery. Oznacza to w praktyce, iż dojrzałe ukształtowane sumienie obywatela państwa prawa szuka nieustannie możliwości dotarcia do pełni zawartej w ustawach prawdy. Nie eliminuje to absolutności wymagania moralno-prawnego, ale służy obiektywności działania, nawet jeśli wymaga to krytyki aktualnego stanu rzeczy i polemiki normatywnej w celu wyeliminowania postaw uprzywilejowanych, które uchylają się od obowiązku uczciwości publicznej³⁸.

4. Chrześcijanin pomiędzy wiarą a rozumem

W kontekście troski o dojrzałe sumienie pojawiają się liczne teologiczne pytania, dotyczące spraw moralności w relacji do Boga i człowieka na przykład: Czy imperatywy nie są oczywiście same przez się i tym samym wiążące; jeżeli tak, to czy w takim wypadku konieczne jest odwoływanie się do Boga jako ostatecznej racji moich decyzji? Jeżeli przyjmuje się natomiast istnienie Boga, to jakie ma znaczenie określenie Go jako Najwyższego Prawodawcy? W jakim sensie imperatywy etyczne mogą być rozumiane jako wymaganie Boga względem człowieka? Nie pojawia się czasami w takiej argumentacji niebezpieczeństwo przerzucenia ciężaru osobistej odpowiedzialności za działanie na autorytet transcendentny? Czy nie sprawia to ucieczki od myślenia?

Te i tym podobne pytania należy wziąć pod uwagę w naszej refleksji, tym bardziej, że coraz częściej we współczesnej kulturze można zaobserwować ślady oświecenia, gdzie posługiwanie się własnym rozumem, bez konieczności odwoływania się do autorytetu innych, jest coraz częściej ideałem współczesnego człowieka. To pociąga za sobą inne konsekwencje: wyznawca Chrystusa coraz częściej jest zmuszony odnaleźć wspólną płaszczyznę zgody i to już z samego faktu, iż Magisterium Kościoła zwraca się w swoich

św. Tomasz z Akwinu, nazywając epiką korekturą ogólnej ustawy w celu jej dostosowania do wymogów konkretnej sytuacji, jeśli aplikacja ustawy byłaby sprzeczna z dobrem wspólnym lub prawem naturalnym (S. Th. , II-II, q. 120, a. 2). Według Suareza, epikia polega na wyjęciu się człowieka spod mocy obowiązującej ustawy zgodnie z domniemaniem, że prawodawca nie chce w danym wypadku nakładać na osobę ciężaru wynikającego z ustawy (De legibus, VI 7).

³⁸ Por. K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg 1989, s. 95-101; G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen*. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez, Mainz 1983.

emblematicznych dokumentach do wszystkich ludzi dobrej woli³⁹. Ponadto chrześcijanin obserwuje, ciekawe na swój sposób, zjawisko zgody dotyczące kwestii życia moralnego, które jako takie nie ma wyłącznie charakteru wyznaniowego. Wynika to z tego, iż istnieje pewnego rodzaju wspólna baza pojęć moralnych i postaw, które nie odwołują się w sposób bezpośredni do wiary.

Taki stan rzeczy wymaga od współczesnego teologa moralisty sprawdzenia, czy czasami moralność osoby wierzącej w Jezusa Chrystusa nie sprowadza się do moralności ludzkiej i tylko ludzkiej. Pytanie decydujące w porównaniu do wyżej postawionych brzmii: Jaką funkcję spełnia wiara i rozum w konkretnym akcie moralnym?⁴⁰

Niezastąpionym punktem odniesienia okazują się wskazówki Ojców Soborowych, przedstawione między innymi w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 22, gdzie Jezus Chrystus jest określony jako człowiek doskonały, w którym tajemnica człowieka w pełni odstania się przed człowiekiem⁴¹. Na tle przytoczonego stwierdzenia, związek pomiędzy chrystologią i antropologią jest teologicznie uzasadniony, zaś podana zasada pozwala w argumentacji etycznej uniknąć niebezpieczeństwa naiwnego humanizmu.

Wiara nie jest w tym wypadku jednym z wielu elementów doświadczenia moralnego podmiotu działającego, ale czymś istotnym i niezbędnym w życiu chrześcijanina, oferując mu nowy „horyzont sensu”. Trzeba jednak stwierdzić, że we współczesnej refleksji teologicznej istnieją różne próby interpretacji poszukiwanego sensu. Z jednej strony twierdzi się, że

³⁹ Por. HV 31. Magisterium Kościoła zakłada w takim wypadku, że argumentacja moralna może pominąć interpretację teologiczną odwołując się do uniwersalnego doświadczenia moralnego.

⁴⁰ Pytanie to było fundamentalne w refleksji teologiczno-moralnej dla: A. Auer, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989; tenże, *Ethische Normen*. Das christliche Proprium, Bensberg 1980; K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*, „Gregorianum“ 54(1973), s. 263-305; tenże, *Gottes Anspruch denken*. Die Gottesfrage in der Moraltheologie, Freiburg i. Ue./ Freiburg i. Br. 1993; Fraling B., *Glaube und Etos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen*, w: ThGl 63(1973), s. 81-105.

⁴¹ Bardzo często do tej idei powracał w swoich naukach Jan Paweł II. Głębia treści tego stwierdzenia nie daje się wyczerpać, ponieważ zawiera krytyczne zastrzeżenia w odniesieniu do pozytywistycznego chrystonomizmu, jak również w odniesieniu do posługiwania się tekstami Pisma Świętego z pominięciem wymogów hermeneutyki przy kształtowaniu ocen teologiczno-moralnych, wreszcie – w odniesieniu do niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą powierzchowne myślenie teologiczne, nie biorące pod uwagę rzeczywistości ludzkiej, a w konsekwencji, skazujące wiarę chrześcijańską na utratę znaczenia.

wiara dotyczy wyłącznie sfery motywacji i nie przydaje nowych treści moralnemu prawu naturalnemu powszechnie obowiązującemu, ponieważ nie istnieje jakaś specyficzna etyka chrześcijańska. Pod względem zawartych w nich treści, moralne prawo naturalne i prawo Chrystusa są raczej identyczne; wierzący i niewierzący różnią się w swoim działaniu tylko motywacją: obaj czynią te same rzeczy, ale w różny sposób, przyjmując za punkt wyjścia różne motywacje. Oprócz tego występuje druga opinia, którą wprowadza, idąc za J. Maritainem, chrześcijański horyzont intencjonalności⁴². Moralne prawo naturalne, jednakowe dla wszystkich ludzi, otrzymuje tu nowy klucz hermeneutyczny. Pociąga to jednak za sobą nowe konsekwencje treściowe, ponieważ treść zawarta w twierdzeniach normatywnych jest efektem wysiłku interpretacyjnego⁴³. Potrójna rola wiary w rozumie praktycznym, potwierdzona przez teologa A. Auera, staje się według mnie najbardziej konkretna i bliższa życiu. Jej funkcja krytyczna zobowiązuje chrześcijanina do uważnej analizy decyzji moralnej, opartej na odwiecznym prawie naturalnym, odkrywając błędy i niektóre niedociągnięcia popełnione w trakcie rozumowania, na przykład moralno-prawnego. W tym sensie osoba wierząca nie podporządkowuje się w sposób ślepy już istniejącemu consensusowi moralnemu zaaprobowanemu przez większość czy dotychczasową tradycję. Tym bardziej, że Magisterium Kościoła zadaje sobie sprawę z tego faktu i otwarcie uznaje możliwość uściślenia własnej doktryny⁴⁴. W tym samym kontekście moralnego prawa naturalnego wiara może spełniać integralną funkcję w poszukiwaniu wspólnej bazy założeń wiarygodnych czy to dla moralności chrześcijańskiej, czy też – niechrześcijańskiej, stając się w ten sposób cennym miejscem dialogu i spotkania różnych tradycji. Omawiana funkcja wiary pozwala odkryć sens tradycji w danej określonej sytuacji. Ostatecznie pomiędzy rozumem a wiarą dokonuje się dialektyczna historia działania, zwana majeutyczną. Ta, inaczej mówiąc, stymulująca rola wiary zobowiązuje rację moralną do formułowania słusznych pytań, przyczyniając się w ten sposób do permanentnego rozwoju argumentacji etycznej w rzeczywistości, która ze swej natury nieustannie ewoluje⁴⁵. Słusznym wydaje się więc potraktowanie na serio w argumentacji etycznej historyczności, która zabezpiecza równocześnie przed abstrakcyjnością oddalającą od zmysłu rzeczywistości, jak również przed historycyzmem.

⁴² Por. S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, w: *Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992.

⁴³ Por. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, s. 39-40.

⁴⁴ Mam tu na myśli chociażby rozwój doktryny Kościoła dotyczącej problemu transplantacji serca.

⁴⁵ Por. A. Auer, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989.

Zachowanie tożsamości chrześcijanina w społeczeństwie pluralistycznym nie może, w swym ostatecznym rozrachunku, ograniczać się tylko do wypełniania w działaniu norm kategorycznych podpartych tradycją, ale winno przede wszystkim zwracać się w kierunku celu i ideału życia. U źródeł takiej postawy leży etyka cnót, która w perspektywie współzależności cnót teologicznych, oraz ze swym klasycznym schematem czterech cnót kardynalnych, odkrywa przed nami dodatkową perspektywę natury ludzkich wyborów.

Pomocą w zrozumieniu tej nowej perspektywy jest myśl aretologiczna św. Tomasza z Akwinu, która w zadziwiający sposób do dzisiaj jest aktualna, odsłaniając naturę ludzkich zachowań. Akwinata podaje różne definicje cnoty, które się nawzajem uzupełniają. I tak, raz mówi o cnotcie jako „habitus operativus boni”⁴⁶, uzdalniającej człowieka do wypełnienia „promte, facilliter et delectabiter” dobra rozpoznanego jako takiego. Dzięki takiej dyspozycji, zanurzonej w łasce wiary i przenikającej rozum ludzki, pewność moralna przenika działanie; decyzja uprzednia staje się operatywna i determinująca wynik każdego wyboru moralnego. Nie jest to zdolność, narzucona z góry, ale „ultimum potentiae”⁴⁷, czyli wypracowana i angażująca człowieka do granic możliwości. Może się to dokonać na przykład poprzez świadectwo życia, chroniące sam podmiot i innych – zafascynowanych taką postawą – przed przeciętnością i rezygnacją z ideałów. Analogicznie, w kontekście trzeciej definicji cnoty św. Tomasza: „qualitas mentis quo recto vivitur”⁴⁸, wybory z którymi utożsamia się konkretna osoba wierząca, są efektem jakości ducha, dzięki któremu pragnie ona żyć sprawiedliwie. Owa dyspozycja nie chroni jej oczywiście przed błędem, lecz daje szansę przezwyciężenia go, zakładając, że człowiek cnotliwy jest wystarczająco pokorny, aby szukać prawdy i przyjąć szczerą i obiektywną krytykę dotyczącą siebie.

5. Zamiast zakończenia

Spółeczeństwa pluralistyczne, będące coraz częściej areną naszych wyborów, stoją w wielu wypadkach przed niebezpieczeństwem rozbicia się na niekontrolowane systemy, w których niepokojącą przewagę uzyskują strony dbające wyłącznie o swoje prywatne interesy, nie zawsze uczciwe, spychając z premedytacją działanie moralne coraz bardziej w sferę prywatną⁴⁹.

⁴⁶ S. Th., I-II, q. 55 a. 2.

⁴⁷ S. Th., I-II, q. 55 a. 1.

⁴⁸ S. Th., I-II, q. 55. a. 4.

⁴⁹ Mam tu na myśli chociażby, głośny nie tak dawno w Polsce, proces Rywina.

Konsekwencje są łatwe do przewidzenia: brak myślenia prawnego, inspirowanego moralnością⁵⁰; absolutyzacja prawa większości i marginalizacja mniejszości; niepohamowane i nieuzasadnione aspiracje władzy; myślenie technokratyczne; korupcja. Dlatego też zakładając, że demokracja jest zinstytucjonalizowanym dialogiem, w którym konsensus nie jest faktem naturalnym, lecz nieustannie poszukiwaną koniecznością, wspólnoty państwowe potrzebują elit społecznych, politycznych i moralnych, gwarantujących obronę dobra wspólnego⁵¹.

Szczególną pomocą w kształtowaniu wspólnoty prawa i sprawiedliwości jest Kościół, który jako wychowawca sumień wprowadza w świat publiczny, poprzez swoich świadków wiary, alternatywy przełamujące szeroką gamę konfliktów społeczno-politycznych⁵². Punktem odniesienia w uobecnianiu takiej postawy mogą być na przykład zasady teologiczno-moralne, których tradycyjnym zamierzeniem jest zabezpieczenie wolności osobistej bez utraty należnego szacunku wobec samego siebie. W tym duchu przyjęto i realizowano zasadę, według której grzech (zło) drugiego nie może być nigdy zaaprobowany, ani nie można dopuścić do współdziałania z nim: „peccatum non potest esse eligibile”. Podobną pomocą w formach współpracy materialnej są tradycyjne kryteria taktyczne: bliskość naganego postępowania; nieskazitelne dobro i niezwłoczność potrzeby osiągnięcia własnego dobrego celu; brak alternatyw. We wszystkich podanych wybiórczo przykładach dominuje intencja wyzwalania się wszystkimi możliwymi środkami od istniejących przymusów lub przynajmniej ich zmniejszania.

Wartość Kościoła i jego wyznawców nie zależy jednak tylko od pozycji uprzywilejowanej – wypływającej z Objawienia – i tradycji bogatej w złote reguły postępowania, ale również od miary, w jakiej potrafi on skutecznie podejmować swoje zadania. Mogą one w poszczególnych przypadkach okazać się trudne, jednak wiarygodność Kościoła w życiu publicznym winna je dopełnić, przede wszystkim poprzez respektowanie zasad komunikatywności demokratycznej, polegającej na wspólnym poszukiwaniu prawdy, nie wykluczając z debaty nikogo ze względu na przekonania, chyba że narzucający się partner do dyskusji jest dużym zagrożeniem dla dobra wspólnego. Natomiast w sytuacji, kiedy zostają pogwałcone prawa człowieka,

⁵⁰ Przykładem może tu być legalizacja aborcji, eutanazji oraz związków homoseksualnych w systemach prawnych niektórych państw europejskich, a także niektórych Stanów Ameryki Północnej.

⁵¹ Por. A. Cosi, *Ordine e dissenso. La disubbidienza civile nella società liberale*, „Jus” 31(1984), s. 93-155; *Coscienza, legge e autorità. Atti del Convegno organizzato dal centro studi di Gallarate*, (pr. zbiorowa), Brescia 1970.

⁵² Wystarczy wspomnieć udział Kościoła w przemianach społeczno-politycznych w Polsce.

zadaniem chrześcijanina jest postawa profetyczna, będąca wyrazem obrony słabych, przede wszystkim tam, gdzie jednostka nie posiada głosu. Inną formą obecności chrześcijanina w coraz bardziej złożonej społeczności jest cierpliwa i czynna obecność na poziomach decyzyjnych, gdzie kształtuje się opinię publiczną. U podstaw takiej kreatywnej obecności leży powiązanie z wiarą, która stawia pytania i równocześnie jest zdolna do dialogu w kwestiach spornych, wyrażając doświadczenia w słowach i wymieniając je bez pogwałcenia obowiązującej dyskrekcji. Ostatecznie kompetencja osoby wierzącej polega na sile wolności, jaką posiada ona dzięki wierze w możliwości obmyślenia dobra i tworzenia racjonalnej argumentacji przy inspirującym współdziałaniu, czującym się odpowiedzialnym za dobro wspólne.

**PEDAGOGIKA
I KATECHETYKA**

KS. ZYGMUNT CZAJA

IDEAŁ KATECHETY WEDŁUG MŁODZIEŻY KLAS TRZECICH GIMNAZJUM NR 4 W SŁUPSKU

Osobowością nauczyciela zajmowano się już w wielu artykułach i książkach. W pedagogice – jako usamodzielniającej się dziedzinie pedagogiki – przedmiotem poszukiwań, obok doboru kandydatów do zawodu nauczycielskiego czy też kształcenia i doskonalenia nauczycieli, jest osobowość wychowawcy. Zmiany społeczne, gospodarcze i polityczne, które od dłuższego czasu przeżywamy, wymagają przemian edukacyjnych. Obecność katechety w szkole i nowe zjawiska wychowawcze wzywają do ciągłego poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jaki powinien być katecheta?

1. Praktyka i teoria

Życie przyniosło zagadnienie dotyczące ideału katechety. Po dziesięciu latach wróciłem do szkolnictwa jako katecheta. Od lutego 2004 r., w trybie awaryjnym, zacząłem uczyć młodzież klas trzecich (klasy: A, B, C, D) Gimnazjum nr 4 w Słupsku. W związku z tym rodziło się wiele pytań dotyczących rozwiązań praktycznych na podstawie poznanej wcześniej i wykładanej teorii pedagogicznej. Interesujące mnie zagadnienia skupiały się na: dialogu katechety z uczniami, skutecznym nauczaniu, zachowaniu porządku na lekcji. Zrozumiałem, że skoro zapraszam wychowanków do spotkania się twarzą w twarz, to ważne jest, bym starał się zrozumieć, za jakim katechetą tęskni młodzież. W maju postanowiłem przekonać się o tym w sposób metodyczny przeprowadzając ankietę, którą w roku 1996 opracowali studenci seminarium pedagogicznego Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie. Ta ankieta posłużyła ks. Tomaszowi Rembelskiemu do napisania ciekawej pracy magisterskiej dotyczącej ideału katechety według młodzieży maturalnej jednej ze szkół w Koszalinie¹.

¹ Por. T. Rembelski, *Ideał katechety na podstawie wypowiedzi młodzieży Gimnazjum im. St. Dubois w Koszalinie*, maszynopis, Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie, 1997.

Badania przeprowadziłem w dniach 24-27 maja 2004 r. metodą audytoryjną, przekazując każdemu uczniowi ankietę i prosząc o jej wypełnienie w ciągu 30 minut podczas lekcji religii. Grupę badaną stanowiło 145 osób, 76 chłopców i 69 dziewcząt, w ośmiu zespołach klasowych. W roku szkolnym 2003/2004 ich katechetami byli: siostra zakonna, pani katechetka, ksiądz. W 98% gimnazjaliści odpowiadali kategorii wiekowej: 16 rok życia.

2. Wyniki ankiety

Najpierw uczniowie mieli za zadanie określić swój stosunek do praktyk religijnych, mając na uwadze niedzielą Mszę Świętą i codzienną modlitwę.

Tabela 1. Stosunek gimnazjalistów do praktyk religijnych

Stosunek do praktyk religijnych	Dziewczeta (w %)	Chłopcy (w %)
Praktykuję systematycznie	49	46
Praktykuję niesystematycznie	37	38
Praktykuję rzadko	14	16
Nie praktykuję wcale	0	0

Okazało się, że prawie połowa badanej młodzieży praktykuje systematycznie. Natomiast niesystematycznie życie religijne pielęgnuje 37% dziewcząt i 38% chłopców. Pozostali praktykują rzadko, natomiast nikt z badanych nie utożsamiał się z odpowiedzią: „nie praktykuję wcale”. Takie wyniki pokazują, że badana młodzież gimnazjalna w większości jest świadoma tego wszystkiego, co dotyczy życia Kościoła i szczególnej roli katechety.

Kolejne zagadnienie dotyczyło odpowiedzi na pytanie: dlaczego uczęszczasz na katechezę? Każda z osób badanych mogła zaznaczyć co najwyżej trzy zaproponowane odpowiedzi, dodając w ostatnim punkcie motyw dla niej istotny, którego nie uwzględniono w sześciu skategoryzowanych odpowiedziach do wyboru.

Tabela 2. Motywacja uczęszczania na katechezę

Motywacja	Dziewczeta (w %)	Chłopcy (w %)
Jestem katolikiem	31	31
Chcę pogłębić wiarę	20	24
Zawsze chodziłem	19	15
Chcę mieć ślub kościelny	12	12
Lubię pogadać o Bogu	12	7
Co by powiedzieli rodzice	6	11

Część badanych zaproponowała dodatkowe odpowiedzi: „interesuje mnie religia katolicka z naukowego punktu widzenia” (uczeń), „ma duży związek z moją filozofią życiową” (uczennica), „poznałem fajnego księdza” (uczeń), „lubię siostrę i rozmawiam z nią” (uczennica). Wyniki ankiety pokazują, że tradycja, pielęgnowana w rodzinie jako pierwszym i podstawowym środowisku wychowawczym², stanowi ważne źródło w życiu religijnym gimnazjalistów.

Określone środowiska przyjmują wzorcowe modele dotyczące zawodów. Następną kwestią dotyczyła spotkania się przez młodzież gimnazjalną z ich życzeniowym modelem katechety. Pytanie brzmiało: czy spotkałeś (-aś) w swoim życiu katechetę, który jest dla ciebie ideałem? Okazało się, że 50% dziewcząt i 54% chłopców zetknęło się z katechetą, który odpowiada ich wzorcowi roszczeniowemu. Większość gimnazjalistów chciałaby, żeby ich katechetą był ksiądz (62% chłopców i 52% dziewcząt). Według nich ksiądz: „ma większe doświadczenie” (uczeń), „ma lepszy kontakt” (uczennica), „jest też mężczyzną i lepiej rozumie chłopaków” (uczeń), „ma świetne poczucie humoru” (uczennica). Dla 16% dziewcząt i 14% chłopców ważnym jest, by katechetą była siostra zakonna ponieważ: „siostra ucząca nas jest bardzo fajna” (uczennica), „siostry zakonne są miłsze niż ksiądz” (uczeń). Jedynie dwóch chłopców chciałoby, żeby ich katechetą była osoba świecka, bo: „najlepiej trafia do uczniów” i „ludzie Kościoła mnie denerwują i irytują”. Dla pozostałych jest bez znaczenia, kto jest katechetą. Ważne jest: „jak naucza” (uczeń) czy też, że jest „niezwykłą osobowością” (uczennica).

W dzisiejszym świecie przywykliśmy do kultury obrazowej. To sprawia, że trzeba w nauczaniu pamiętać o wzroku jako szczególnym zmysle. Katecheta uczy także swoją postawą i wyglądem. Kolejne pytanie dotyczyło zewnętrznych cech katechety.

Tabela 3. Zewnętrzne cechy katechety

Cecha zewnętrzna	Dziewczeta (w %)	Chłopcy (w %)
Z poczuciem humoru	32	33
Inteligentny	22	27
Kulturalny sposób bycia	17	18
Ekspresyjnie przekazujący materiał	16	15
Schludny wygląd	9	4
Młody wiek	4	3

² Por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim 3*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.

Okazało się, że dla badanej młodzieży najważniejszymi cechami zewnętrznymi u katechety są: poczucie humoru, inteligencja oraz kulturalny sposób bycia. Młodzież podchodzi do katechezy dość emocjonalnie i nade wszystko tęskni za odpowiednią atmosferą na katechezie. Poczucie humoru oznacza sympatię do ucznia i pozwala na budowanie wzajemnego zaufania wychowawców i wychowanków. Spontaniczność katechety – połączona z inteligencją – wzmacniają w wychowanku poczucie bezpieczeństwa. Dlatego warto korzystać z osiągnięć pedagogiki zabawy³.

Gimnazjaliści mieli również odpowiedzieć na pytanie: kim powinien być katecheta?

Spośród siedmiu możliwości mieli zaznaczyć trzy określenia. Mogli też dopisać to, co dla nich jest bardzo ważne w „być” katechety, a czego nie uwzględnili autorzy ankiety.

Tabela 4. „Być” katechety

„Być” katechety	Dziewczęta (w %)	Chłopcy (w %)
Człowiek wiary	34	28
Przyjaciel	29	24
Mistrz jako przewodnik	15	16
Wzór moralny	12	18
Autorytet naukowy	5	7
Nauczyciel jak inni	5	7

Według uczniów, katecheta powinien być przede wszystkim człowiekiem wiary oraz przyjacielem. Na trzecim miejscu, według dziewcząt, katecheta powinien być mistrzem jako przewodnik duchowy. Natomiast dla chłopców ważniejsze jest to, by katecheta był wzorem moralnym. Z innych określeń katechety pojawiły się: „rozumiejący innych i ludzkie błędy” (uczennica) oraz „tłumacz Biblii” (uczeń). Wyniki ankiety potwierdzają, że dojrzewanie jest przede wszystkim czasem poszukiwania przyjaźni i tęsknotą za wielką przyjaźnią⁴. Jednocześnie, czas ten jest okresem poszukiwania przez młodych ludzi swego miejsca w Kościele. Ich religijność jest silnie zabarwiona uczuciami i emocjami. Dlatego pragną, by ich katecheta był człowiekiem wiary. Dla większości badanych, katecheta otrzymuje szczególne powołanie, by prowadzić lekcje religii (70% dziewcząt i 70% chłopców) jako, że „Bóg go wybrał” (uczeń) oraz „nie każdy jest zdolny do takiej pracy” (uczennica). Dla 14% dziewcząt i 16% chłopców działalność katechety kojarzy się z misją.

³ Por. E. Kędzior-Niczyporuk, *Wprowadzenie do pedagogiki zabawy*, Lublin 2001.

⁴ Por. E. Giorfano, T. Lasconi, G. Boscato, *Nastolatki: trudne pytania. 2. Zakochane serce*, Warszawa 2002.

Uczennice w 16%, a uczniowie w 14%, uważają, że katecheta w szkole wykonuje zawód bowiem: „też musi z czegoś żyć” (uczeń) oraz „bo dostaje za to pieniądze” (uczennica).

Na podstawie badań trzeba stwierdzić, że młodzież jest zainteresowana swoim katechetą, co potwierdzają wyniki w poniższej tabeli.

Tabela 5. Stanowisko podczas rozmów o katechezie

Stanowisko ucznia	Dziewczęta (w %)	Chłopcy (w %)
Staram się oceniać sprawiedliwie	79	79
Oceniam wyłącznie pozytywnie	9	10
Jest mi to obojętne	11	11
Oceniam wyłącznie negatywnie	1	0

Taka postawa wynika między innymi z wielkiej potrzeby sprawiedliwości, na którą szczególnie uwrażliwiona jest młodzież gimnazjalna. Jednocześnie okazało się, że 75 % chłopców z większym szacunkiem odnosi się do katechety niż do innych nauczycieli, ponieważ: „jest bardziej wykształcony”, „głosi Słowo Boże”, „jest przedstawicielem Kościoła”, „przez niego mam lepszy kontakt z Bogiem”, „inni nauczyciele nie dają takiej radości”, „można mu się zwierzyć”, „ma lepsze podejście do młodzieży”. Natomiast dla 51% dziewcząt katecheta jest taki sam, jak inni nauczyciele, a 49% badanych uczennic odnosi się do katechety z większym szacunkiem, jako że on: „przekazuje wiarę”, „można z nim porozmawiać na każdy temat”, „potrafi słuchać i doradzić”, „nosi habit”.

Z uwagi na duży krytycyzm dojrzewającej osoby, w ankiecie pojawiło się pytanie otwarte: jakie cechy i działania ujemne (wady) katechety denerwują ciebie najbardziej? Oto wybrane odpowiedzi dziewcząt: „szybkie denerwowanie się i wytrącanie się z równowagi”, „sztuczne zachowanie na lekcjach”, „brak podejścia pedagogicznego”, „brak poczucia humoru”, „wymaga rzeczy, których sam nie robi”, „nie reaguje na chamskie zachowanie niektórych uczniów”, „nie dostrzega innych spraw, oprócz wiary”. Chłopcy krytykowali między innymi: „rzucanie kredą”, „niesprawiedliwy, za mało poznaje uczniów”, „prawienie morałów”, „stawianie jedynek bez powodu”, „brak sposobu na prowadzenie lekcji”. Przeglądając odpowiedzi na to pytanie, jak echo powracała myśl ks. prof. Janusza Tarnowskiego o czterech kategoriach pedagogicznych: dialogu, autentyczności, spotkaniu i zaangażowaniu⁵.

⁵ Por. J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 9.

Młodzież gimnazjalna wskazała też na to, co ważne, by katecheza przynosiła owoce, co zależy głównie od katechety przygotowującego jednostki tematyczne.

Tabela 6. Warunki efektywnego wykonywania zawodu katechety

Warunek efektywnego wykonywania zawodu katechety	Dziewczęta (w %)	Chłopcy (w %)
Umiejętność słuchania młodzieży	27	25
Autentyczna i głęboka wiara	24	25
Kontaktowość	15	15
Powołanie katechetyczne	11	9
Poświęcenie się	8	10
Talent pedagogiczny	7	6
Moralność	5	7
Miłość pedagogiczna	3	3

Gimnazjaliści nade wszystko poszukują dialogu. Dlatego na pierwszym miejscu postawili na umiejętność słuchania, a za autentyczną i głęboką wiarą znalazła się kontaktowość. Jeden ze sposobów na dialog z młodym człowiekiem podaje Jean Vanier, dla którego każda osoba ma swoją tajemnicę⁶.

Według badanej młodzieży, wymarzony katecheta powinien charakteryzować się wieloma cechami osobowymi. Przedostatnie zadanie polegało na wyborze pięciu cech z 21 podanych i uporządkowaniu ich zaczynając od najważniejszej. W opracowaniu poniższej tabelki pomógł mi następujący system punktowy. Najważniejsza cecha wybrana przez ucznia miała wartość 5 punktów i odpowiednio: druga zyskiwała wartość 4 punktów, trzecia – trzech, czwarta otrzymywała 2 punkty, a ostatnia 1.

Tabela 7. Cechy osobowe idealnego katechety

Nazwa cechy osobowej	Dziewczęta (liczba punktów)	Chłopcy (liczba punktów)
Akceptujący młodzież	145	165
Sprawiedliwy	91	109
Kontaktowy	94	94
Cierpliwy	79	105
Mądry życiowo	68	83
Sympatyczny	78	60
Szanujący godność ucznia	60	82
Pogodny	73	66
Autentyczny	52	43
Życzliwy	50	43
Sumienny	14	60

⁶ Por. J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą*, Poznań 1999.

Samokrytyczny	35	28
Dobry organizator	21	43
Opiekun	32	23
Bezpośredni	23	24
Niezłśliwy	15	31
Nie posiadający nałogów	24	16
Dostępny	21	18
Bezinteresowny	17	10
Obowiązkowy	9	23
Elastyczny	12	15

Wiele do myślenia daje to, że badana młodzież przede wszystkim pragnie być akceptowana.

Te wyniki są – w moim przekonaniu – wołaniem gimnazjalistów o to, by być wysłuchanym, przyjmując zdrową postawę: „Ja jestem OK. – ty jesteś OK”⁷. Katecheta powinien być prawdziwie zainteresowany światem wartości młodzieży. Bywa, że młody człowiek przeżywa aksjologiczny zamęt i dlatego katecheta – znając świat wartości młodzieży – staje się przewodnikiem. Unikając moralizowania współdziała z młodzieżą. Katecheta, zakorzeniony i dojrzały w odpowiednim systemie wartości, staje się przekonujący⁸.

Na zakończenie gimnazjaliści odpowiadali swobodnie, podając definicję katechety idealnego. W swoich twórczych poszukiwaniach zwracali uwagę na cechy wymarzonego katechety podane wcześniej. Wielu skupiało szczególną uwagę na poczuciu humoru. Dziewiętnaście osób napisało, że nie ma idealnego katechety. Dla sześciu uczniów idealnym katechetą jest Jezus, a dla czterech – papież Jan Paweł II. Miłym zaskoczeniem dla przeprowadzającego ankietę jest to, że dla 42 osób idealnym katechetą stał się uczący ich ksiądz lub siostra zakonna. Młodzież przede wszystkim pragnie, by katecheta miał powołanie oraz „umiał mówić i umiał słuchać” (chłopiec). Ważne jest, by katecheta miał osobowość i był człowiekiem dialogu.

3. Autorytet moralny przed urzędowym

Jak zauważa Romano Guardini: „Nie ma nic ważniejszego dla rozwoju osobowości niż zetknięcie się z człowiekiem naprawdę wielkim, poddanie się wpływowi jego postaci. Ta wielka postać wryje się w pamięć, zacznie na nas oddziaływać, inspirować nas, będzie nam drogowskazem. Pobudzi nas także do

⁷ A. Grün, *Autosugestia*, Kraków 2000, s. 48.

⁸ Por. K. Misiaszek, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 154.

walki. Najpierw bowiem dopuszczamy do siebie cudzą wielkość, aby następnie rozpocząć walkę o własną niezależność⁹.

Katecheta charakteryzujący się dojrzałością osobową i uzdolnieniami pedagogicznymi staje się osobą z dużym autorytetem. Nie tyle pełniony przez katechetę urząd, co jego szczególna osobowość, sprzyjają autentycznemu dialogowi z młodym człowiekiem. Katecheta powinien charakteryzować się: otwartością, wrażliwością, sprawiedliwością, cierpliwością. Katecheta wymarzony przez młodzież powinien twórczo przeżywać czas. Dzięki temu będzie nieustannie kształtował swoją osobowość i doskonalił warsztat pracy.

KS. DARIUSZ KURZYDŁO

O RELIGIJNEJ FORMACJI LUDZI DOROSŁYCH

Zagadnienie formacji osób dorosłych posiada istotne znaczenie dla odnowy duszpasterskiego stylu działania Kościoła. Jego aktualność ściśle związana jest z dynamicznym rozwojem oświaty dorosłych, która wychodzi naprzeciw zapotrzebowaniom ludzi próbujących dostosować się do szybkości przemian w świecie, która jednak nie potrafi odpowiedzieć na wszystkie realne pytania współczesnego człowieka. Dlatego Kościół składa nową propozycję ewangelizacji (czy propozycję nowej ewangelizacji), dzięki której chce człowiekowi udzielić podstawowych narzędzi dla pełnego zrozumienia jego egzystencji i uczynienia jej wartościową. W zamierzeniu Kościoła katecheza dorosłych jest w stanie umożliwić współczesnym ludziom poznanie Chrystusa, który napełnia sensem wszelki rozwój. Przynosi ona zatem światu zaproszenie do integralnego rozwoju.

1. Katecheza dorosłych w starożytności i obecnie

Spojrzenie na katechezę pierwotnego Kościoła pozwala stwierdzić, że była ona podstawowym zadaniem wspólnot chrześcijańskich, które włączyły ją w proces dojrzewania wiary i osiągnięcia pełni człowieczeństwa¹. Było to nauczanie wpisane w cały kontekst wydarzeń, sytuacji, okoliczności, którymi żyli ludzie dorośli. Oni też byli pierwszymi adresatami katechezy ze względu na odpowiedzialność za rozwój wiary, jaka na nich spoczywała. Byli pierwszymi sprawcami wcielania się Ewangelii w poszczególne kultury świata, który sami tworzyli. W tym czasie katecheza dorosłych miała swe szczególne i najbardziej właściwe miejsce w rodzinie oraz w katechumenacie kościelnym². Dlatego podstawowymi formami katechezy dorosłych były katecheza rodzinna i katechumenalna. Równoległe z katechezą katechumenów, w starożytności prowadzono także nauczanie ogółu dorosłych ochrzczonych, które było kontynuacją i pogłębieniem katechezy katechumenalnej, a które przybierało

⁹ R. Guardini, *Bóg daleki. Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 236.

¹ Por. R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza. Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.*, Płock 1999, s. 20-21.

² Por. K. Wawrzynek, *Katechizacja dorosłych*, „Katecheta” 6(1986), s. 244-246.

postać katechezy liturgicznej³. Katecheza dorosłych stanowiła integralną formację, obejmującą całokształt życia chrześcijańskiego i uzdalniającą człowieka dorosłego do żywego apostołstwa (najpierw wewnątrz wspólnoty, potem także wobec świata). Dawała nie tylko podstawy dojrzałej wiary, ale konsekwentnie prowadziła chrześcijanina do jej pełni, określając jednocześnie, jak odwoływać się do wiary w codziennej egzystencji⁴. Proponując prawdziwą pedagogię wiary, stanowiła kompletną inicjację chrześcijańską w życie Kościoła.

Współczesny powrót do źródeł wiąże się z przejęciem takiego charakteru formacji chrześcijańskiej, który wyznacza *drogę doskonałości*. Katecheza dorosłych staje się postulatem stałego wychowania do wiary dojrzałej⁵. Dlatego jest ściśle związana z formacją permanentną przez całe życie, obejmując zadanie pogłębiania świadomości chrztu. Istnienie wspólnoty chrześcijańskiej umożliwia proces nieustannego wtajemniczenia w doświadczenie żywej wiary. Wspólnota zapewnia ciągłość katechezie, napełnia ją dynamizmem eklezjalnym: w parafii i w rodzinie katecheza permanentna znajduje najbardziej odpowiednie środowisko wychowania wiary dojrzałej⁶. Ponieważ istotnym elementem tego wychowania jest doświadczenie wiary, wzorem katechezy permanentnej jest katechumenat chrzcielny: katechumenat domowy i parafialny. Przywrócenie katechumenatu uprzytamnia wewnętrzną dynamikę procesu stawania się dojrzałym chrześcijaninem we wspólnocie eklezjalnej oraz budowania dojrzałych wspólnot chrześcijańskich. Dojrzała wiara stanowi jeden z podstawowych celów tego procesu. Nie posiada ona charakteru linearnego, lecz jest dynamicznym wzrastaniem ku pełni. Osiągnięcie dojrzałej wiary nie jest też równoznaczne z kresem życia chrześcijańskiego, a stanowi tylko jeden z jego etapów⁷. W tym znaczeniu chrześcijanin dorosły to ten, który osiągnął prawdziwą dojrzałość wiary na określonym etapie swojego rozwoju osobowego, i który potrzebuje formacji wiary przez całe życie.

³ Por. Z. Czerwiński, *Katechizacja dorosłych*, „Ateneum Kapłańskie” 70(1978) 5, s. 409.

⁴ Por. R. Niparko, *Katecheza dorosłych. Zarys teorii*, Poznań 1987, s. 268-270.

⁵ Por. J. Szańca, *Katecheza prowadząca do wiary dojrzałej*, „Homo Dei” 46(1977) 3, s. 178-180.

⁶ Por. J. Gracla, *Katechizacja dorosłych poprzez katechizację rodziców*, „Katecheta” 5(1981), s. 217; tenże, *Znaczenie katechezy dorosłych*, „Katecheta” 4(1989), s. 163-164; K. Ołdziejewska, *Podstawowe zagadnienie katechezy dorosłych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 17(1984), s. 78; H. Wistuba, *Problem katechizowania rodziców*, „Katecheta” 5(1981), s. 259-260.

⁷ Por. W. Jacher, *Perspektywy integralnego rozwoju*, „Znak” 12(1969), s. 1552-1559; M. Pisarzak, *Wychowanie do dojrzałości chrześcijańskiej*, „Katecheta” 4(1972), s. 169-172; M. Chymuk, *Dorastanie do dojrzałości*, „Horyzonty Wiary” 6(1995) 4, s. 4-10.

Wewnętrzna odnowa wspólnoty chrześcijańskiej stawia ją w nowej roli wobec świata. Kościół odnajduje w katechezie dorosłych dojrzały sposób na włączenie się w integralny rozwój świata i człowieka. Nie tylko dostrzega wartość głoszonej przez siebie nauki, ale zaprasza do dialogu, poprzez który proponuje rozwiązanie trudnych problemów społecznych czy – bardziej ogólnie – cywilizacyjnych⁸. Dorosły chrześcijanin, przez całe życie odnajdujący motywy uzdalniające go do poszerzania perspektywy dojrzałej wiary, staje się twórcą kultury życia i przekształca obecne struktury życia tak, aby umożliwiły pełny rozwój rodzinie ludzkiej. Świeccy, którzy posłani są przez Chrystusa do świata, aby być sprawcami tego rozwoju, potrzebują stałego wsparcia, towarzyszenia ze strony wspólnoty chrześcijańskiej. W niej bowiem nabierają wewnętrznego przekonania o konieczności doskonalenia siebie i świata oraz zdobywają odpowiednią kompetencję dla realizacji kontynuacji dzieła stworzenia i zbawiania świata przez Boga⁹. Katecheza uzdalnia człowieka dorosłego do wzięcia odpowiedzialności za to dzieło. W tym sensie stanowi ona także rolę inspirującą, a zarazem krytyczną wobec zachodzących przemian cywilizacyjnych i kulturowych. Na tym polega ewangeliczny sposób życia dojrzałego chrześcijanina w świecie¹⁰. Jednak rozwiązanie choćby największych problemów społecznych nie stanowi jeszcze o osiągnięciu dojrzałego stopnia dialogu ze światem, pozwala dopiero na to pokonanie rozdźwięku, jaki tworzy się pomiędzy wiarą a kulturą. Przywracanie jedności dokonuje się dzięki integrowaniu tych obszarów życia ludzkiego poprzez włączenie katechezy dorosłych w refleksję kulturową każdej epoki. Konieczna jest dogłębna analiza i interpretacja egzystencjalnych pytań człowieka, który

⁸ Por. A. Exeler, D. Emeis, *Reflektierter Glaube – Perspektiven, Methoden und Modelle der Theologischen Erwachsenenbildung*, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 107; M. Majewski, *Idee przewodnie katechezy dorosłych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977), s. 165; J. Nowaczyk, *Katecheza dorosłych*, „Katecheta” 4(1972), s. 107-108; J. Gracla, *Perspektywy katechizacji dorosłych*, „Katecheta” 1(1985), s. 27-29; J. Majka, *Problem katechizacji dorosłych na tle współczesnej rzeczywistości religijno-społecznej*, w: B. Bejze (red.), *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań-Warszawa 1983, s. 456-457; H. Bednorz, *Katecheza dorosłych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5(1972), s. 5.

⁹ Por. A. Exeler, D. Emeis, *Reflektierter Glaube...*, dz. cyt., s. 88; M. Marczewski, *Osoba a wspólnota w procesie urzeczywistniania się Kościoła*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, red. K. Misiaszek, Warszawa 2002, s. 15 nn; *Katecheza dorosłych – diagnoza sytuacji. Od teorii do praktyki*, „Katecheta” 6(2002), s. 45.

¹⁰ Por. A. Exeler, D. Emeis, *Reflektierter Glaube...*, dz. cyt., s. 121; J. Nowaczyk, *Katecheza dorosłych...*, dz. cyt., s. 108.

nieustannie dąży do poprawy swojego losu i wysuwa nowe rozwiązania swoich problemów¹¹.

2. Cele i zadania katechezy dorosłych

Wraz z podjęciem przez Kościół odpowiednich kroków, aby w jakiś sposób uczynić katechezę dorosłych centralnym zagadnieniem swojej odnowy wewnętrznej, wyznacza się tej katechezie odpowiednie cele i zadania. Najważniejszym z nich jest zdobywanie dojrzałości związanej z rozwojem osobowym i pełnią wiary¹². Ze względu na Chrystusa, który wyznaczył swym uczniom miarę tej dojrzałości, mówi się w dokumentach o komunii z Chrystusem. Osiągnięcie tego ideału możliwe jest w oparciu o integralny wzrost całej ludzkiej osoby: a więc sfery fizycznej, psychicznej i duchowej. Jakkolwiek rozwój religijny posiada swą własną specyfikę, prawdziwa doskonałość osobowa zależy od włączenia go w proces wzrostu całej osoby ludzkiej; koncepcja personalistyczna leży u podstaw katechezy dorosłych¹³. Dlatego w dokumentach Kościoła, które ograniczają się do opisu drogi rozwoju wiary, często odsyła się czytelnika do dorobku nauk humanistycznych. Charakterystyka dojrzałej wiary uwypukla znaczenie nawrócenia jako siły wyzwalającej autentyczny wzrost wiary i dojrzewanie chrześcijanina ku pełni (mądrości chrześcijańskiej). Dojrzały chrześcijanin nie tylko jest zdolny do osobistej przemiany i potrafi dokonywać odpowiedzialnych wyborów w świetle wiary, którą zdobywa, ale ożywia tą wiarą różne wymiary życia społeczno-kulturalnego¹⁴. W ten sposób jest w świecie prawdziwym świadkiem Ewangelii.

Ponieważ dojrzewanie wiary nie jest celem samym w sobie, lecz skierowane jest na drugiego człowieka, który potrzebuje świadka i towarzysza własnej drogi doskonałości, katecheza dorosłych ukierunkowana jest na tworzenie wspólnot chrześcijańskich. Rozwój dojrzałej wiary zyskuje w ten

¹¹ Por. A. Cholewiński, *Warunki skutecznego głoszenia Ewangelii w świecie współczesnym*, „Ateneum Kapłańskie” 71(1979), s. 272; *Katecheza dorosłych we współczesnym Kościele*, „Materiały Problemowe” 9(1975) 3, 189-193.

¹² Por. W. Więcek, *Założenia i realizacja katechezy dorosłych według uchwał Soboru Watykańskiego II*, „Studia Warmińskie” (1979), s. 477; K. Oldziejewska, *Podstawowe zagadnienie katechezy dorosłych...*, dz. cyt., s. 77-78.

¹³ Por. A. Exeler, D. Emeis, *Reflektierter Glaube...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁴ Por. J. Szańca, *Katecheza prowadząca do wiary dojrzałej...*, art. cyt., s. 181-182; E. Heretsch, *Kształcenie rodziców*, „Chrześcijanin w świecie” 10(1978) 6, s. 107-108; J. Majka, *Problem katechizacji dorosłych...*, art. cyt., s. 456, 462.

sposób charakter społeczny¹⁵. Zasada komunii zaś, współodpowiedzialności za dokonujący się wzrost osobowy i solidarności w trudzie zmagania się z trudnościami na drodze rozwoju, stanowi podstawę budowania dojrzałej wspólnoty eklezjalnej, która staje się miejscem i podmiotem katechezy dorosłych¹⁶. Dla dorosłego jest ona ponadto gwarancją trwania prawdy oraz środowiskiem wsparcia w jego wielorakich problemach. Ze względu na społeczny charakter rozwoju wiary, dorosły uczestniczy w życiu konkretnych wspólnot, przez co szczególnego znaczenia nabiera katecheza rodzinna i parafialna¹⁷. Ta druga odkrywa przed katechizowanym możliwość realnego zaangażowania się w ramach Kościoła lokalnego na miarę charyzmatów, jakie on posiada. Rolą katechezy dorosłych jest tworzenie takich wspólnot, które są w stanie odpowiedzieć na podstawowe potrzeby religijne i społeczne człowieka dorosłego. Podkreśla się, że musi to być wspólnota, która udziela rzeczywistego doświadczenia wiary¹⁸. Zatem proponuje się katechumenalny charakter drogi chrześcijańskiego rozwoju, gdzie zasadą jest istnienie wspólnot na miarę człowieka. Jednocześnie zwraca się uwagę na eklezjalność tych wspólnot, która oznacza ich żywą łączność z Kościołem Powszechnym.

Miarą skuteczności katechezy dorosłych w prowadzeniu do dojrzałej wiary jest umiejętność inkulturacji wiary. Wiara chrześcijańska jest bowiem zawsze obecna w jakimś kontekście ludzkiej kultury. Z tego względu inkulturacja z jednej strony jest uwiarygodnieniem katechezy dorosłych, z drugiej – umożliwia stałe pogłębianie wiary¹⁹. Nie chodzi tu tylko o przekazywanie wiary za pomocą zrozumiałego dla danego człowieka języka, lecz o cały proces przenikania od wewnątrz ludzkiej egzystencji, otwartej na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Konieczna jest ciągła analiza sytuacji i potrzeb dorosłego, która bierze pod uwagę wspólnotę chrześcijańską, zróżnicowaną

¹⁵ Por. J. Skórcz, *Aktualność katechizacji dorosłych*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 28(1973) 7-9, s. 203.

¹⁶ Por. K. Wawrzynek, *Katechizacja dorosłych...*, art. cyt., s. 245; *Katecheza dorosłych we współczesnym Kościele...*, art. cyt., s. 194; E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 235-236.

¹⁷ D. Emeis, *Rodzice jako katecheci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13(1980), s. 63; M. Marczewski, *Małżeństwo i rodzina w parafii*, „Chrześcijanin w świecie” 16(1984) 12, s. 55-71; J. Krucina, *Parafia w służbie małżeństwa i rodziny*, „Colloquium Salutis” 21-22(1989-1990), s. 195-206.

¹⁸ Por. H. Bednorz, *Katecheza dorosłych...*, art. cyt., s. 9; *Katecheza dorosłych we współczesnym Kościele...*, art. cyt., s. 186; J. Mariański, *Małe grupy szansą apostołstwa świeckich*, „Homo Dei” 55(1986) 1, s. 45-46.

¹⁹ R. Niparko do pewnego stopnia utożsamia katechezę dorosłych z ewangelizacją, którą rozumie jako *inkulturację całego życia*. Por. *Katecheza dorosłych – diagnoza sytuacji...*, art. cyt., s. 41. Dlatego uważa, że człowiek dorosły wymaga zawsze indywidualnego i nieszablonowego podejścia w katechezie. Por. tamże, s. 42.

indywidualnie i społecznie, środowiskowo i kulturowo, i która uwzględnia niepowtarzalność ludzkiej osoby i odrębność jej drogi osobowego wzrastania²⁰. Jedynie adekwatna do sytuacji dorosłego formacja pozwala spodziewać się osiągnięcia podstawowych zamierzeń, zwłaszcza jeśli uwzględnimy ciągłe przemiany społeczne i kulturowe, w ostatnich czasach przybierające na sile. Katecheza dorosłych staje się więc miejscem spotkania Ewangelii z człowiekiem współczesnym, sposobem prowadzenia dialogu o jego rzeczywistych problemach, nadziejach, wartościach czy zagrożeniach dla jego rozwoju. Katecheza uzdalnia człowieka dorosłego do rozpoznawania znaków czasu i krytycznego odbioru zjawisk, które na co dzień obserwuje²¹. Niezbędne jest przy tym posługiwanie się językiem odpowiednim dla dorosłego odbiorcy orędzia zbawienia.

3. Zasady doboru treści w katechezie dorosłych

Posiadając własne cele i zadania, katecheza dorosłych podejmuje specyficznym nowym tematy, w które poprzednie etapy formacji chrześcijańskiej zaledwie go wprowadzały. Wynika to z okresu rozwojowego, w jakim znajduje się człowiek dorosły, i zależy od jego osobistych i społecznych doświadczeń, jakie są jego wewnętrznym udziałem. Dlatego katecheza dorosłych daje silne podstawy dojrzałej wierze, jeżeli odwołuje się do przekonującej dla dorosłego motywacji i otwiera przed nim szerokie, i konkretnie związane z jego rzeczywistymi problemami perspektywy pełni chrześcijańskiego życia²². Konieczne jest przy tym uznanie go za dorosłego, uszanowanie jego zdolności i umiejętności odpowiedzialnego wyboru, pozwolenie na krytyczny sposób patrzenia i oceny, udzielanie szerokiego pola do inicjatywy. Jeśli katecheza ma być dla dorosłych znajdujących się na różnych etapach rozwoju wiary, konieczne są takie treści, które nie zawężają zbytnio ludzkiej egzystencji ani nie wychodzą zbyt daleko poza to, co jest doświadczeniem²³.

Wśród podstawowych zasad doboru treści należy wymienić: wierność doktrynie chrześcijańskiej, zakorzenienie w ludzkim doświadczeniu oraz

²⁰ Por. J. Charytański, *Teologiczne kształcenie dorosłych*, „Collectanea Theologica” 41(1971) 4, s. 177.

²¹ Por. tamże; R. Rak, *Katecheza dorosłych w parafii*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 60(1984) 1, s. 24.

²² Por. A. Exeler, D. Emeis, *Reflektierter Glaube...*, dz. cyt., s. 121; S. Wójtowicz, *Formacja religijna dorosłych*, „Homo Dei” 43(1974), s. 184.

²³ Por. J. Majka, *Problem katechizacji dorosłych...*, art. cyt., s. 461-463.

funkcjonalność formacji. Są one podstawą integralnej oraz skutecznej katechezy dorosłych²⁴. Nie tylko odślaniają prawdziwy zamysł Boga względem człowieka, wprowadzając go w Tajemnicę miłości, ale uzdalniają do życia według tej Tajemnicy, unaoczniając jej obecność w codziennym zmaganiu się z życiem. Katecheza dorosłych w ten sposób wtajemnicza oraz wychowuje do umiejętności całościowego podchodzenia do wszystkich zagadnień. Jest zarazem procesem służącym identyfikacji i interpretacji własnej egzystencji, szczególnie w odniesieniu do doświadczenia chrześcijańskiego, na które składają się treści i język doświadczenia biblijnego, treści i język doświadczeń eklesjalnych (historia, liturgia, święci, itp.), treści i język doświadczeń współczesnych chrześcijan (w odniesieniu do problemów, sytuacji i sposobu egzystencji w dzisiejszym świecie)²⁵. Kryterium wierności doktrynie chrześcijańskiej w tym procesie odpowiada wymaganiom dotyczącym kompletności orędzia zbawienia. W określaniu treści katechezy dorosłych nie może bowiem dojść do sytuacji kompromisu czy rezygnacji z organicznego i globalnego charakteru orędzia chrześcijańskiego. Dlatego konieczne jest, by przekazać niezmiennie orędzie w formie zdolnej przekonać współczesnego człowieka, że istotnie zaspokaja ono jego oczekiwania i potrzeby. Kryterium to łączy się więc bezwzględnie z zasadą wierności ludzkim doświadczeniom. Bez zakorzenienia w nich, katecheza dorosłych pozostanie teorią i nie wpłynie w żaden sposób na decyzję nawrócenia. W doborze treści chodzi zatem ostatecznie o ustawienie treści w bezpośrednim stosunku do adresata, by wartości religijne stały się dla niego wartością egzystencjalną. W końcu, kryterium funkcjonalności domaga się doboru treści, służących wychowaniu i dojrzewaniu wiary. Katecheza dorosłych kładzie w ten sposób nacisk na procesy dotyczące wzrostu w wierze, respektując określony rytm i sposoby dojrzewania dorosłych, co sprawia że kryterium funkcjonalności nie oznacza redukcji orędzia chrześcijańskiego do prostych sposobów osiągnięcia celów, jakie sobie stawia²⁶. Te trzy – jednocześnie stosowane – podstawowe kryteria doboru treści wiary zdają się spełniać postulat *dojrzałości* katechezy.

²⁴ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 87-98; *Katecheza dorosłych we współczesnym...*, dz. cyt., s. 187; R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta” 5(1974), s. 196-200.

²⁵ Por. A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 395-396; K. Misiaszek, *Zagadnienie katechezy dorosłych według dokumentu „Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej”*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła...*, art. cyt., s. 57-58; E. Alberich, *Katecheza dzisiaj...*, dz. cyt., s. 111-116; W. Więcek, *Założenia i realizacja katechezy dorosłych...*, art. cyt., s. 482-483.

²⁶ Por. *Katecheza dorosłych we współczesnym...*, art. cyt., s. 191-193; W. Więcek, *Założenia i realizacja katechezy dorosłych...*, art. cyt., s. 488.

4. Zasady doboru metod w katechezie dorosłych

Kryteria doboru metod w katechezie dorosłych dzielą się na trzy odrębne, choć istotowo ze sobą powiązane zagadnienia: katechumenalnego charakteru formacji dorosłych, jego ukierunkowania na rodzinę i parafię oraz przekazu wiary w formie dialogu²⁷. W dokumentach kościelnych preferuje się stopniowe zdobywanie dojrzałości w chrześcijańskiej wierze, stawiając katechumenat chrzcielny za wzór. W formacji katechumenalnej wyróżnia się więc etapy, które dorosły osiąga w miarę stopniowego dojrzewania w wierze; katecheza dorosłych ma na każdym z nich zapewnić inicjację do życia chrześcijańskiego wciąż na nowym etapie rozwoju osobowego²⁸. Z tego też względu mówi się o stylu katechezy katechumenalnej (inspiracji katechumenatu). Paradygmatem jest więc przygotowanie do chrztu, jednak dopiero w późniejszej formacji katecheza pomaga tak naprawdę poznać tajemnice zbawczego planu Boga, rozwijać rzeczywistość otrzymanego chrztu i kształtować zaangażowaną, świadomą i odpowiedzialną postawę. Podstawowym zadaniem staje się tworzenie szeroko pojętej wspólnoty inicjacyjnej, w której człowiek dorosły może zdobywać przez całe życie odpowiednią formację i doświadczenie życia chrześcijańskiego²⁹.

Katecheza dorosłych zwraca się w kierunku osobowo-egzystencjalnego i wspólnotowego przeżywania daru wiary i rozwijania go tak, aby zdobywać chrześcijańską mądrość i świętość. Wypełnienie tego zadania powierza się dorosłym w ich rodzinach i parafiach. Katecheza rodzinna jest czynnikiem wychowania religijnego dzieci, ale i formą samowychowania rodziców³⁰. Ponieważ właściwe wypełnianie obowiązków małżeńskich i rodzinnych oraz

²⁷ Por. S. Wójtowicz, *Formacja religijna dorosłych...*, art. cyt., s. 188; E. Heretsch, *Kształcenie rodziców...*, art. cyt., s. 104-108; F. Kamecki, *Metoda dialogu w katechezie spotkania osobowego*, „*Studia Pelplińskie*” (1977), s. 307-312; Z. Czerwiński, *Katechumenat dorosłych ochrzczonych jako model katechezy sakramentalnej*, „*Wiadomości Diecezjalne Lubelskie*” 63(1989) 1, s. 131-137; R. Rak, *Katecheza dorosłych w parafii...*, art. cyt., s. 21-24.

²⁸ Por. R. Murawski, *Teologiczne podstawy katechezy dorosłych*, „*Ateneum Kapłańskie*” 71(1979) 2-3, s. 185-186.

²⁹ K. Misiaszek, *Katecheza dorosłych w dokumentach Kościoła*, „*Horyzonty Wiary*” 12(2001) 2, s. 43-44; J. Charytański, *Teologiczne kształcenie dorosłych...*, art. cyt., s. 177.

³⁰ Por. W. Więcek, *Założenia i realizacja katechezy dorosłych...*, art. cyt., s. 484; K. Wawrzynek, *Katechizacja dorosłych...*, art. cyt., s. 247-248; J. Wilk, *Próba teologicznego uzasadnienia katechumenatu rodzinnego*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 24(1977) 6, s. 81-82.

podjęcie wychowania dzieci w wierze są zadaniami bardzo poważnymi, dorośli mają prawo być przygotowani do nich oraz podtrzymywani w trudzie ich realizacji³¹. Wydaje się przeważać obecnie świadomość, że katecheza rodzinna jest wprowadzaniem (wtajemniczaniem) wszystkich członków rodziny w coraz pełniej pojęte życie chrześcijańskie poprzez zwyczajne, codzienne życie. Jest to zwyczajna, najbardziej naturalna forma katechezy dorosłych. Katecheza rodzinna ma także prowadzić do budowania prawdziwej wspólnoty eklezjalnej, wzajemnego doskonalenia się małżonków, zespolenia funkcji naturalnych z religijnymi. Podobne funkcje spełnia wspólnota parafialna, lecz w o wiele szerszym zakresie. Formy ewangelizacji w parafii wzorują się na rodzinno-katechumenalnym stylu życia i działania³².

Ze względu na ukierunkowanie formacji dorosłych na rodzinę i prowadzenie jej w parafii, proces katechetyczny domaga się, by istniała wielość czynników, które go tworzą: dobry program duszpasterski, wspólnota chrześcijańska, pozytywne doświadczenia itd. Aby katecheza posiadała charakter spójny i organiczny, potrzebny jest więc systematyczny i organiczny program, zbudowany w oparciu o dokładnie sformułowane cele, ciągły i stały rytm spotkań, roztropne programowanie tego, co ma się wykonać (także w przypadku spotkań okazjonalnych)³³. W dokumentach dostrzega się z tego względu konieczność przyjęcia wielu modeli (według zróżnicowania kulturowego i społecznego wspólnot chrześcijańskich) oraz kierunków (według stopnia rozwoju duchowego osób dorosłych) katechezy dorosłych³⁴. Coraz bardziej zwraca się także uwagę na dialogiczny charakter pracy katechetycznej z dorosłymi. Ponadto kryterium katechezy nie jest już zdobywanie jak największej liczby osób dla Chrystusa, ale zdolność przenikania do sumienia

³¹ Por. W. Kubik, *Obowiązek formacji laikatu*, „*Horyzonty Wiary*” 1(1990) 1, s. 15.

³² Por. Z. Czerwiński, *Katechumenat dorosłych...*, art. cyt., s. 135-137; R. Rak, *Katecheza dorosłych w parafii...*, art. cyt., s. 21-24.

³³ Por. R. Chałupniak, *Jaka katecheza dla dorosłych?*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła...*, dz. cyt., s. 110-111.

³⁴ Wymieniają je poszczególni autorzy: por. Z. Czerwiński, *Kierunki pracy katechetycznej z dorosłymi*, „*Tygodnik Powszechny*” 32(1978) 16, s. 4-5; R. Murawski, *Kierunki i formy pracy katechetycznej z dorosłymi w parafii*, „*Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne*” 13(1980), s. 67-70; J. Gevaert, *Koncepcja katechezy dorosłych*, „*Ateneum Kapłańskie*” 71(1979) 2-3, s. 177-178; L. Warzybok, *Katecheza dorosłych*, „*Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne*” 6(1978) 3-4, s. 103-104; R. Ryngwelski, *Problemy katechizacji dorosłych na tle współczesnej rzeczywistości religijno-społecznej*, „*Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne*” 16(1988) 1-2, s. 35-39.

pojedynczego człowieka, co najlepiej obrazuje pedagogia Chrystusa, która dała podstawy dialogowi kulturowemu³⁵.

Tak sformułowane kryteria doboru metod wytyczają poważne zadanie wszystkim, którzy włączają się w tworzenie katechezy dorosłych. Jest to przedsięwzięcie o tyle trudne, że ma się do czynienia z osobami stale się rozwijającymi, a zarazem w jakimś stopniu dojrzałymi w wierze. Wydaje się, że jest to zadanie możliwe do zrealizowania, jeśli uwzględni się wspomniane wyżej fundamentalne w pracy z dorosłymi czynniki, czyli odpowiedni program duszpasterski, tworzenie dojrzałej wspólnoty eklezjalnej oraz sięganie do doświadczeń katechizowanych. Tym bardziej, że dorośli nie tylko są odbiorcami, ale i twórcami swej własnej formacji.

5. Wnioski i propozycje

Nie posiadamy żadnego kościelnego dokumentu, który wprost przedstawiałby koncepcję katechezy dorosłych, choć w wielu dokumentach o formacji religijnej dorosłych się wspomina. Dlatego Kościół stoi obecnie przed poważnym zadaniem przygotowania wyczerpującego w swoich propozycjach dokumentu o katechezie dorosłych, skoro uznaje ją za podstawową formę katechezy. Jeśli myśli się o podjęciu nowej ewangelizacji w sposób dojrzały i na miarę rzeczywistych potrzeb człowieka dorosłego, trzeba wprost nawiązać do dorobku nauk humanistycznych, trzeba tworzyć autentyczną przestrzeń dla dialogu kulturowego. Zresztą nie mogą to być jedynie inicjatywy odgórne. Już samo włączenie dorosłego w proces tworzenia katechezy i pozwolenie mu na przyjęcie adekwatnej do jego niepowtarzalnego rozwoju osobowego drogi dojrzewania wiary znacznie poszerza tę przestrzeń, dając dorosłemu chrześcijaninowi możliwość uczestniczenia w powstawaniu koncepcji formacyjnej. Rodzi to także poważne konsekwencje dla katechetów prowadzących katechezę dorosłych. Stają się oni bowiem równorzędnymi partnerami dialogu wiary, towarzyszami wspólnej drogi rozwojowej. Ich zaangażowanie w proces katechetyczny nie kończy się wraz z przekazaniem istotnych wartości czy wyjaśnieniem pewnych wątpliwości związanych z drogą doskonałości, ale jest podejmowaniem roli promotora wszechstronnego i integralnego rozwoju człowieka. Katecheza dorosłych w ten sposób wyznacza nowy styl prowadzenia duszpasterstwa: odejście od wszelkiej działalności typu „akcyjnego” i „umoralniającego” na rzecz szerokiego programu pastoralnego, uwzględniającego rzeczywiste problemy i potrzeby ludzi dorosłych. Kościół

³⁵ Por. J. Gracla, *Znaczenie katechezy dorosłych...*, art. cyt., s. 164; S. Wójtowicz, *Formacja religijna dorosłych...*, art. cyt. s. 190.

dojrzały potrzebuje katechezy dorosłych, by możliwa była pełna wolność wiary oraz świadomość wspólnotowego zdobywania celu, jakim jest doskonałość (świętość).

Jeżeli Kościół podejmuje się dzieła nowej ewangelizacji (nadaje katechezie ukierunkowanie ewangelizacyjne), w sposób konkretny musi uczynić wspólnotę warunkiem, miejscem i podmiotem katechezy dorosłych tak, aby w niej można było kształtować chrześcijan zakorzenionych w wierze i otwartych na świat. Nie wystarczy bowiem wypracować eklezjologię komunii, lecz trzeba wykorzystać jej zasady dla zbudowania dojrzałych wspólnot eklezjalnych, które będą na miarę człowieka dorosłego. To znaczy, że należy wcielić w życie nową perspektywę pedagogiczną, według której małe wspólnoty (wspólnoty podstawowe) podejmują dzieło twórczego dialogu i współodpowiedzialności. Takie wspólnoty, zdolne do rodzenia osób prawdziwie nawróconych, stają się jednocześnie miejscem rozwiązywania konkretnych problemów ludzi dorosłych, i przez to nadają ewangelizacji charakter integralnej, osobowej formacji. Personalizacja wiary, dokonująca się w ramach małych wspólnot, wydaje się być najlepszym sposobem na uniknięcie religijności sformalizowanej, masowej, infantylnej. Wspólnotowy model katechezy prowadzi w końcu także do zakorzenienia orędzia w konkretnym, odpowiadającym poszczególnym typom dorosłego odbiorcy, kontekstom kulturowym. Dzięki temu chrześcijańskie doświadczenie zinkulturowanej pod względem środowiska, treści i metody wiary chrześcijańskiej staje się podstawową, funkcjonalną w życiu dorosłego, treścią katechezy dorosłych.

Refleksja Kościoła, jaką odczytujemy z dokumentów, pozwala prowadzić katechezę dorosłych w sposób dojrzały, a więc wychodzić naprzeciw rzeczywistym oczekiwaniom dorosłych, jednak brak całościowej koncepcji pozostawia wiele pytań, i wielu jeszcze ludzi nie znajduje swojego miejsca w Kościele. Przyszłość katechezy zależy także od tego, czy Kościół znajdzie odpowiedzi na te pytania i czy zaprosi dorosłych do współdziałania w tym poszukiwaniu. Wreszcie, w jaki sposób przedstawi on swoje propozycje ludziom, którzy postawią kolejne pytania, wskazując na niezbędność ciągłej odnowy Kościoła, powołanego do służby człowiekowi w stale rozwijającym się świecie. Dlatego istotnym problemem, które potrzebuje rozpoznania i szerszego opracowania, jest problem inkulturacji wiary. Zjawisko globalizacji życia, przy jednoczesnym zanikaniu wartości rodzinnych sprawia, że zarówno język, jak i treści w katechezie muszą odpowiadać wszelkim współczesnym odniesieniom społecznym i kulturowym, by żaden wymiar życia ludzkiego nie pozostawał poza możliwością nawiązania dialogu wiary. Niezbędne jest przy tym wypracowanie licznych programów lokalnych dla katechezy dorosłych.

Należy wymienić jeszcze kilka kwestii bardziej szczegółowych. Wśród nich konieczna wydaje się być potrzeba głębszej analizy procesu rozwoju wiary

względem rozwoju osobowego. Nie dość dogłębne poznanie tej kwestii jest powodem małej skuteczności w odbiorze katechezy przez dorosłych, zainteresowanych głównie swoim życiem osobistym. Po drugie, w dokumentach w ogóle nie podejmuje się w ramach formacji dorosłych zagadnień etyki seksualnej. Tymczasem w życiu dorosłego zbyt wiele jest problemów związanych z życiem seksualnym, aby przejść nad nimi obojętnie. Dorobek naukowy i tutaj może przyjść Kościołowi z ogromną pomocą. Po trzecie, niezwykle ważną sprawą jest język przekazu orędzia wiary czy doświadczeń wiary. Tradycyjny język chrześcijaństwa często pozostaje bowiem niedostępny dla współczesnych form myślenia oraz komunikacji, które podlegają nieustannemu procesowi głębokich przeobrażeń. Koniecznością staje się posługiwanie takim językiem, który – pozostając właściwy przekazowi religijnemu – tworzy przestrzeń spotkania i dialogu z każdym człowiekiem, także tym posiadającym odmienne od chrześcijańskiego spojrzenie na życie. Język jest poniekąd jednym z najważniejszych wyzwań, przed jakim staje Kościół, aby w sposób zrozumiały, sprawiający rzeczywiste wtajemniczenie w wiarę, wejść w dialog kulturowy.

Osobną kwestią jest tworzenie modeli katechezy dorosłych. W dokumentach udziela się podstawowych wskazań na ten temat. Poszczególne Kościoły czy wspólnoty potrzebują jednak bardziej rozszerzonej refleksji, aby sprostać wielorakim problemom kulturowym, ekonomicznym, społecznym i religijnym, które wpływają na rodzaj formacji. Dlatego należy uwzględnić w tworzeniu takich modeli badania naukowe, czy to socjologiczne, czy też natury bardziej ogólnej, dające podstawy do podejmowania, adekwatnych do sytuacji dorosłych, działań formacyjnych. Należy więc wskazać, w jaki sposób katecheza dorosłych, sprzyjając integralnemu rozwojowi człowieka, pozostając wpisana w całościowy program pastoralny danej społeczności wiernych, i posiadając przy tym charakter katechumenatu rodzinnego czy parafialnego, może najlepiej służyć dorosłemu odbiorcy orędzia zbawienia.

RELIGIA I PSYCHOLOGIA

KS. ZDZISŁAW KROPLEWSKI

PROBLEM RACJONALNOŚCI RELIGII¹

Gdy rozpoczęto badania naukowe nad religią, zainicjowano też debatę nad jej racjonalnością. Po dzień dzisiejszy nie przyniosło to jednak ostatecznego rozstrzygnięcia, jak też nie przyniosła rozwiązania debata nad racjonalnością człowieka jako takiego². Artykuł niniejszy jest więc jedną z prób analizy dotyczącej tego problemu. Opracowanie to ma charakter interdyscyplinarny. Będę poruszał się w obrębie filozofii, psychologii i religiologii. Będę się też starał mówić o religii jako takiej, nie konkretyzując jej, chociaż zdaję sobie sprawę, że w różnych religiach problem racjonalności stawiany jest niejednakowo.

Celem moich analiz nie jest danie odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim sensie religia jest racjonalna. Moim celem jest raczej zwrócenie uwagi na problemy, które stają przed badaczami podejmującymi problematykę racjonalności religii. Dlatego też opracowanie niniejsze zatytułowałem: problem racjonalności religii.

Dla zrealizowania przedstawionego celu, we wstępie przeanalizuję najpierw, co rozumiem pod pojęciami: racjonalność i religia. Terminy te są bowiem bardzo niejednoznaczne. Trudności dodatkowo przysparza fakt, że pojęcia te mają zarówno charakter terminów naukowych, jak i potocznych. Trzy poniżej przedstawione paragrafy zawierają następujące zagadnienia: metodologiczny problem obiektywności badań nad religią w aspekcie racjonalności z wewnątrz i z zewnątrz religii, problemy natury epistemologicznej, związane zwłaszcza ze statusem zdań religijnych oraz psychologiczne podejście do racjonalności w perspektywie systemu przekonań religijnych i decyzji o wyborze Boga.

¹ Część materiału zawartego w tym opracowaniu znajduje się, jednak w zupełnie innym kontekście, we wcześniejszym moim opracowaniu: Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*, Poznań 2002.

² Por. E. Stein, *Without Good Reason. The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Oxford 1996; Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt., s. 46-57.

Pierwszym domagającym się wyjaśnienia pojęciem jest racjonalność. W opracowaniu niniejszym nie podejmuję się wyczerpującej analizy tego skomplikowanego zagadnienia³. W całej różnorodności możliwych rozwiązań pokażę jedynie, jak będę rozumiał termin racjonalność. Po pierwsze, racjonalność jest pewnym arbitralnym wyborem: określenie tego, czy dane zachowanie jest racjonalne, czy nie, zależy od apriorycznych kryteriów przyjętych przez badacza⁴. Po drugie, pomocne jest rozróżnienie pomiędzy dwoma modelami racjonalności: modelem normatywnym (formalnym) a deskryptywnym (empirycznym, faktycznym, opisowym)⁵. Model normatywny pokazuje formalny ideał, do którego człowiek dąży, aby mógł być uznany za racjonalnego. Tego typu ideał jest jednak trudny do spełnienia. Dlatego też badacze wprowadzili pojęcie deskryptywnej racjonalności. Zwraca ono uwagę na realne możliwości i osiągnięcia człowieka. Deskryptywne pojęcie racjonalności dostosowuje kryteria do rzeczywistych możliwości człowieka. Przez racjonalność będę więc rozumiał tę cechę systemu, która jest sprawdzana przez przyjęte, deskryptywne kryteria. Postawione kryteria nie mogą być zupełnie dowolne – muszą spełniać podstawowe wymogi formalne. Jednak, bardzo dokładne określenie kryteriów dla racjonalności religii nie jest możliwe.

Racjonalność dotyczy zawsze czegoś, jest ona cechą rzeczywistości. W moim opracowaniu chodzi mi o racjonalność religii. I tu pojawia się następna trudność. Zarówno bowiem pojęcie, jak i samo zjawisko „religii” jest wieloznaczne i wielowymiarowe. Warto wspomnieć o rozróżnieniu pomiędzy „religią per se” a „religią jako systemem” zachowań, motywacji, percepcji, poznawania związanego z religią. Celem mojego opracowania nie jest „religia per se”. Bardziej będzie mnie interesować religia jako system przekonań uznawanych przez człowieka. Na system przekonań składa się doktryna, system prawd, w które ludzie wierzą, dlatego też religię będę rozumiał jako system prawd religijnych, akceptowanych przez człowieka.

³ Obszerne rozważania dotyczące rozumienia racjonalności są zawarte w: Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt., s. 21-61.

⁴ Por. np. G. Harman, *Reasoning, Meaning and Mind*, Oxford 1999, s. 9-45; K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, (wybór i opracowanie Jan Woleński), Warszawa 1994, s. 523-539.

⁵ Por. J. Baron, *Thinking and Deciding*, Cambridge 1998, s.16-27; E. Shafir, *Intuitions and rationality and cognition*, w: K. I. Manktelow, D. E. Over (red.), *Rationality. Psychological and Philosophical Perspectives*, London-New York, Routledge 1993, s. 260-261; K. E. Stanovich, *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahwah-London 1999, s. 3-4; K. Szaniawski, *O nauce...*, dz. cyt., s. 88-89.

1. Badania nad racjonalnością z wewnątrz i z zewnątrz religii

Jednym z ważniejszych zagadnień przy ocenie racjonalności religii, jest kwestia rozróżnienia badań nad religią od wewnątrz i z zewnątrz. Przez długi czas ideałem badań nad religijnością było dla wielu zewnętrzne badanie religii. Jest tak w dużej mierze po dzień dzisiejszy, gdyż taki jest wymóg racjonalności nauki⁶. Jednakże współczesna metodologia i epistemologia badań naukowych poddała w wątpliwość przekonanie o ich pełnej zewnętrzności i obiektywności. Problem zewnętrzności i wewnętrzności badań nad religią dotyczy sprawy dla nauki kluczowej, a mianowicie obiektywności i subiektywności tych badań.

Z punktu widzenia nauki można mówić o badaniach nad religią (z zewnątrz) oraz o badaniach zawierających własne przekonania człowieka (od wewnątrz religii). Problem umiejscowienia badacza jest często stawiany w filozoficznych badaniach nad religią. Już z tego rozróżnienia – związanego z badaniami nad religią – widać, że inna będzie ocena oraz kryteria oceny racjonalności religii w zależności od tego, czy stawiamy problem z zewnątrz, czy od wewnątrz religii. To, co będzie racjonalne dla obiektywnego badacza, podchodzącego z dystansem do religii, nie musi być racjonalne dla człowieka zaangażowanego w religię, jak też odwrotnie.

Problem obiektywności badań naukowych w ogóle, a tym samym badań nad religią, jest jednak w dzisiejszych czasach bardziej skomplikowany niż był kiedyś, przy pozytywistycznym podejściu do nauki. W badaniach nad religią bowiem, przez długi okres czasu istniał swoistego rodzaju paradygmat ogromnej różnicy pomiędzy wiarą a nauką. Uważano, że nauka daje szansę obiektywnego badania świata i praw nim rządzących, religia natomiast porusza się w obszarze „nieznanym”, „niepewnym”, którego nie można obiektywnie zbadać. Jednak współcześnie ten stan rzeczy uległ zmianie, co dało szansę nowego spojrzenia na racjonalność wiary religijnej. Wraz z pracami Kuhna zmieniło się podejście do samej nauki⁷. Wielu metodologów nie patrzy już na naukę, także w jej stricte empirycznym rozumieniu, jak na obiektywną i pewną wiedzę. Nauka bowiem zawiera w sobie wiele paradygmatów (konceptualnych, metodologicznych, metafizycznych), które ukierunkowują wyniki badań. Wyniki badań naukowych są więc w jakimś sensie zależne od teoretycznych założeń, a nawet od własnych poglądów badacza.

Dzisiejsze podejście do nauki – w sensie jej obiektywności, niezależności, czy też autonomii – można podsumować następująco:

⁶ Por. R. Trigg, *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Oxford-Malden 1998, s. 29-41.

⁷ Por. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1968.

obserwacje, eksperymenty są interpretowane pod wpływem innych teorii; naukowe teorie nie zawsze są zdeterminowane jedynie przez same fakty (często można znaleźć kilka różnych teorii, które interpretują te same zestawy wyników badań); zweryfikowanie i sfalsyfikowanie teorii jest o wiele bardziej złożonym procesem niż o tym myślano w epoce pozytywizmu; założenia uczynione jeszcze przed rozpoczęciem badań mają duży wpływ na hermeneutyczny kontekst badań⁸. Na tym tle widać także problem metodologii badań nad religią.

Jako przykład niech posłuży sytuacja w psychologii religii. Wymienia się tutaj, chociaż jest to pewnym uproszczeniem, cztery typy badaczy zajmujących się religijnością ze względu na ich stosunek do transcendencji: *ancilla*, *critica*, *scientia* oraz *arbiter elegantiae*. Badacz typu *ancilla* służy religii używając metod psychologii; psychologia służy mu do utwierdzenia wiary człowieka. Badaczowi typu *critica* psychologia służy do krytyki religii, ma mu pomóc pokazać błędy i nieracjonalność w religijnym zachowaniu człowieka. Badacz typu *scientia* chce być jak najbardziej niezależny od swoich przekonań, stara się nie ulegać tendencjom związanym z własnymi sądami, stosuje też obiektywne metody do pomiaru zachowań religijnych. W końcu badacz religijności typu *arbiter elegantiae* próbuje ustalić o co w religii rzeczywiście chodzi, nie odrzuca całkowicie własnych przekonań, lecz mimo to, w sposób obiektywny chce oddać rzeczywistość religijną. Do badań nad religią potrzebna jest mu w miarę obiektywna wiedza, jednakże całkowite odcinanie się od swoich poglądów nie jest ani możliwe, ani potrzebne dla obiektywności badań⁹.

Trudno jest – nawet naukowcowi – zawiesić swoje przekonania w badaniach nad tym, w co sam wierzy. Badacz religii ma bowiem zawsze wobec przedmiotu swoich badań jakieś własne nastawienie – pozytywne bądź negatywne. Z tego też powodu trudno jest zastosować jednoznaczne kryterium do oceny racjonalności wiary religijnej, będzie ono bowiem zawsze w jakiś sposób uzależnione od subiektywnych poglądów i przeżyć danego człowieka i od tego, kto to kryterium tworzy. Ciekawy zestaw trudności i możliwych rozwiązań zależności pomiędzy nauką a wiarą (osobistymi przekonaniemami

⁸ Por. S. L. Jones, *A constructive relationship for religion with science and profession of psychology: perhaps the boldest model yet*, „American Psychologist” 3(1994), s. 184-199; K. H. Reich, *Scientist vs. believer?: On navigating between the Scylla of scientific norms and the Charybdis of personal experience*, „Journal of Psychology and Theology” 3(2000), s. 190-200.

⁹ Por. J. A. Belzen, *Sketches for a family portrait of psychology of religion at the end of modernity*, „The Journal of Psychology of Religion” 4-5(1995), s. 89-122; K. H. Reich, *Scientist...*, dz. cyt.

badacza) został przedstawiony przez Reicha¹⁰. Wydaje się jednak, że najbardziej pożądanym podejściem do badań nad religią byłyby badania obiektywizujące wyniki w ten sposób, że na ich podstawie nie można by było przekonać się, jakiego typu przekonania ma sam badacz¹¹. Postulat ten, chociaż słuszny, nie zawsze wydaje się możliwy do zrealizowania.

Z wewnętrznego punktu widzenia zatem, religia jest oceniana przez kogoś, kto jest jej wyznawcą. Przy zaangażowaniu religijnym nie jest do końca możliwa obiektywna ocena tego, w co się wierzy. Trudno jest o nią bowiem nawet bez zaangażowania, czy też przy nastawieniu negatywnym wobec religii. Wiara kieruje się innymi kategoriami niż same obiektywne, neutralne, pozbawione emocjonalnej oceny, procesy. W ludzkich zachowaniach nie da się bowiem zbyt precyzyjnie oddzielić własnych przekonań od procesów poznawczych, od badań naukowych, które ktoś prowadzi. Dlatego zauważa się inne spojrzenie na religię u tych, którzy jej nie wyznają, i tych, którzy ją uznają i praktykują.

Religia – w przypadku patrzenia na nią z jej wnętrza – jest systemem akceptowanym przez danego człowieka. Gdy człowiek przeprowadza analizy w takiej sytuacji, czyni to w ramach swojego systemu przekonań, jako treści analiz używa sądów, czyli zdań, co do których ma swój własny emocjonalny i oceniający stosunek. Aby model oceny racjonalności takiego procesu był pełny, musi uwzględniać wiele poziomów, np. poziom racjonalności przyjętych przekonań, rolę akceptowanych przekonań w procesie badań naukowych, poziom czystej logiki stosowanej przez człowieka, a także jej rodzaj.

Z tego przeglądu wyłania się myśl, że badania nad racjonalnością religii są nacechowane trudnością w ich obiektywizacji. Religia jest zbyt angażującą człowieka rzeczywistością, aby w badaniach nad nią dojść do pełnej obiektywizacji. Trudno jest zwłaszcza analizować zagadnienie racjonalności religii, gdyż nakłada się na nie forma bądź apologetycznej obrony, bądź też ataku na religię.

2. Epistemologiczne podejście do racjonalności religii

W niniejszym paragrafie zwrócę uwagę na epistemologiczne podejście do badań nad racjonalnością religii i wskażę na trudności, które w tym względzie mogą występować. Epistemologia – jako dziedzina filozoficzna zajmująca się podstawami procesu poznania ludzkiego, a więc jego źródłem,

¹⁰ Por. K. H. Reich, *Scientist...*, dz. cyt.

¹¹ Por. Z. Chlewiński, *Przedmowa*, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 6-7.

ograniczeniami, prawdziwością, jak również oceną racjonalności poznania – jest bardzo użyteczna w badaniach nad racjonalnością religii. Daje ona – w ogólnym, metanaukowym sensie – podstawę do badań poznawczych w ramach wielopoziomowych badań nad religią.

Od strony epistemologicznej, istotnym zagadnieniem dla oceny racjonalności religii jest status zdań zawierających treści religijne, czy też – innymi słowy – status zdań religijnych. Twierdzi się bowiem, że akceptacja zdań, które są prawdziwe, jest zawsze racjonalna. Natomiast, gdy chodzi o zdania religijne istnieje problem, jak ocenić ich prawdziwość. Gdyby istniały kryteria oceny prawdziwości zdań religijnych, akceptowalne przez wszystkich ludzi, nie istniałby problem ateizmu. Zdania religijne są przyjmowane na zasadzie wiary, stąd też ocena ich epistemologicznego charakteru jest trudna. Ocena ta musi mieć inny charakter niż ocena prawdziwości zdań, dotyczących istnienia i cech rzeczywistości naturalnej, czy też zdań nauk szczegółowych.

Kołąkowski próbuje rozwiązać kwestię statusu zdań religijnych poprzez pokazanie paradoksu tkwiącego w tego typu zdaniach. Według niego, w wyrażeniach religijnych ludzie starają się mówić o tym, co jest niewypowiadalne. Nie ma bowiem możliwości, aby język wiary sprostał standardom stawianym zdaniom empirycznym czy analitycznym. Nie taki bowiem status mają zdania wyrażające rzeczywistość religijną. Język wiary nie jest bowiem falsyfikowalny w znaczeniu empirycznym, ani też sens wyrażen religijnych nie jest wyprowadzalny poprzez dowody analityczne. Na tej podstawie powstał skrajny pogląd neopozytywistów, że zdania religijne są empirycznie puste, a zatem pozbawione są sensu. Jednakże pogląd ten nie znajduje uzasadnienia, gdyż nie ma powodów, aby to, co sensowne, utożsamiać z tym, co empiryczne. Nawet współcześnie sami empiryści tego typu poglądu nie wypowiadają w sposób skrajny¹².

Należy zadać sobie zatem pytanie, czy istnieje szansa nadania jakiegoś epistemologicznego statusu zdaniom religijnym, jeżeli nie można dla nich znaleźć sensu w empirii i analitycznych dowodach. Tym, co może im nadać sens jest rzeczywistość, do której się odnoszą. Zdania bowiem, które nie są puste, odnoszą się zawsze do jakiejś rzeczywistości. Rzeczywistość opisywana zdaniem religijnym jest określana wyrażeniem *sacrum*. Oznacza to, że poza kontekstem religii, a więc tym, co nazywamy *sacrum*, wyrażenia typowo religijne są niezrozumiałe lub sprawiające wrażenie bezsensowności. Ich sens wynika bowiem z odniesienia do rzeczywistości transcendentnej, nieopisywalnej znanym człowiekowi językiem empirii. W zachowaniach rzeczywistość ta ujawnia się w kulcie religijnym, który pozwala na ekspresję

¹² Por. L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 175-178.

człowieka wobec *sacrum*. Nie oznacza to, że między prawdami wyrażanymi językiem wiary nie ma koherencji, jednakże spójność ta jest sprawdzalna w ramach danego systemu religijnego, a w małym stopniu poprzez kryteria zewnętrzne. W tym znaczeniu można powiedzieć, że język religii jest samopotwierdzający się. Próby przełożenia języka religijnego na język nauki zawsze kończyły się niepowodzeniem. Religijna rzeczywistość jest bowiem zbyt odmienna od empirycznej, by poddawała się regułom sprawdzania, znanym naukom empirycznym¹³.

Ciekawym głosem w dyskusji nad statusem zdań religijnych i religii jako takiej są poglądy Wittgensteina z jego drugiego, pozametodologicznego okresu twórczości. Są one o tyle ciekawe, że Wittgenstein był raczej obserwatorem religii – ani jej nie atakował, ani nie bronił. Według Wittgensteina, pomyłką jest szukanie umysłowego usprawiedliwienia dla przekonań religijnych. Dlatego też o ludziach, którzy wierzą, nie można mówić, że są racjonalni lub nieracjonalni. Religia dla Wittgensteina jest wewnętrznie koherentnym systemem, opartym na swoich własnych podstawach. Filozof może jedynie starać się zrozumieć zasady, za pomocą których religia jako system zdań jest zbudowana i połączona, natomiast nie może mówić o jej racjonalności¹⁴.

Następnym zagadnieniem epistemologicznym, które zwraca uwagę na trudności w ocenie racjonalności religii, jest ustalenie, o jakiego typu racjonalności można mówić w przypadku religii. Racjonalność nie jest bowiem terminem jednoznacznym nawet w nauce, jak na to wyżej zwróciłem uwagę. Wyróżnia się zazwyczaj trzy możliwe rodzaje racjonalności: formalną, treściową i pragmatyczną.

Najbardziej podstawowym typem racjonalności jest racjonalność formalna. Z reguły jako warunek minimalny dla racjonalności formalnej teorii naukowej stawia się niesprzeczność między zdaniem. Jednak i ten warunek nie jest powszechnie przyjmowany. Mówi się bowiem o systemach wewnętrznie sprzecznych, a ocenianych jako racjonalne. Jest to związane z możliwością istnienia lokalnej niespójności w systemach formalnych, które nazywa się systemami paraspójnymi, a mimo to uznawania ich za heurystycznie wartościowe i formalnie racjonalne¹⁵. Mimo różnicy poglądów na ten temat,

¹³ Por. tamże, s. 175-225.

¹⁴ Por. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs*, Oxford 1996; K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London 1972; F. Watts, M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge 1988, s. 44-46.

¹⁵ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, s. 195-198.

takie dziedziny wiedzy jak matematyka czy logika powinny spełniać warunki racjonalności formalnej.

O innym rodzaju racjonalności mówi się w naukach empirycznych; nazywa się ją treściową czy też metodologiczną. Nauki empiryczne opisują świat realny, dlatego też warunki racjonalności formalnej nie są wystarczające do określenia ich racjonalności. W teorii przyrodniczej chodzi bowiem o rzetelny, faktyczny opis badanych zjawisk. W ramach rozwoju nauk przyrodniczych dochodzi czasami do powstania sprzecznych ze sobą teorii. Tego typu sytuacja nie jest uznawana za nieracjonalną, przeciwnie, uważa się, że pomaga ona w rozwoju nauki, np. tak jest według popperowskiej ewolucyjnej wizji nauki (konkurujących ze sobą teorii)¹⁶. Oceniając racjonalność konkurujących ze sobą teorii bada się, która z nich ma wyższy stopień uzasadnienia na podstawie dotychczasowej wiedzy na dany temat i tę uznaje się za bardziej racjonalną. Jest to proces, który polega na ocenie statystycznego prawdopodobieństwa poprawności danej teorii. Ta teoria, która ma wyższy stopień prawdopodobieństwa poprawności, jest uważana za bardziej racjonalną¹⁷.

W dziedzinach pozanaukowych mówi się natomiast o racjonalności pragmatycznej, w ramach której określa się stopień efektywności działania. Poza nauką, za racjonalne pragmatycznie może być uznane takie działanie, które, choć nie spełnia warunków racjonalności formalnej i treściowej, jest racjonalne ze względu na to, że prowadzi do celu. Cel natomiast osiąga się za pomocą metod, które są bardziej lub mniej racjonalne, w zależności od tego, w jakim stopniu wiodą do osiągnięcia zamierzonego celu. Racjonalność w tym znaczeniu jest stopniowalna. Niektóre zachowania człowieka są bardziej lub mniej racjonalne¹⁸.

Na tym tle rodzi się pytanie o racjonalność religii od strony epistemologicznej. Religia nie ma bowiem wymiarów teorii formalnej czy przyrodniczej. Nie może zostać sprowadzona do systemu twierdzeń, których racjonalność można stwierdzić tak, jak w nauce. W religii bowiem ważnym elementem jest podmiotowa decyzja człowieka, która bywa czasami określana jako „zawierzenie mimo absurdu i sprzeczności”¹⁹. Tego typu moment

¹⁶ Por. K. Popper, *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*, Oxford 1972; Heller M., *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 146-165.

¹⁷ Por. J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 198-204.

¹⁸ Por. J. Baron, *Rationality and intelligence*, Cambridge 1985, s. 50-83; tenże, *Thinking...*, dz. cyt., s. 28, 32-33; R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton 1993, s. 64; M. Lewicka, *Aktor czy obserwator? Psychologiczne mechanizmy odchyleń od racjonalności w myśleniu potocznym*, Warszawa-Olsztyn 1993, s. 28-33; J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 204-207.

¹⁹ J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 207.

decyzyjny występuje też w przypadku wyboru ateizmu. Na racjonalność religii można spojrzeć jednak z perspektywy racjonalności pragmatycznej. Wybory religijne są bowiem jednymi z ogólnych wyborów człowieka, można je oceniać ze względu na to, czy są wyborami w wystarczającym stopniu prawdopodobnymi.

Taki charakter ma np. zakład Pascala. Autor „Myśli” analizuje, co człowiek może stracić wtedy, gdy nie zdecyduje się na wiarę w Boga. Przyjęcie Boga ma znamiona decyzji ryzykownej, a jednak jedynej racjonalnej, gdyż według Pascala, nieskończona wartość życia wiecznego i szczęścia sprawia, że oczekiwana wartość jest nieskończona, a możliwa strata – zawsze niższa od niej²⁰. Rozumowanie Pascala ma znamiona oceny prawdopodobieństwa wyboru człowieka. Jednakże wybór taki nie jest wyborem o charakterze obiektywnego rozstrzygnięcia. Stąd też i jego racjonalność jest oceniana w kategoriach subiektywnego prawdopodobieństwa i subiektywnej wartości²¹. Są bowiem ludzie, którzy uzasadniają swój wybór przyjęcia Boga jako racjonalny, są też i tacy, którzy przyjmują argumentację za odrzuceniem istnienia Boga jako racjonalną. U podstaw obu tych wyborów stoi decyzja człowieka, która nie może być udowodniona formalnie lub empirycznie. Natomiast konsekwencja tego wyboru ma wymiary aksjologiczne, a także – relacji do Absolutu. Tego typu wymiary są jednak trudne do obiektywnej oceny ze względu na racjonalność. Są one bowiem związane z osobistą decyzją człowieka, jego własnym doświadczeniem, których poza samym człowiekiem nie można zweryfikować²².

Największą więc trudnością w ocenie racjonalności religii od strony epistemologicznej jest sprawa statusu zdań religijnych oraz problem, jakiego rodzaju racjonalność należy jako kryterium zastosować do oceny religii. Bardzo ważnym zagadnieniem jest też sprawa oceny racjonalności wyborów religijnych przez człowieka. Wszystkie te dylematy niosą w sobie trudność w ocenie racjonalności.

3. Badania nad racjonalnością religii z psychologicznego punktu widzenia

Najpierw zadać należy sobie pytanie, co na temat racjonalności ma do powiedzenia psychologia. Jeżeli uznamy ją bowiem za naukę szczegółową, to takie zagadnienia jak racjonalność nie powinny być przedmiotem jej

²⁰ Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1977

²¹ Por. J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 207-212.

²² Por. Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 104-105.

zainteresowań. Mimo to, w ostatnich czasach właśnie ze strony psychologów poznawczych padały pytania o racjonalność człowieka na tle wyników badań empirycznych, które pokazywały małe osiągnięcia człowieka w rozwiązywaniu zadań umysłowych. Stąd też psychologia, w ramach nauk kognitywnych, włączyła się energicznie do dyskusji o racjonalności człowieka i wytworów jego umysłowej działalności²³. Nie oznacza to jednak, że nie ma głosów takich, że psychologia nie może nic powiedzieć na temat racjonalności, gdyż metodologicznie nie ma narzędzi do badania tego typu cechy rzeczywistości²⁴. Mimo tego sporu wydaje się, że nie może zabraknąć głosu na temat racjonalności religii wpływającego z psychologii, zwłaszcza gdy chodzi o system religijnych przekonań człowieka.

Od strony psychologicznej zwrócę uwagę na dwa aspekty religijności, które mogą być oceniane przez pryzmat racjonalności. Mianowicie, pokażę możliwości oceny racjonalności systemu religijnego, akceptowanego przez człowieka oraz problem oceny racjonalności decyzji o wyborze wiary w Boga.

Złożoność religii od strony psychologicznej uzmysławiają prowadzone przez psychologów tzw. wielowymiarowe badania religijności. Jednym z przykładów takiej wielowymiarowości, dobrze obrazującym trudności w zbudowaniu pełnego modelu racjonalności religii, jest wielowymiarowy system religijny pokazany przez Verbita (1970). Autor ten zwraca uwagę na sześć konstytutywnych komponentów religii: doktrynę, wiedzę, wspólnotę, etykę, rytuał, emocje. Każdy z tych komponentów różni się od siebie w ramach czterech następujących wymiarów: zawartości, częstotliwości, intensywności oraz centralności. Zawartość jest tym, co stanowi istotną treść wszystkich wyżej wymienionych komponentów, czyli np. idee religijne, rytuały, zasady. Częstotliwość dotyczy tego, jak często zawartość jest aktualizowana, czyli np., jak często ktoś praktykuje wiarę, rozwija swoją wiedzę religijną. Intensywność dotyczy stopnia uznania zawartości, a centralność – subiektywnej jej ważności, czy też zobowiązującej mocy uznawanych zasad²⁵. Z sześciu wymienionych wyżej komponentów w badaniach nad racjonalnością religii najbardziej interesujące są dwa: doktryna i wiedza, natomiast spośród wymiarów religijności: intensywność i centralność.

²³ Por. Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt.; E. Stein, *Without...*, dz. cyt.

²⁴ Por. E. J. Lowe, *Rationality, deduction and mental models*, w: K. I. Manktelow, D. E. Over (red.), *Rationality. Psychological and Philosophical Perspectives*, London-New York, Routledge 1993, s. 211-230.

²⁵ Por. M. F. Verbit, *The components and dimensions of religious behavior: Toward a reconceptualization of religiosity*, w: P. E. Hammond, B. Johnson (red.), *American Mosaic*, New York 1970, s. 24-39; R. W. Hood, B. Spilka, B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York-London 1996, s. 9-12.

Doktryna jest tym, co tworzy treściowo dany system religijny, czyli systemem prawd obowiązujących w danej religii. Doktryna religijna wydaje się być ważnym elementem badań nad racjonalnością religii, gdyż zwraca uwagę na prawdy, które wyznawcy danej religii powinni uznawać. Ważnym czynnikiem odpowiedzialnym za racjonalność religii jest osobista wiedza człowieka, a więc doktryna, która jest przez niego uświadomiona (od strony jej znajomości) oraz – z którą się identyfikuje, a więc uznaje za swoją, obowiązującą dla siebie. Różnica między doktryną a wiedzą religijną leży po stronie człowieka. Doktryna jest systemem prawd religijnych niezależnym od akceptacji przez danego człowieka, a wiedza – osobistym systemem zawierającym sądy religijne, które dany człowiek uznaje. Wielu ludzi przyznających się do religii nie zna (lub czasami nie akceptuje) wszystkich prawd doktryny, obowiązujących w danej religii. Stąd też może występować różnica między doktryną a osobistą wiedzą religijną danego człowieka.

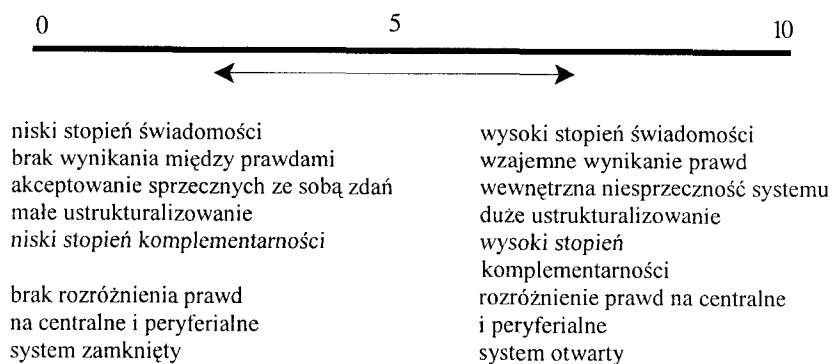
Ważne dla przeprowadzanych przeze mnie analiz są dwa wyżej wymienione wymiary religijności: intensywność i centralność. Intensywność religijności dotyczy stopnia uznawania prawd religijnych przez daną osobę. Dlatego można mówić, że ktoś jest bardziej lub mniej religijnym człowiekiem, czy też, że przekonania religijne są przyjmowane z większą lub mniejszą intensywnością. Natomiast centralność związana jest z uznaniem prawd religijnych, w które się wierzy, jako bardziej lub mniej ważnych dla danego człowieka. Jest to związane z hierarchią prawd religijnych, niektóre z nich są bowiem centralne, inne zaś – mniej istotne. Tego typu czynniki wydają się być ważne w procesie określania racjonalnych wyborów. Tak dzieje się bowiem w wielu innych zachowaniach człowieka, także pozareligijnych, kiedy człowiek jest skłonny wydawać sądy, wyciągać wnioski zależne od wartościowania, od nadania ocenianej rzeczywistości pozytywnego lub negatywnego charakteru. Na przykład Lewicka twierdzi, że ludzie są bardziej racjonalni wtedy, gdy mają do czynienia z sytuacjami, które oceniają jako negatywne. Wtedy są bowiem bardziej obiektywni²⁶. Tego typu pogląd jest związany z przyjętą definicją racjonalności, która według Lewickiej polega na obiektywizacji zachowań (bycie obserwatorem, a nie aktorem zdarzeń)²⁷. Przy ocenie religijności widać niewystarczalność takiego modelu.

²⁶ Por. M. Lewicka, *Aktor czy...*, dz. cyt., s. 141-144.

²⁷ Por. tamże, s. 33-38.

Ocena racjonalności systemu i poszczególnych przekonań religijnych, akceptowanych przez człowieka, musi być dokonywana wielowymiarowo. Nie wydaje się też, aby była możliwa ocena zero-jedynkowa racjonalności przekonań religijnych, raczej należy mówić o stopniu racjonalności. Tego typu model przedstawiam w swoich wcześniejszych opracowaniach²⁸. W tym miejscu prezentuję jedynie ogólne informacje na ten temat wraz ze schematem (schemat 1), obrazującym ocenę racjonalności przekonań religijnych.

Schemat 1. *Stopniowalność racjonalności przekonań religijnych*



Objaśnienia:

- 0-10 – stopnie racjonalności systemu przekonań religijnych
- 0 – brak racjonalności systemu prawd religijnych
- 5 – średnio zrjonalizowany system prawd religijnych
- 10 – wysoko zrjonalizowany system prawd religijnych

Schemat 1 pokazuje czynniki, od których – według mnie – zależy stopień racjonalności uznawania przekonań religijnych przez człowieka. Uważam, że racjonalności przekonań religijnych nie można oceniać na zasadzie zero-jedynkowej, a więc – nie można uznać danego przekonania albo za racjonalne, albo za nieracjonalne. Sposób uznawania prawd religijnych można stopniować. Dotyczy to zarówno wiarygodności uznawania prawd religijnych, jak i racjonalności; poszczególnych prawd, jak również całego systemu. Niektóre wymienione komponenty odnoszą się bardziej do poszczególnych, konkretnych przekonań, inne – do całego systemu lub jego struktur.

Warte zauważenia jest też stanowisko oceny decyzji człowieka, reprezentowane przez Kozielskiego, który uważa, że jedną z ważniejszych

²⁸ Por. Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt., s. 222-231; tenże (w druku), *Racjonalność przekonań religijnych*.

potrzeb ludzkich jest potrzeba sensu życia. Według Kozielskiego każdy normalny, zdrowy człowiek staje przynajmniej raz w życiu przed dylematem egzystencjalnym, nazywanym w literaturze *dylematem alfa*. Kozielski określa go jako problem duchowy, który zawiera składniki psychologiczne, filozoficzne i transcendentne, pozwala przekraczać granice realnego świata i wykonywać czynności transgresyjne. Wybór ten ma zarówno pozytywne, jak i negatywne wymiary (zdobycie sensu życia i ryzyko), jest problemem niedookreślonym²⁹. Jest to według Kołakowskiego wybór pomiędzy sensem (wyborem Boga), a bezsensem życia (wyborem Absurdu)³⁰.

Kozielski wymienia dwie możliwe strategie stosowane przez człowieka dla rozwiązania dylematu alfa: strategia *prawdopodobieństwo-wartość* oraz *ważność-wartość*. Pierwsza pokazuje rozwiązanie na styku możliwości i wartości. Człowiek dokonując wyboru ocenia wartość konsekwencji z nim związanych, a więc przyszłości. W wyborze religii bardzo trudna jest ocena ilościowa wyważanych wartości. Poza oceną wartości, człowiek ocenia subiektywne prawdopodobieństwo skutków swojego wyboru. Tym, co osiąga przy wyborze religijnym, jest sens życia. Przy wyborze Boga jest duże prawdopodobieństwo życia z sensem, a małe – życia bez sensu. Przy wyborze życia bez Boga jest odwrotnie. Dlatego też wybór wiary w Boga może być oceniony jako wybór racjonalny, bo pozwala żyć z sensem, mimo że trudne jest stwierdzenie ilościowe subiektywnego prawdopodobieństwa osiągnięcia celu. Prawdopodobieństwo to opiera się jedynie na przeczuciu pewności, które człowiek zdobywa na zasadzie oceny skutków swojego wyboru³¹.

Strategia *ważność-wartość* polega natomiast – po pierwsze – na ocenie ważności świata religijnego (Boga); ważność ta jest oceniana poprzez subiektywną doniosłość, istotność. Jest to w efekcie odczucie pozytywów lub negatywów widzianych w religii. Po drugie, w strategii tej zawiera się ocena wartości, która jest opisywana jako „moralna algebra”, czyli ocena wartości pozytywnych lub negatywnych skutków swojego wyboru. I znowu wybór ten polega na subiektywnej ocenie człowieka. Ocena ta, jeżeli jest pewną umysłową kalkulacją, może być zaliczana do wyborów w pełni racjonalnych.

Strategie opisane przez Kozielskiego dowodzą, że wybór Boga może mieć w pełni racjonalny charakter. Subiektywność oceny tego wyboru i oparcie jej na – nie do końca określonym – odczuciu człowieka, nie zmniejsza racjonalności, powoduje jedynie dostosowanie wyboru do duchowego charakteru religii i jej istoty.

²⁹ Por. J. Kozielski, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991, s. 47-48.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, dz. cyt.

³¹ Por. J. Kozielski, *Z Bogiem albo...*, dz. cyt., s. 50-55.

Badania nad racjonalnością religii od strony psychologicznej idą więc z jednej strony w kierunku rozważań nad systemem przekonań religijnych, uznawanych przez człowieka, a z drugiej – nad procesem decyzyjnym, a w konsekwencji – nad rolą czynnika emocjonalno-motywacyjnego w religii. Trudności związane z tymi badaniami widać przede wszystkim w kryteriach oceny, niemożliwości dojścia do *sacrum*, które jest punktem odniesienia dla religii.

*

W niniejszym opracowaniu chciałem pokazać problemy z oceną racjonalności religii w trzech aspektach: metodologicznym (problem z umiejscowieniem badacza wobec problematyki badań nad religią), epistemologicznym (głównie problemy ze statusem zdań religijnych) oraz psychologicznym (problem oceny racjonalności przekonań religijnych oraz decyzji o wyborze Boga). W każdym z tych aspektów widać trudności, przed którymi stoi badacz zjawiska religii od strony jej racjonalności. Według mnie, kierunek badań wyznacza interdyscyplinarność, którą w tym opracowaniu zastosowałem.

PRAWO KANONICZNE

KS. KAZIMIERZ DULLAK

SĄD BISKUPI W KOSZALINIE

Wprowadzenie

Do odpowiedniego funkcjonowania Kościoła diecezjalnego nie wystarczy dobrze zorganizowana sieć parafialna, kuria biskupia czy powołane do istnienia seminarium duchowne. Urząd biskupa obejmuje swym zasięgiem posługę rządzenia, nauczania i uświęcania. W powierzonej sobie diecezji biskup diecezjalny wykonuje urząd, będąc w hierarchicznej łączności z papieżem i kolegium biskupim¹. W jego zasięgu jest władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza. Stąd, będąc odpowiedzialnym za ukształtowanie struktur diecezjalnych, ma przed sobą zadanie zorganizowania sądu na terenie powierzonej sobie diecezji².

Diecezja koszalińsko-kołobrzaska obchodziła w 1997 r. jubileusz 25-lecia istnienia, zaś w 2000 r. uroczyście świętowała z całym Kościołem w Polsce 1000-lecie powołania do istnienia biskupstw w Kołobrzegu³, Krakowie i Wrocławiu oraz metropolii w Gnieźnie. W bieżącym zaś roku, Sąd Biskupi w Koszalinie przeżywa swój srebrny jubileusz. Jest to odpowiednia sposobność, by przyrzeć się warunkom, w jakich powstawał Sąd, kto stanowił jego strukturę organizacyjną i czym się zajmował na przestrzeni 25 lat.

¹ Por. kan. 375 KPK - 83.

² Rys historyczny początków oficjalatów w Polsce ukazuje J. Gręźlikowski, *Początki i rozwój kościelnego sądownictwa w Polsce na podstawie generalnego i okręgowych oficjalatów Diecezji Włocławskiej*, „Prawo Kanoniczne” 44(2001) nr 3-4, s. 163-183.

³ I. Jeż (red.), *W tysiąclecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000.

1. Tło historyczne

Dzieje Kościoła na ziemiach obecnie zarysowanych granicami diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, do zakończenia działań wojennych w 1945 r., były bardzo burzliwe – początki chrystianizacji i pierwsze biskupstwo kołobrzeskie, następnie jego rychły upadek i powstanie kolejnych diecezji: pomorskiej i kamieńskiej. Część Pomorza należała do diecezji wrocławskiej, zaś część stanowiąca południe obecnej diecezji (Miroslawiec, Wałcz) – do diecezji poznańskiej, a jeszcze inne (Krajenka, Złotów, Biały Bór) – do archidiecezji gnieźnieńskiej⁴. Wielkie znaczenie w życiu religijnym miała reformacja. Jej kilkunastowiekowy wpływ sprawił, że po II wojnie światowej doszło do przesiedlenia niemal całej społeczności Pomorza Zachodniego⁵.

Odrodzenie polskości na ziemiach zwanych *Odzyskanymi*, będące wynikiem przesiedleń ludności z Kresów i pozostałych części Polski⁶, wymagało objęcia wiernych troską duszpasterską na miarę możliwości personalnych, którymi dysponował pierwszy rządcą Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej z siedzibą w Gorzowie Wlkp.⁷ – ks. Edmund Nowicki i jego następcy. Aby troska ta była skuteczna, a pomoc wiernym owocna, sukcesywnie organizowano instytucje diecezjalne⁸, obejmujące olbrzymie terytorium administracji⁹.

Zaraz po wojnie, mimo istniejących potrzeb, z powodu braku odpowiedniej liczby kapłanów nie można było powołać do istnienia sądu kościelnego. Wobec tego, rządcą administracji, ks. Nowicki, zwrócił się do prymasa Polski o indult, by sprawy małżeńskie mogły załatwiać inne sądy, do

⁴ Por. K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 1996, s. 9-20.

⁵ Por. tamże, s. 21-37.

⁶ Por. E. Welzandt, *Ludność diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 14(1970) nr 7, s. 217-218.

⁷ Por. „Zarządzenia Administracji Apostolskiej” (dalej: ZAA) 1(1945) nr 1, s. 1.

⁸ Por. J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej. Wspomnienia Dyrektora Wydziału Duszpasterskiego*, Świnoujście 1994, maszynopis w Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w Koszalinie (dalej: ADKK).

⁹ „Wystarczy kilka cyfr: odległość od siedziby diecezji (Gorzowa Wlkp.) do najdalej wysuniętej w kierunku południowo-zachodnim parafii wynosi 130 km, w kierunku zaś południowo-wschodnim – 165 km (jeszcze znośnie!); ale już w kierunku północno-zachodnim wzrasta do 195 km, a w kierunku północno-wschodnim, aż 375 km!”, w: *List administratora apostolskiego biskupa Wilhelma Pluty do ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego z 1 VI 1970 r.*, noszący roboczą nazwę: *Wersja I*, znajduje się w ADKK,teczka *Podział*.

czasu powołania własnego. Na podstawie uzyskanego indultu z 20 IX 1945 r., sprawy małżeńskie prowadził Metropolitalny Sąd Duchowny w Poznaniu¹⁰. Po upływie terminu ważności indultu, dekretem kard. A. Sapięhy wydanym w Krakowie 30 XI 1948 r., przedłużono go na dalsze trzy lata¹¹. Powodem przedłużenia był nadal brak zaplecza personalnego¹² i materialnego. Sąd duchowny w Poznaniu rozstrzygał sprawy małżeńskie z terenu kościoła gorzowskiego, do czasu utworzenia trybunału kościelnego w Gorzowie Wlkp.¹³.

Po pięciu latach wyteżonej pracy, gdy organizacja Kościoła gorzowskiego rozrosła się, Administrator przystąpił do tworzenia własnego sądu. Sąd Duchowny Administracji Apostolskiej w Gorzowie został ustanowiony 29 X 1950 r.¹⁴ Nowy trybunał, którego oficjałem został ks. dr Józef Michalski¹⁵, rozpoczął działalność 1 XI 1950 r. Za zgodą abp. Dymka z Poznania, prymas Wyszyński ustanowił Arcybiskupi Sąd w Poznaniu sądem apelacyjnym dla Gorzowa¹⁶. Jako trzecia instancja, naznaczony został Trybunał Metropolitalny w Gnieźnie¹⁷. Sąd poznański przekazał oficjałowi w Gorzowie 48 spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, do dalszego rozpatrzenia¹⁸.

W 1970 r. sytuacja geopolityczna Polski stała się na tyle przejrzysta, by publicznie mówić o potrzebie utworzenia nowych i stabilnych struktur kościelnych na bazie dotychczasowych administratur. Podczas obrad Konferencji Episkopatu Polski we Wrocławiu, w maju 1970 r., podczas których uczczono 25-lecie powrotu Ziemi Zachodnich do Macierzy, wysłuchano

¹⁰ Por. ZAA 1(1945) nr 2, s. 16-17; *Schematyzm Administracji Apostolskiej 1949*, Gorzów Wlkp. 1949, s. 8.

¹¹ Dekret nr: F. 573/48, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej” 5(1949) nr 5, s. 22-23; Po śmierci kard. A. Hłonda ks. Nowicki, 9 XI 1948 r., zwrócił się z prośbą o przedłużenie ważności reskryptu do kard. Adama Sapięhy.

¹² Por. J. Glemp, *Polskie sądownictwo kościelne w latach 1945-1970*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971) nr 3-4, s. 169-171; 175-177.

¹³ Ze sprawozdania oficjała sądu w Poznaniu, ks. Karłowskiego, wiemy, że dla Kościoła gorzowskiego sfinalizowano następujące sprawy: 104 – o orzeczenie nieważności małżeństwa; 5 – *super rato*, 17 – o separację i 736 – o domniemaną śmierć współmałżonka. Dane te podał J. Michalski, *Dziesięciolecie Sądu Biskupiego w Gorzowie Wielkopolskim*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 4(1960) nr 9-10, s. 448.

¹⁴ Por. Dekret: L.dz. 7374/50 2a; *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej 1959*, Gorzów Wlkp. 1959, s. 14.

¹⁵ Por. ZAA 6(1950) nr 11-12, s. 390.

¹⁶ Por. Dekret nr 2315/50/P z 11 X 1950 r.

¹⁷ Por. Dekret nr 2551/50/P z 10 XI 1950 r. – dane za: J. Glemp, *Polskie sądownictwo*, art. cyt., s. 176.

¹⁸ Por. J. Michalski, *Dziesięciolecie Sądu...*, art. cyt., s. 448.

sprawozdań rządców poszczególnych administratur. Biskup gorzowski wówczas powiedział: „Teren ten woła o podział na nowe jednostki administracji kościelnej. Jeżeli siostrzyce Kołobrzegu – Kraków, Wrocław, Gniezno – są już arcybiskupstwami, to Kołobrzeg nawet nie jest administracją apostolską. I dlatego te kamienie krzyczą o to, by teren ten podzielić”¹⁹.

Głos bp. Pluty i innych pasterzy Kościoła w Polsce został zwieńczony decyzją papieża Pawła VI. 28 VI 1972 r. została podpisana bulla *Episcoporum Poloniae coetus*, podana do wiadomości podczas 131 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w Krakowie²⁰.

Macierzysty dla koszalińskiego sąd w Gorzowie rozpatrywał wszystkie sprawy małżeńskie z diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej do 1979 r. Biskup diecezjalny Ignacy Jeż nie mógł wcześniej powołać do istnienia własnego sądu, z uwagi na braki odpowiednio przygotowanej kadry, bowiem z reguły biskup sprawuje władzę sądowniczą przez wikariusza sądowego i wyznaczonych sędziów²¹.

W kilka dni po utworzeniu nowych diecezji na Ziemiach Zachodnich, notariusz Sądu Biskupiego w Gorzowie, ks. Augustyn Erdman sporządził 1 VII 1972 r. pismo, w którym prosi o: „(...) udzielenie upoważnienia na czas przejściowy, aż do prawnego uregulowania sprawy, do napisania skargi petentów”²².

Trudnościom personalnym w diecezji i obowiązki wynikającemu z obowiązującego wówczas prawa wyszedł naprzeciw kard. Stefan Wyszyński, wydając 8 IX 1972 r. dekret, w którym czytamy: „Ponieważ, po historycznej decyzji Jego Świątobliwości Papieża Pawła VI z dnia 26 VI 1972 r., przez które zostały utworzone nowe diecezje na ziemiach zachodnich Polski, zainteresowani Najdostojniejsi Ordynariusze wyrazili życzenie, aby dokładniej była ustalona hierarchia i kompetencja sądów kościelnych, na mocy najspecjalniejszych uprawnień, przyznanych nam przez Stolicę Świętą, po przejrzeniu dekretu, którym Najdostojniejszy Metropolita Wrocławski ustanowił Trybunał Wrocławski, kompetentny dla swojej prowincji, niniejszym pismem w następujący sposób ustalamy i zarządzamy odnośnie do kompetencji trybunałów, których to dotyczy:

¹⁹ Por. K. Turowski, *25-lecie kościelnej organizacji na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13(1970) nr 4, s. 3-8.

²⁰ Por. K. Dullak, *Bezpośrednie przygotowania i erekcja diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, w: *W tysiąclecie powstania*, dz. cyt., s. 211-256.

²¹ Por. kan. 1573 § 1 KPK-17; kan. 391 § 2 KPK-83.

²² Pismo: L.dz. V-358/72, w: ADKK,teczka: *Pierwsze dni*.

1/ Trybunał Diecezji Gorzowskiej ma być trybunałem pierwszej instancji dla spraw pochodzących z diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzesckiej;

2/ Dla spraw diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzesckiej rozpatrywanych w Trybunale Gorzowskim jako pierwszej instancji; sądem drugiej instancji, według normy prawa, jest Trybunał Metropolitalny Gnieźnieński...²³.

Ze względu na wciąż małą liczbę kapłanów w diecezji, biskup Ignacy Jeż skierował 6 III 1973 r. do sądu gorzowskiego dekret, w którym udzielił oficjałowi i wiceoficjałowi Trybunału Gorzowskiego upoważnień do prowadzenia i rozstrzygania:

„I. Wszystkich spraw wymienionych w kan. 1990-1992 oraz art. 231 §1 Instrukcji Kongregacji Sakramentów *Provida* z 1936 r.;

II. Wszystkich spraw dotyczących separacji małżeństw jednoosobowo lub z udziałem asesorów;

III. Wszystkich spraw dotyczących domniemanej śmierci zgodnie z instrukcjami Stolicy Świętej”²⁴.

Powyższy dekret obowiązywał do końca maja 1979 r. Do tego czasu sąd gorzowski posiłkował się trzema księżmi, należącymi do diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej:

1) ks. mgr. Józefem Jarnickim, który od 12 X 1961 r. pełnił funkcję sędziego posynodalnego i obrońcy węzła małżeńskiego²⁵.

2) ks. mgr. Wiktorem Paneckim, który w czasie od 2 XI 1952 do 25 I 1954 r. pełnił funkcję sędziego posynodalnego; 17 XI 1953 r. mianowany został obrońcą węzła małżeńskiego, a 1 VIII 1960 r. – promotorem sprawiedliwości²⁶.

3) ks. mgr. Tomaszem Tarczyńskim, który obowiązki sędziego posynodalnego pełnił od 20 XII 1974 r.²⁷

2. Utworzenie Sądu Biskupiego oraz jego skład personalny

Biskup koszalińsko-kołobrzescki, troszcząc się o usamodzielnienie diecezji i nieobciążanie macierzystej diecezji gorzowskiej, podejmował coraz to

²³ Dekret z 8 IX 1972 r. Nr 2890/72/P, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” (dalej: KKWD) 1(1973) nr 1, s. 18-19.

²⁴ Dekret – Znak: B 1-1/73, w: J. Konieczny, *Kalendarium sądownictwa w kościele gorzowskim (1945-1992)*, Gorzów Wlkp. 1992, nr 222-223, s. 114.

²⁵ Por. J. Konieczny, *Sądownictwo kościelne w służbie Kościoła gorzowskiego*, GWK 35(1991) nr 1-3, s. 86.

²⁶ Por. tamże, s. 85.

²⁷ Por. tamże, s. 87.

nowe starania, zmierzające do utworzenia własnego sądu duchownego. Zgodnie bowiem z zapisem kodeksowym, w każdej diecezji powinien zostać ustanowiony sąd pierwszej instancji dla rozstrzygnięcia wszystkich spraw cywilnych i karnych nie wyjętych wyraźnie przez prawo²⁸. Uwieńczeniem tych starań stał się dekret podpisany przez biskupa Ignacego Jeża 31 V 1979 r., powołujący do istnienia Sąd Biskupi w Koszalinie:

„Niniejszym na mocy kan. 1572 §1 KPK powołuję do istnienia w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej SĄD BISKUPI jako Trybunał I Instancji, do którego należy kierować wszystkie właściwe dlań sprawy od 1 czerwca R.P. 1979”²⁹.

W dalszej części dekretu zostało określone miejsce siedziby sądu: „w Koszalinie przy ul. Związku Walki Młodych 25, I p.”, jak również – w ogólnym zarysie – wygląd pieczęci sądowych: „Sąd posługiwał się będzie pieczęcią podłużną z nazwą *Sąd Biskupi Koszalińsko-Kołobrzeski*, jak również pieczęcią okrągłą z tą samą nazwą, względnie jej odpowiednikiem w języku łacińskim: *Iudicium episcopale coslinenso-colubreganum* z herbem diecezji w środku”³⁰.

Mówiąc o sądzie, mamy na uwadze zespół osób – urzędników sądowych – który działa w imieniu biskupa. A zatem, trybunał pierwszej instancji tworzą osoby, z których dwie: sędzia i notariusz są konieczne w każdym procesie. Inne osoby, jak rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła małżeńskiego, muszą wchodzić w skład trybunału tylko w niektórych procesach, np. małżeńskich, zaś sędzia audytor czy relator spełniają jedynie role pomocnicze³¹.

To, co kodeks z 1917 r. jedynie sygnalizował, a następnie praktyka sądowa wypracowała, Jan Paweł II ujął w nowym kodeksie: „Każdy biskup diecezjalny jest obowiązany ustanowić wikariusza sądowego, czyli oficjała, ze zwyczajną władzą sadowiczą, odrębnego od wikariusza generalnego, chyba że niewielki obszar diecezji lub mała liczba spraw co innego zalecają”³². Dalszy ciąg kanonu stwierdza, że oficjał stanowi jeden trybunał z biskupem, z tym wyjątkiem, że nie może sędzić spraw, które sobie biskup zarezerwował³³.

²⁸ Por. kan. 1572 § 1 KPK-17. Omówienie tego zagadnienia znajduje się w: F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, t. III, Opole 1958, s. 21-26; R. Szychmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 55-56.

²⁹ Dekret – Znak: B 2-45/79, KKWD 7(1979) nr 7, s. 213.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. T. Pieronek, *Kościelne prawo procesowe*, w: E. Szafranski (red.), *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1976, s. 455; Por. tenże, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, cz. I, Warszawa 1970.

³² Kan. 1420 § 1 KPK-17.

³³ Por. tamże, § 2.

Z chwilą ustanowienia sądu koszalińskiego, Biskup zamianował oficjałem tegoż sądu ks. prałata magistra prawa kanonicznego oraz prepozyta kapituły katedralnej Józefa Jarnickiego, dotychczasowego proboszcza parafii katedralnej pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Koszalinie³⁴. Na urząd pierwszego wiceoficjała został mianowany 8 IX 1980 r. ks. dr Leszek Wódz³⁵, zaś drugim wiceoficjałem został ustanowiony 21 IX 1981 r. ks. dr Stanisław Wojnar³⁶. Pierwszy Oficjał piastował swój urząd do 1 IX 2001 r., kiedy to przeszedł na zasłużoną emeryturę³⁷. Biskup diecezjalny przekazał ten urząd dotychczasowemu pracownikowi sądu, ks. dr. Kazimierzowi Dullakowi³⁸. Natomiast pierwszy wiceoficjał ks. prał. Leszek Wódz zakończył pracę w sądzie na skutek dekretu biskupiego z dnia 25 IX 2001 r., motywowanego podjętymi licznymi obowiązkami w kurii diecezjalnej³⁹. Ks. kan. Stanisław Wojnar pełnił aktywnie obowiązki wiceoficjała do 27 VIII 2002 r., czyli do chwili przejścia na emeryturę⁴⁰. Wakujący urząd pomocniczego wikariusza sądowego został powierzony 1 IX 2002 r. ks. dr. Andrzejowi Pawłowskiemu⁴¹.

Oficjałowie są jednocześnie sędziami. Jednak, grono sędziów nie może zamykać się jedynie do jednego turnusu, dlatego też biskup winien ustanowić sędziów, którzy powinni być duchownymi. Konferencja Biskupów może jednak zezwolić, by sędziami byli ustanowieni również świeccy, spośród których w razie konieczności jeden mógłby być powołany do kolegium sędziowskiego, w przypadkach, gdy takowe jest wymagane przez prawo⁴². Sędziowie – jak wymaga kodeks – winni być nienaruszonej sławy i posiadać doktorat lub przynajmniej licencjat z prawa kanonicznego⁴³. Prawodawca precyzuje jednocześnie od strony negatywnej, kto nie powinien podejmować się rozpatrywania sprawy: ten, kto z racji pokrewieństwa lub powinowactwa w jakimkolwiek stopniu linii prostej i aż do czwartego stopnia linii bocznej,

³⁴ Por. Dekret – Znak: PJ 15 – 1/79, KKWD 7(1979) nr 7, s. 213-214; zob. Dekret – Znak: PJ 15 – 1/96, w Archiwum Sądowym,teczka: *Personalia*.

³⁵ Por. Dekret – Znak: PW 45 – 9/80; zob. Dekret – Znak: PW 45 – 1/96.

³⁶ Por. Dekret – Znak: OW 3-8/81; zob. Dekret – Znak: PW 11 – 5/96.

³⁷ Por. Dekret – Znak: PJ 15-1/01. W dekrecie tym bp Marian Gołębiowski zwolnił ks. infułata J. Jarnickiego z funkcji: wikariusza sądowego, wikariusza biskupiego ds. sakramentów, członka Rady Kapłańskiej oraz członka Kolegium Konsultorów.

³⁸ Por. Dekret – Znak: PD 10-2/01.

³⁹ Por. Dekret – Znak: PW 45-2/01 z dn. 2 X 2001 r.

⁴⁰ Por. Dekret – Znak: PW 11-3/02.

⁴¹ Por. Dekret – Znak: PP 2-3/02 z dn. 31 VII 2002 r.

⁴² Por. Paweł VI, *Motu proprio Causas matrimoniales* z dn. 28 III 1971 r., AAS 63(1971), s. 441-446.

⁴³ Por. kan. 1421 KPK-83; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 182; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 30.

albo z racji sprawowania kurateli, wielkiej zażyłości czy niechęci, spodziewanej korzyści lub uniknięcia szkody, jest w jakimś stopniu zainteresowany danym procesem⁴⁴.

Biskup diecezjalny sędziami posynodalnymi w Sądzie Biskupim w Koszalinie ustanowił w dniu powołania nowej instytucji diecezjalnej (31 V 1979 r.) następujących kapłanów: ks. prał. Witolda Szymczukiewicza⁴⁵, ks. kan. Jana Borzyszkowskiego⁴⁶, ks. kan. Ryszarda Króla⁴⁷, ks. kan. Edmunda Radtke⁴⁸ i ks. proboszcza Tomasza Tarczyńskiego⁴⁹. 17 I 1980 r. do grona sędziów został dołączony ks. Antoni Czernuszewicz⁵⁰.

Po wprowadzeniu nowego kodeksu z 1983 r., sędziami diecezjalnymi⁵¹ Sądu Biskupiego ustanowieni zostali przez bpa I. Jeża: 27 XI 1984 r. – ks. mgr Piotr Kuta⁵², 19 V 1988 r. – ks. prałat Józef Słomski⁵³; przez bpa Cz. Domina: 14 I 1994 r.: ks. mgr lic. Kazimierz Dullak⁵⁴ i ks. mgr Stanisław Łacki⁵⁵, oraz 13 I 1995 r.: ks. dr Romuald Jankiewicz⁵⁶ i ks. mgr lic. Krzysztof Włodarczyk⁵⁷. W tym samym dniu zostali zwolnieni z piastowanych urzędów sędziego: ks. prał. Jan Borzyszkowski, ks. prał. Ryszard Król, ks. prał. Józef Słomski oraz ks. mgr Tomasz Tarczyński⁵⁸. Motywem podjętej decyzji, zawartym w dekretach zwalniających były słowa: „Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej (NTSA) skierował 9 maja 1994 r. pismo Prot. 4606 SAT do Biskupa Koszalińsko-Kołobrzeskiego, mocą którego domaga się, by sędziowie trybunałów diecezjalnych posiadali stopnie naukowe doktora lub przynajmniej magistra prawa kanonicznego”⁵⁹. Jedynie w przypadku ks. Tomasza Tarczyńskiego, motywem zwolnienia z obowiązków sędziego była duża odległość między Człopą (gdzie pełnił urząd proboszcza) a Koszalinem oraz

⁴⁴ Por. kan. 1448 § 1 KPK-83.

⁴⁵ Por. Dekret – Znak: PSz 13-2/79; Urząd ten pełnił do śmierci, tj. 19 IX 1987 r.

⁴⁶ Por. Dekret – Znak: PB 26-4/79.

⁴⁷ Por. Dekret – Znak: PK 63-2/79.

⁴⁸ Por. Dekret – Znak: PR 2-3/79; Urząd ten pełnił do śmierci tj. 31 X 1990 r.

⁴⁹ Por. Dekret – Znak: PT 1-4/79.

⁵⁰ Por. Dekret – Znak: PC 28-1/80; Urząd ten pełnił do 25 X 2001 r. (PC 28-2/01).

⁵¹ R. Sztynchmiller, *Sądownictwo kościelne...*, dz. cyt., s. 61-63.

⁵² Por. Dekret – Znak: PK 21-2/84.

⁵³ Por. Dekret – Znak: PS 12-1/88.

⁵⁴ Por. Dekret – Znak: PD 10-1/94.

⁵⁵ Por. Dekret – Znak: PŁ 9-1/94; Dekret zwalniający z obowiązku sędziego z dn. 25 X 2001 r. (PŁ 9-1/01).

⁵⁶ Por. Dekret – Znak: PJ 30-1/95.

⁵⁷ Por. Dekret – Znak: PW 53-1/95.

⁵⁸ Poszczególne dekrety z 13 I 1995 r. noszą kolejno znaki: PB 26-1/95; PK 63-1/95; PS 12-1/95; PT 1-1/95.

⁵⁹ Por. Dekrety: PB 26-1/95; PK 63-1/95; PS 12-1/95.

związana z tym trudność osobistego kontaktowania się z tut. Sądem⁶⁰ np. z okazji sesji wyrokowych. Kolejne nominacje na sędziów podpisał bp Marian Gołębiowski 26 IV 1998 r. ks. dr. Waławowi Łukaszowi⁶¹ i 17 XI 1999 r. ks. dr. Antoniemu Badurze⁶² oraz ks. dr. Krzysztofowi Kantowskiemu⁶³. Na wnioszek wikariusza sądowego z 1 X 2001 r. (L. dz. 1078/01) zostali zwolnieni z funkcji sędziego ks. Antoni Czernuszewicz⁶⁴ i ks. prał. Piotr Kuta⁶⁵.

W każdym procesie powinien brać udział notariusz i to w ten sposób, że akta należy uznać za nieważne, jeśli nie zostały przez niego podpisane⁶⁶. Notariusz sądu jest osobą urzędową, której podpis nadaje aktom sądowym charakter dokumentu publicznego. Podpis notariusza jest nie tylko formalnością, ale także poświadczeniem tego, co się działo w sądzie. Szczególnym zadaniem notariusza jest spisywanie protokołów zeznań stron i świadków. Notariuszem może być osoba świecka, z wyjątkiem spraw, w których opinia kapłana byłaby narażona na niebezpieczeństwo⁶⁷. Biskup mianuje notariusza sądowego albo do wszystkich spraw, albo tylko do poszczególnych spraw bądź czynności. Notariusze „winni być osobami o nieposzlakowanej opinii i ponad wszelkim podejrzeniem”⁶⁸. Urząd notariusza w Sądzie Biskupim w Koszalinie piastowali: ks. Antoni Czernuszewicz (od 31 V 1979 r. do 14 VI 1984 r.)⁶⁹, s. Alicja Kalinowska SAC (od 17 I 1980 r. do 30 IV 1990 r.)⁷⁰, ks. dr Leszek Wódcz (od 12 IV 1980 do 8 IX 1980 r.)⁷¹, ks. mgr Piotr Kuta (od 2 V 1983 r. do 20 X 1992 r.)⁷², s. Elżbieta Lidzbarska SAC (od 1 IX 1990 r. do 31 VIII 1995 r.), ks. mgr Stanisław Łacki (od 27 VIII 1992 r. do 27 VIII 1993 r.)⁷³, ks. mgr lic. Kazimierz Dullak (od 27 VIII 1993 r.

⁶⁰ Por. Dekret – Znak: PT 1-1/95.

⁶¹ Por. Dekret – Znak: PŁ 11-2/98.

⁶² Por. Dekret – Znak: PB 32-1/99.

⁶³ Por. Dekret – Znak: PK 56-2/99.

⁶⁴ Por. Dekret – Znak: PC 28-2/01.

⁶⁵ Por. Dekret – Znak: PK 21-2/01.

⁶⁶ Por. kan. 1437 § 1 KPK-83.

⁶⁷ Por. kan. 483 § 2 KPK-83.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. Dekret – Znak: PC 28-2/79; zob. PC 28-3/83 z dn. 7 IV 1983 r.; PC 28-2/84.

⁷⁰ Por. Dekret – Znak: Hb 2-1/80; Hb 2-5/90. Wówczas, kiedy ze względu na stan zdrowia s. Kalinowska nie mogła pełnić powierzonych sobie obowiązków, w zastępstwie, poszczególne obowiązki, do czasu mianowania następczyni, realizowała s. Zofia Duchnowska SAC.

⁷¹ Por. Dekret – Znak: PW 45-3/80; PW 45-9/80.

⁷² Por. Dekret – Znak: PK 21-1/83 z dn. 25 IV 1983 r.; PK 21-2/92.

⁷³ Por. Dekret – Znak: PŁ 9-2/92 z dn. 8 VIII 1992 r.; PŁ 9-6/93 z dn. 10 VIII 1993 r.

do 31 VIII 2001 r.)⁷⁴ i s. mgr Gabriela Piątyszek SAC, pełniąca od 1 IX 1996 r. funkcję maszynistki sądu, a od 6 V 1998 r.⁷⁵ notariusza tegoż sądu.

Rzecznik sprawiedliwości powinien być ustanowiony przez biskupa, aby brał udział w sprawach spornych, w których może być zagrożone dobro publiczne, oraz w sprawach karnych. Jego obowiązkiem jest zabezpieczenie dobra publicznego⁷⁶. W archiwum Sądu Biskupiego w Koszalinie znajdują się tylko dwa akty nominacyjne na stanowisko rzecznika sprawiedliwości i dotyczą one: ks. prałata Wiktora Paneckiego, mianowanego 31 V 1979 r.⁷⁷ Ten sam dekret mianuje ks. mgr. W. Paneckiego obrońcą węzła małżeńskiego. Drugi, z 25 I 2001 r. (dotąd obowiązujący) adresowany był do ks. mgr. lic. Włodzimierza Szymańskiego⁷⁸.

Obrońcę węzła małżeńskiego ustanawia biskup dla spraw, w których chodzi o nieważność lub rozwiązanie małżeństwa. Jego obowiązkiem jest proponować i przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności lub rozwiązaniu⁷⁹. Obrońca w procesach małżeńskich, często broni pośrednio interesu strony pozwanej, gdy ta przekonana jest o ważności swego małżeństwa. Bez opinii obrońcy węzła małżeńskiego, który został pominięty w sprawie, która tego wymaga, proces musi być unieważniony, a sprawa ponownie rozpatrzona⁸⁰. Urząd obrońcy węzła małżeńskiego w sądzie koszalińskim był powierzony: wspomnianemu wyżej ks. mgr. Wiktorowi Paneckiemu, ks. mgr. lic. Włodzimierzowi Szymańskiemu⁸¹, od 29 III 1982 r. ks. proboszczowi Ryszardowi Zabojszczy (do 13 V 1995 r.)⁸² i ks. dziekanowi Stanisławowi Goryńskiemu⁸³ (do kolejnego

⁷⁴ Por. Dekret – Znak: PD 10-2/93 z dn. 10 VIII 1993 r.; PD 10-2/01 z dn. 28 VIII 2001 r.

⁷⁵ Por. Dekret – Znak: B 2-2/98.

⁷⁶ Por. kan. 1430 KPK-83.

⁷⁷ Por. Dekret – Znak: PP 6-2/79. Na prośbę ks. W. Paneckiego z 29 IX 1989 r., bp I. Jeż pismem (PP 6-4/89, z dn. 30 X 1989 r.) zwolnił dn. 1 XI 1989 r. zainteresowanego z wszystkich piastowanych funkcji i przeniósł w stan spoczynku. Choć wprost nie zostały wyliczone urzędy: rzecznika sprawiedliwości i obrońcy węzła małżeńskiego, to jednak z kontekstu pisma wynika, że ks. infułat Panecki przeszedł w pełni na emeryturę. Dodać należy, że mimo omawianego pisma, osoba ks. Paneckiego figurowała w dalszym ciągu do 2000 r. w sprawozdaniach przesyłanych do Sygnatury Apostolskiej.

⁷⁸ Por. Dekret – Znak: PSz 8-2/01.

⁷⁹ Por. kan. 1432 KPK-83.

⁸⁰ Por. kan. 1433 KPK-83.

⁸¹ Por. Dekret – Znak: PSz 8-1/80 z dn. 17 IV 1980 r. nie został przyjęty przez adresata, tym samym nie wszedł w życie.

⁸² Por. Dekret – Znak: PZ 10-1/82; PZ 10-1/95.

⁸³ Por. Dekret – Znak: PG 3-1/82.

podziału granic diecezji z 25 III 1992 r. który zastał go w granicach diecezji pelplińskiej), ks. kan. Zbigniewowi Reglińskiemu (od 3 XII 1992 r. do 13 I 1995 r.)⁸⁴, oraz od 13 I 1995 r. ks. mgr. Krzysztofowi Włodarczykowi (do 25 X 2001 r.)⁸⁵ i ks. mgr. Stanisławowi Łackiemu⁸⁶ (dotąd pełniący ten urząd).

Ostatnie z omawianych stanowisk sądowych, które znalazły swoje odzwierciedlenie w nominacjach biskupich to adwokat. Adwokatem jest osoba, która broni praw strony procesowej, wspomagając ją w działaniu i odpowiadaniu przed sądem. Według ogólnej zasady, strona procesowa może swobodnie ustanowić sobie adwokata⁸⁷. Jednakże w sprawie karnej musi mieć zawsze adwokata, ustanowionego przez siebie lub przez sędziego⁸⁸. Adwokat powinien być zatwierdzony przez biskupa diecezjalnego⁸⁹. 6 V 1998 r. adwokatem Sądu Biskupiego w Koszalinie został mianowany (i aktualnie ten urząd piastuje) ks. mgr lic. Włodzimierz Szymański⁹⁰.

Podsumowując omówienie składu personalnego można jeszcze zestawić obecnie zaangażowanych w działalność sądu. Sędziami jest siedmiu kapłanów: ks. Dullak, ks. Pawłowski, ks. Jankiewicz, ks. Włodarczyk, ks. Łukasz, ks. Badura i ks. Kantowski. Notariuszem sądu jest s. Piątyszek SAC, obrońcą węzła małżeńskiego – ks. Łacki i rzecznikiem sprawiedliwości, a jednocześnie adwokatem – ks. Szymański.

3. Zarys działalności sądu koszalińskiego

Nie wnikając w bardzo szczegółowe analizy posunięć prawnych Sądu Biskupiego w Koszalinie, można odnieść wrażenie, że jest to zasadniczo trybunał małżeński. Zajmuje się on bowiem głównie orzekaniem nieważności małżeństwa. W zakres jego czynności wchodzi zbieranie materiału celem przedłożenia go za pośrednictwem dykasterii watykańskich papieżowi, aby ten ewentualnie udzielił łaski dyspensy od ważnie zawartego, ale nie dopełnionego małżeństwa. W sądzie również prowadzono procesy dotyczące domniemanej śmierci współmałżonka.

Inne sprawy, związane z relacjami kapłanów wobec siebie czy zgromadzeniem dokumentów w celu uzyskania dyspensy od obowiązków

⁸⁴ Por. Dekret – Znak: PR 7-4/92; PR 7-2/95.

⁸⁵ Por. Dekret – Znak: PW 53-1/95; PW 53-4/01.

⁸⁶ Por. Dekret – Znak: PŁ 9-1/95.

⁸⁷ Por. kan. 1481 § 1 KPK-83; R. Sobański, *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Jus Matrimoniale” 2(1997), s. 130-135.

⁸⁸ Por. tamże § 2.

⁸⁹ Por. kan. 1483 KPK-83.

⁹⁰ Por. Dekret – Znak: PSz 8-3/98.

wynikających z przyjętych święceń, albo też skargi świeckich na kapłanów lub wzajemnie na siebie, stanowią ułamkową część pracy urzędników sądowych. W polskiej kulturze chrześcijańskiej nie zaszczepiła się praktyka rozwiązywania spraw katolików między sobą na forum instytucji katolickiej, która służy ochronie praw wiernych należących do wszystkich obrządków Kościoła katolickiego⁹¹.

3.1. Przyjęte sprawy małżeńskie do rozstrzygnięcia procesowego

Analizując sprawy „przyjęte” przez sąd kościelny, mam na uwadze te, którym zostały nadane sygnatury akt i podjęto działania procesowe⁹². Należy wspomnieć również o całej gamie przedsięwzięć podejmowanych przez pracowników sądowych, uprzedzających formalne przyjęcie sprawy. Głównie chodzi o podejmowanie rozmów wyjaśniających zainteresowanym samą istotę procesu, adaptując konkretne normy prawne do ich zawitych sytuacji małżeńskich. Petenci oczekują rad i wskazówek, które nakreślą ich dalsze działania. Wszystkie te nieformalne spotkania, czy to w pomieszczeniach sądu, czy w poszczególnych kancelariach parafialnych, nie znajdują swego śladu w rejestracji tak, jak to się dzieje w poradniach w tym celu powołanych. Sędziowie konsultujący poszczególne problemy traktują je jako duszpasterskie spotkania z zainteresowanymi⁹³.

W sprawach małżeńskich, którymi zajmuje się Sąd Biskupi przewidziana jest zasadniczo procedura pisemna. Choć w większym stopniu niż w przeszłości przyjęto w nowym kodeksie zasadę ustności, to jednak w procesach o nieważność małżeństwa zasada ta ma małe znaczenie praktyczne⁹⁴.

Niejednokrotnie do kancelarii sądu przychodziły osoby, które mają olbrzymi problem ze zredagowaniem pisma wszczynającego postępowanie. Chcąc zaradzić tej bezradności, pracownicy sądu pomagają w sporządzeniu pisma procesowego. Przy zmieniających się uwarunkowaniach społecznych, problem ten staje się coraz rzadszy, mniej pojawia się ludzi, którzy krępują się

⁹¹ R. Szychmiler, *Sądownictwo kościelne...*, dz. cyt., s. 52.

⁹² Wszelka korespondencja związana ze sprawami małżeńskimi, która nie skutkowałą procesem, najczęściej z powodu braku podstaw prawnych, zgromadzona jest w archiwum kancelarii sądowej.

⁹³ Por. R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, „Jus Matrimoniale” 3(1998), s. 46-48.

⁹⁴ Zasada ustności ma większe zastosowanie głównie w sprawach wpadkowych i o separację; por. A. Dzięga, *Kościelny proces ustny*, Lublin 1992, s. 170-179; Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII „De processibus” KPK*, „Jus Matrimoniale” 4(1999), s. 170-173.

zwrócić o pomoc w swoich sprawach życiowych do osób sobie bliskich i znajomych.

Skargi o orzeczenie nieważności małżeństwa wpływały do sądu koszalińskiego na podstawie obowiązującego prawa kanonicznego⁹⁵. Jeżeli strona powodowa, osobiście lub za pośrednictwem innego sądu, prosiła o kompetencję dla trybunału jej miejsca zamieszkania lub trybunału, na terenie którego są zgromadzone w większości środki dowodowe, wówczas oficjał sądu koszalińskiego, zgodnie z przesłankami, podejmował właściwą decyzję (kan. 1673 n.3-4 KPK-83)⁹⁶.

Po zapoznaniu się z treścią skargi o nieważność małżeństwa lub prośby o dyspensę *super rato*, oficjał każdorazowo analizował ewentualne możliwości pojednania się stron. Widząc zaś szansę pozytywnego rozstrzygnięcia, stosował środki pastoralne, zmierzające w pierwszym wypadku do uważnienia małżeństwa, a w konsekwencji do wznowienia wspólnego życia małżeńskiego, w drugim natomiast: do usunięcia barier przyczyniających się do niedopełnienia małżeństwa⁹⁷.

W pierwszych kilkunastu latach działania Sądu Biskupiego w Koszalinie popularna była – propagowana przez oficjała sądu – praktyka tzw. przesłuchań informacyjnych. O ile z treści skargi nie można było jasno dostrzec tytułu prawnego, z którego dana sprawa miałaby być analizowana, a nie był on określony w treści skargi, wówczas wzywano na przesłuchania lub przekazywano trybunałowi delegowanemu zlecenie przesłuchania stron i niejednokrotnie również świadków, by w ten sposób zebrany materiał pozwolił precyzyjnie określić podstawę prawną ewentualnej nieważności małżeństwa⁹⁸ lub oddalić skargę jako bezpodstawną.

Poza sprawami o nieważność małżeństwa, pracownikom sądu kościelnego zlecano gromadzenie materiałów dotyczących spraw *super rato*, czyli małżeństw ważnie zawartych, ale z różnych powodów niedopełnionych⁹⁹.

⁹⁵ Por. kan. 1561-1568 KPK-17; kan. 1673 n. 1-2 KPK-83; R. Sobański, *Przyjęcie skargi o nieważność małżeństwa*, „Jus Matrimoniale” 1(1996), s. 143-148.

⁹⁶ Ilość spraw, przekazanych do innych trybunałów, jest do zweryfikowania w aktach sądu, przynależnych poszczególnym trybunałom w Polsce, a także w dziennikach podawczych sądu.

⁹⁷ Tego typu próby pojednania podejmowane były również wówczas, kiedy pismo wszczynające postępowanie jeszcze nie wpłynęło, a strona zainteresowana procesem zwracała się do sędziego o wskazania i rady.

⁹⁸ Por. W. Padacz, *Zagadnienie konieczności badania przedsądowego*, „Homo Dei” 27(1958), s. 54-59.

⁹⁹ W tej części posłużę się moim artykułem *Realizacja zadań w dziedzinie spraw super rato przez Sąd Biskupi w Koszalinie*, w: „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”

Prośby o dyspensę papieską kierowano, zgodnie z wymogami prawa, do biskupa diecezji, na terenie której było zawarte małżeństwo. Biskup osobiście nie prowadził postępowania gromadzącego akta, ale zlecał te czynności swojemu sądowi¹⁰⁰. Proces jednak nie ma charakteru sądowego, bo nie chodzi o rozstrzygnięcie sporu i o wyrok, który jest aktem sprawiedliwości, lecz o łaskę, której może udzielić papież. Proces taki musi być jednak nie mniej dokładny, niż w sprawach ściśle sądowych.

W czasach powojennych wielu mężczyzn zaginęło na skutek udziału w walkach zbrojnych. Kobiety pozostawały przez długi czas bez sygnału o losie współmałżonka. Podejmowały poszukiwania drogą dedukcji, rozmów i wywiadów prowadzonych z tymi, którzy mogliby coś wiedzieć o losie zaginionych. Podejmowały również instytucjonalne poszukiwanie przez Polski Czerwony Krzyż i inne organizacje krajowe i międzynarodowe. Gdy poszukiwania te wskazywały na poszlaki, że współmałżonek mógł zginąć lub umrzeć, wówczas zwracały się do biskupa diecezjalnego¹⁰¹ z prośbą, by ten wydał deklarację domniemanej śmierci¹⁰². Wspomniałem o kobietach, zaś okoliczności zostały zawężone do czasu działań wojennych, ale – jak wynika z zestawienia wszystkich spraw – prośby o wydanie deklaracji kierowali również mężczyźni. Kobiety bowiem również ginęły bez śladu i to w czasach pokoju.

Biskup może wydać taką deklarację, jeśli po przeprowadzeniu odpowiednich dochodzeń: z przesłuchań świadków, z rozgłosu albo z poszlak osiągnie moralną pewność o śmierci zaginionego współmałżonka¹⁰³. Wszystkie te działania proceduralne każdy biskup koszalińsko-kołobrzeski z zasady przekazywał własnemu sądowi, który nabywał tym samym kompetencji do prowadzenia postępowania, aż do wydania deklaracji. Proces w tej sprawie,

7(2002), s. 215-240; por. tenże, *Postępowanie o dyspensę w sprawach super rato*, „Jus Matrimoniale” 8(2003), s. 147-177.

¹⁰⁰ Por. *Dispensationis matrimonii* (7 III 1972) n. 82c, w: AAS 64(1972), s. 250; kan. 1700 § 1 KPK-83.

¹⁰¹ Najprawdopodobniej chodzi o biskupa miejsca zamieszkania strony wnoszącej prośbę, ale nie jest wykluczone, że może to być również inny biskup. Przepisy obecnie obowiązujące, jak również wcześniej służące za podstawę postępowania, nie uściślają dokładnie kompetencji osoby składającej deklarację domniemanej śmierci. Por. *Matrimonium vinculo*, w: AAS 6(1868), s. 436 nn; kan. 1707 KPK-83.

¹⁰² Por. R. Sztymiler, *Stwierdzenie domniemanej śmierci współmałżonka*, „Jus Matrimoniale” 7(2002), s. 151-164.

¹⁰³ Por. kan. 1707 § 2 KPK-83.

podobnie jak o dyspensę *super rato*, jest procesem administracyjnym, nie kończy się bowiem wyrokiem¹⁰⁴.

Poniższe zestawienie bazuje na katalogach sądowych: chronologicznym i alfabetycznym, znajdujących się w kancelarii Sądu Biskupiego w Koszalinie, a przedstawia ilość skarg i prośb przyjętych, którym nadano sygnaturę akt sądowych.

ROZNIK od czerwca 1979=	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91
skargi o nieważność małżeństwa	59	41	43	43	41	56	42	28	37	57	35	61	48
prośby o deklarację domniemanej śmierci	2	6	3	3	2	2	1	-	-	2	-	2	1
prośby do papieża o dyspensę <i>super rato</i>	-	1	4	3	4	4	2	4	5	-	-	2	-
ROZNIK = do końca 2003	92	93	94	95	96	97	98	99	00	01	02	03	
skargi o nieważność małżeństwa	28	39	34	45	50	56	49	46	69	60	74	63	
prośby o deklarację domniemanej śmierci	-	-	2	-	-	1	-	1	-	-	-	-	
prośby do papieża o dyspensę <i>super rato</i>	1	-	-	-	-	-	1	-	1	1	-	-	

3.2. Zakończone sprawy małżeńskie

W tej części opracowania znajdują odzwierciedlenie te spośród spraw przyjętych do przewodu sądowego, które zakończyły się bądź to wyrokiem, bądź – wydaniem przez sąd deklaracji o domniemanej śmierci, bądź też – skompletowaniem pakietu akt, zwieńczonego wotum biskupa diecezjalnego (chodzi o sprawy *super rato*).

Priorytetowym zadaniem sędziego jest mieć przed oczyma zasadę mówiącą o tym, że małżeństwo ważnie zawarte i dopełnione jest związkiem nierozzerwalnym¹⁰⁵. Dlatego obce prawu kanonicznemu są pojęcia: „rozwód” czy „unieważnienie małżeństwa”. Celem procesu małżeńskiego jest poszukanie prawdy i udowodnienie, że małżeństwo zawarte przez nupturientów, bez względu na ich wiedzę na ten temat i od potocznych przekonań obserwatorów, było zawarte ważnie lub nieważnie. Trzeba dodać, że nie każde małżeństwo – nawet zawierane według formy zgodnej z prawem kanonicznym – powoduje zaistnienie węzła małżeńskiego, który staje się źródłem jego nierozzerwalności. Sąd, po zebraniu materiału dowodowego, daje autorytatywną odpowiedź na

¹⁰⁴ Są jednak sytuacje, kiedy omawiany proces może stać się również rozprawą sądową. O przypadkach takich wspomina w swoim artykule R. Sztymiler, *Stwierdzenie...*, art. cyt., s. 159. W Koszalinie wszystkie procesy były administracyjnymi.

¹⁰⁵ Kan. 1060 brzmi: „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego”.

pytanie: czy małżeństwo jest ważne, czy nie, z konkretnego tytułu prawnego¹⁰⁶. Warto jeszcze dodać, że sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa zasadniczo¹⁰⁷ nie kończą się definitywnie w pierwszej instancji sądu, ale kierowane są do sądu apelacyjnego i dopiero wówczas, kiedy dwie decyzje są jednomyślne, stają się wykonalne¹⁰⁸.

Aby sprawy małżeńskie mogły się zakończyć podjętą przez sędziego lub kolegium sędziowskie decyzją, musi zostać wcześniej zebrany materiał dowodowy, przy zachowaniu procedur postępowania sądowego.

W sensie prawnym i procesowym *dowód* (łac. *probatio*) można rozumieć jako materiał dowodowy zebrany przez sędziego: chodzi o materiał z przesłuchania stron¹⁰⁹ i świadków. Może być wykorzystana ekspertyza biegłego sądowego. Nadto mogą istnieć jeszcze inne materiały dowodowe, takie jak: dokumentacja z urzędów lub sądów, zaświadczenia lekarskie, listy prywatne, protokoły z nagrań magnetofonowych lub filmów video. Całość stanowi podstawę do wykazania prawdziwości okoliczności istotnych dla rozstrzygnięcia sprawy. Po zapoznaniu się z uwagami obrońcy wężła małżeńskiego, sędziowie sądu koszalińskiego podejmowali dyskusję, w wyniku której zapadała decyzja, wydana potem w formie opracowanego zgodnie z prawem wyroku.

W procesach o domniemanej śmierci współmałżonka kierowano się normami zawartymi w *Instructio ad probandum obitum alicuius coniugis „Matrimonii vinculo”*¹¹⁰. Ujęto je w osiem reguł postępowania: 1) nawet długotrwała nieobecność współmałżonka nie jest dowodem jego śmierci; 2) dokument wskazujący na śmierć ma być dokładnie sprawdzony; 3) gdy brak dokumentu, to przyjmując zeznania dwóch lub więcej świadków wiarygodnych i bezpośrednich; 4) wyjątkowo wystarczy zeznanie jednego świadka naocznego; 5) w razie braku powyższych świadków skorzystać ze świadków pośrednich, którzy znają sprawę z czasu niepodejrzanego; 6) jeśli brak świadków, przebadać wszystkie okoliczności i domniemania; 7) powszechna opinia o śmierci i inne

¹⁰⁶ Por. A. Sobczak, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, Gniezno 2001, s. 55-57.

¹⁰⁷ Wyjątek od zasady stanowią procesy oparte na dokumentach, w których obowiązkowo bierze udział obrońca wężła małżeńskiego, a dotyczą sytuacji zawartych w kan. 1083-1094 KPK-83, oraz braku formy prawnej (kan. 1108 KPK-83). Sędzia podejmujący w takich sytuacjach decyzje musi zdobyć pewność (kan. 1608 KPK-83).

¹⁰⁸ W niniejszym opracowaniu nie podejmuję się zestawienia wyroków, które zostały wydane w sądzie koszalińskim z wyrokami, które następnie zapadały czy to w Gnieźnie, czy – jak obecnie – w Szczecinie jako trybunałach II instancji.

¹⁰⁹ Por. A. Dzięga, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 178.

¹¹⁰ Por. przyp. 101.

poszlaki, mogą czasem stworzyć dowód śmierci; 8) konieczne jest poszukiwanie zmarłego przez ogłoszenia w prasie¹¹¹. Stosując się do powyższych reguł, sędzia instruktor (praktycznie zawsze oficjał sądu) przedkładał biskupowi relację i własną opinię, a biskup sam ostatecznie rozstrzygał i podejmował decyzję o podpisaniu deklaracji.

W procesie *super rato* istotnymi były pozyskane oświadczenia stron oraz protokolarne przesłuchania świadków. Nie mniej ważne od strony praktycznej były w poszczególnych procesach ekspertyzy biegłych, tym istotniejsze, im większe były, w zeznaniach dotyczących istoty, rozbieżności stron. O ile nie można niczym więcej ubogacić materiału, akta były przekazywane obrońcy wężła małżeńskiego celem przygotowania *animadversiones*, z uwzględnieniem stanu prawnego i faktycznego analizowanej sprawy. Instruktor sporządzał relację chronologiczno-narracyjną i komplet akt przekazywał biskupowi dla sporządzenia *votum pro rei veritatae*. Taki komplet akt przesyłano do Warszawskiego Trybunału Prymasowskiego *super rato*, a od 1988 r. bezpośrednio do Kongregacji Sakramentów.

Poniższe zestawienie przedstawia ilość spaw o nieważność małżeństwa, które zakończyły się wyrokiem pozytywnym bądź negatywnym, następnie ilość podpisanych deklaracji o domniemanej śmierci współmałżonka, a także ilość – przesłanych do Warszawy lub bezpośrednio do Watykanu – akt *super rato*.

ROCZNIK	od czerwca 1979=	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91
wyrok w sprawach o nieważność małżeństwa			22	14	38	12	57	56	26	44	31	23	39	44
deklaracja o domniemanej śmierci		1	3	3	3	2	2	1	1	-	3	-	2	-
komplet akt spraw <i>super rato</i> przesłany do instancji sprawdzającej		-	-	-	-	-	-	2	7	2	7	-	1	1
ROCZNIK = do końca 2003		92	93	94	95	96	97	98	99	00	01	02	03	
wyrok w sprawach o nieważność małżeństwa		30	52	47	50	42	48	45	57	52	58	59	72	
deklaracja o domniemanej śmierci		1	-	1	1	-	1	-	-	1	-	-	-	
komplet akt spraw <i>super rato</i> przesłany do instancji sprawdzającej		1	2	1	-	-	-	-	1	1	-	-	-	

3.3. Zaniechane w toku sprawy małżeńskie

Przyjęte do przewodu sądowego pisma, którym następnie nadano sygnaturę akt, nie zawsze kończyły się definicją wyrokową, deklaracją czy udzieloną dyspensą. Osoba wstępnie zainteresowana wszczyniała proces z nadzieją, że uzyska odpowiedź sądu w formie oczekiwanego pisma końcowego. Zadaniem sądu jest dokończyć rozpoczętą procedurę według

¹¹¹ Por. R. Sztuchmiller, *Stwierdzenie domniemanej...*, art. cyt., s. 157.

przewidzianych przepisami norm procesowych¹¹². Taka też zasada towarzyszyła w całej historii Sądu Biskupiego odpowiedzialnym za jego prawidłowe funkcjonowanie.

Spośród wielkiej liczby spraw przyjętych do postępowania procesowego w trybunale koszalińskim, stosunkowo wiele zostało zaniechanych. Przyczyny są bardzo różne: począwszy od spełnienia przez sąd woli strony powodowej, która na piśmie oświadczała, że rezygnuje z dalszego postępowania¹¹³, aż po sytuację, kiedy przez długi czas strona powodowa – nie będąc zainteresowana procesem – nie reagowała na żadne pisma (które docierają do adresata) wysyłane przez sąd¹¹⁴, zaś strona pozwana również nie była zainteresowana postępowaniem. Innym powodem zaniechania jest śmierć jednej ze stron procesowych¹¹⁵. Zdarza się, że sąd wychodzi z propozycją zaniechania dalszego postępowania, nie widząc żadnych szans na pozytywne zakończenie sprawy oraz okoliczności, które by zmieniły taki stan rzeczy¹¹⁶.

Zaniechanie postępowania w przypadku procesu o domniemaną śmierć współmałżonka tłumaczy się tylko jednym – zebrany materiał nie był wystarczający do zdobycia pewności moralnej co do przedmiotu sprawy. Dalsze zaś oczekiwanie na dokompletowanie akt stało się bezzasadne z tej racji, że żywy współmałżonek wyczerpał wszystkie swoje możliwości. Tak się działo w obu przypadkach, które widnieją w poniższej tabeli¹¹⁷.

W gromadzeniu dokumentacji w sprawach *super rato*, przyczyna zaniechania dalszych działań przez urzędników sądowych była jedna: oratorka/orator nie byli w stanie udowodnić faktu niedopełnienia małżeństwa. Zawsze przeszkodę stanowiła druga strona, która zeznawała, że po zawarciu małżeństwa doszło do współżycia między stronami, lub która przyjmowała bierną postawę, polegającą na niechęci do składania zaprzysiężonych zeznań¹¹⁸. Dodatkowe zaś elementy procesowe, jak zeznania świadków lub ekspertyzy lekarskie, stały się nieprzekonywujące lub bezzasadne.

¹¹² Por. R. Sztymmler, *Sądownictwo kościelne...*, dz. cyt., s. 91-96.

¹¹³ Niektóre przykłady: 5/79; 18/79; 24/79; 141a/82; K-39-88.

¹¹⁴ Obrazujące przykłady: 34/79; 39/79; 43/79; 178a/83; 194/83.

¹¹⁵ Dla zobrazowania: 65/80; 108/81; Z-11-88; 431/88; K-20-90.

¹¹⁶ Za przykład mogą posłużyć: 16/79; 26/79; 51/79; 68/80; 83/80.

¹¹⁷ 83a/80 – zaniechano postępowania w 1988 r.; 561a/90 – zaniechano procesu we wrześniu 1992 r.

¹¹⁸ Por. R. Sztymmler, *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*, Olsztyn 2003, s. 116-118.

ROCZNIK	od czerwca	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91
1979=														
zaniechane sprawy o nieważność małżeństwa		8	7	11	6	7	2	4	7	5	12	3	10	7
Zaniechane sprawy o domniemaną śmierć		-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
Zaniechane sprawy <i>super rato</i>		-	-	1	1	-	1	-	1	1	-	-	-	-
ROCZNIK = do czerwca		92	93	94	95	96	97	98	99	00	01	02	03	04
2004														
Zaniechane sprawy o nieważność małżeństwa		5	5	5	1	-	1	6	5	7	6	-	3	7
Zaniechane sprawy o domniemaną śmierć		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Zaniechane sprawy <i>super rato</i>		-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1

Zakończenie

Początki diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, tak jak wszystkie działania początkujące jakieś dzieło, były trudne. Jednak, powoływanie do istnienia poszczególnych instytucji w takim tempie, w jakim się to dokonywało, było godne podziwu¹¹⁹. Biskup Ignacy Jeż, chcąc mieć wszystkie niezbędne w swojej diecezji instytucje, po ustanowieniu kurii biskupiej, konsulty diecezjalnej, rady kapłańskiej i duszpasterskiej oraz kapituły katedralnej¹²⁰, podjął działania zmierzające do utworzenia siedziby sądu biskupiego.

Po przygotowaniu odpowiednich pomieszczeń, biskup przejął natychmiast akta spraw z terenu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, rozpoczętych jeszcze w sądzie gorzowskim (macierzystym dla nowo powołanego). Sąd koszaliński, przez cały okres swego istnienia, nie tylko starał się o postępowanie zgodne z prawem, ale również o podnoszenie poziomu intelektualnego zatrudnionych w nim osób, a także – poziomu jakości wykonywanych posług. Jednocześnie sąd przez cały czas był – i nadal pozostaje – instytucją, która służy radą i pomocą duszpasterską wszystkim zwracającym się po wskazania i sugestie w najróżniejszych sprawach, szczególnie małżeńskich.

¹¹⁹ Można zestawić czas powołania sądu w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej i diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Zestawienie wychodzi na korzyść tej pierwszej. Inne porównanie: synod diecezjalny zakończył się w Koszalinie w 1990 r., zaś w diecezji szczecińsko-kamieńskiej dopiero trwa; natomiast, w macierzystej dla obu tych diecezji, zielonogórsko-gorzowskiej, w ogóle nie został powołany. Takich przykładów jest wiele.

¹²⁰ Por. K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne...*, dz. cyt., s. 111-119.

Biskupi koszalińsko-kołobrzescy, począwszy od biskupa założyciela Ignacego Jeża, poprzez biskupa Czesława Domina, aż po biskupa Kazimierza Nycza, mieli w osobach oficjałów i wiceoficjałów wsparcie w prowadzeniu procesów administracyjnych, które każdorazowo zlecane są prawnikom zatrudnionym w sądzie.

Bardzo cieszy dobra współpraca Sądu Biskupiego w Koszalinie z innymi sądami kościelnymi w Polsce i poza jej granicami. Służą bowiem sobie pomocą głównie w wykonywaniu rekwizycji. Pracownicy sądów spotykają się w ramach zjazdów i sympozjów, wymieniając myśli i doświadczenia.

RECENZJE

KS. IRENEUSZ BLANK

Henryk Sławiński, *„Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli”*. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, Włocławek 2002.

W 1982 roku Komisja do spraw życia i posługi kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych Ameryki wydała dokument: „Fulfilled in Your Hearing. The Homily in the Sunday Assembly” (FIYH) [tłum. polskie: *„Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli”*. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych]. Stał się on nieocenioną pomocą w teologiczno-pastoralnej refleksji nad naturą i zadaniem niedzielnej homilii. Całość tego opracowania dotarła do rąk polskich czytelników w tłumaczeniu ks. Henryka Sławińskiego, które ukazało się w roku 2002 (w 20. rocznicę powstania) jako drugi tom w serii „Ancilla Verbi”. Dokument ten okazał się bardzo popularny w środowisku amerykańskim i nadal zachowuje tam swoją aktualność. Wydaje się więc, iż jego lektura na gruncie polskim może być nieodzowną pomocą w kreowaniu również polskiego kaznodziejstwa, tym bardziej, że autor na wstępie swojego tłumaczenia zaznacza, iż pewne aspekty tego dokumentu zostały przedstawione przez polskich homiletów na łamach czasopism teologicznych.

Całość pracy ks. Sławińskiego składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza prezentuje kontekst powstania dokumentu i jego strukturę oraz wybrane przez autora myśli teologiczne. Druga część przedstawia treść samego dokumentu. Trzecia natomiast, w formie posłowania, jest prezentacją zasadniczych treści fragmentu referatu wygłoszonego przez homiletę amerykańskiego J. A. Wallace’a w 2001 roku w St. Louis, z okazji zbliżającej się dwudziestej rocznicy publikacji FIYH.

Kościół amerykański nie posiada zbyt długiej tradycji kaznodziejskiej i właściwie po 1789 roku, kiedy otrzymał samodzielną organizację i strukturę, w przepowiadaniu preferował zawsze treści katechetyczne. Dopiero nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat homilii stało się przyczynkiem do refleksji nad tym, czy nauczanie podczas niedzielnej Mszy Świętej ma mieć charakter katechetyczny, czy też winna to być homilia kerygmaticzna. Te dwie tendencje przenikały się wzajemnie w kaznodziejstwie amerykańskim. Wobec niepokojących wyników badań na temat jakości przepowiadania oraz chęci odpowiedzi na pytanie o kształt homilii, uwzględniającej kontekst liturgiczny,

rozumienie Kościoła i jego posługę wobec człowieka i świata, Komisja Episkopatu USA w 1979 roku podjęła refleksję nad jakością przepowiadania podczas niedzielного zgromadzenia wiernych. Homileci katolicy przygotowali dokument, który po konsultacjach z homiletami ze środowiska protestanckiego (D. Buttrick, W. Graham) ostatecznie został zredagowany i opublikowany w 1982 roku.

Zasadniczy trzon FIYH stanowią cztery rozdziały poświęcone zgromadzeniu liturgicznemu, osobie kaznodziei, samej homilii oraz metodzie homiletycznej.

Soborowe rozumienie Kościoła jako wspólnoty, w której pierwszorzędną rzeczywistością jest sam Chrystus (por. KK 9), oraz „odpowiednie zrozumienie słuchaczy” jako warunek *sine qua non* skutecznej komunikacji spowodowało, że dokument przyznaje pierwszeństwo refleksji teologicznej nad zgromadzeniem wiernych. To fakt, zauważa FIYH, że jest ono zróżnicowane pod wieloma względami (np. etnicznym, społecznym, ekonomicznym itp.), ale o wiele ważniejsza jest jego jedność, która ma swój fundament w sakramencie chrztu świętego i wierze w Jezusa Chrystusa. Żadna osoba nie potrafiłaby wyrazić swojej wiary tak, jak czyni to wspólnota, dlatego homilia ma wyrazić i jeszcze mocniej pogłębiać tę jedność w celebracji liturgicznej. Dokonuje się to przez „wyposażenie zgromadzenia wiernych w słowa wyrażające ich wiarę oraz w słowa wyrażające ludzką rzeczywistość, do której ta wiara się odnosi” (s. 67).

Kaznodzieja został określony w FIYH jako „mediator”, który reprezentuje wspólnotę i Boga. Jest spoiwem łączącym życie konkretnych ludzi, których gromadzi wiara w Jezusa, z Bogiem Ojcem, wzywającym do głębokiej komunii ze sobą i z innymi ludźmi. Kaznodzieja reprezentuje wspólnotę przez to, że wyraża jej troski, „nazywa po imieniu jej demony” (s. 67), podając próbę zrozumienia i kontroli obecnego w świecie zła. Jako reprezentant Boga podaje wspólnocie słowo pokrzepienia, przebaczenia i miłości, przez co wskazuje na obecność Boga w życiu konkretnych ludzi, którzy – zebrani na niedzielnej Eucharystii jako wspólnota – oddają Bogu uwielbienie.

Kaznodzieja ma znać egzystencję ludzi, do których przemawia, tak by umieli oni dostrzec Boga, który w Jezusie Chrystusie wchodzi w ich rzeczywistość, gdzie – na przemian – niejednokrotnie się pojawiają ból i szczęście. Ponadto kaznodzieja powinien: być modlącym się słuchaczem słowa, które płynie z Biblii, ale też z wydarzeń codziennego życia i doświadczeń ludzi; posiadać umiejętność interpretacji tekstu biblijnego, a co za tym idzie, odpowiednią wiedzę teologiczną i filozoficzną; winien być w stałej łączności z dorobkiem ludzkiej kultury, znać formy rozrywki współczesnego człowieka oraz zachodzące przemiany w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym, gdyż wszystko to jawi się często jako źródło

postrzegania ludzkich serc i umysłów, a to z kolei pozwala określić ich relacje do Ewangelii. FIYH przestrzega też, by kaznodzieja nie był człowiekiem, który na ambonie „mówi w sposób bezdyskusyjny i nie do zakwestionowania”. Ma raczej „zapropionować słuchaczom słowo, które przemówiło do jego własnego życia, a teraz w wyniku refleksji i medytacji ma przemówić do życia słuchaczy” (s. 75).

W trzecim rozdziale FIYH podejmuje refleksję nad naturą homilii niedzielnej. Dokument zauważa, że wypływa ona z tekstów świętych, stanowi część samej liturgii i uzdalnia zgromadzenie do uczestnictwa w celebracji liturgicznej. Ponieważ jest skierowana do ludzi wierzących, to jej celem nie jest nawrócenie ani systematyczna prezentacja prawd katechizmowych, ale raczej pełniejsze i bardziej świadome celebrowanie liturgii oraz składanie chrześcijańskiego świadectwa wobec świata. Homilia ma budować wiarę, która w ujęciu FIYH jest „sposobem widzenia i interpretowania świata” (s. 77). Ta interpretacja świata pozwala rozpoznać w nim działanie Boga, a także skłonić do postawy dziękczynienia i uwielbienia.

Ponieważ Biblia stanowi podstawowe źródło homiletyczne, to FIYH kilka razy podkreśla, że homilia nie jest wyjaśnianiem Pisma Świętego, ale interpretacją ludzkiego życia w jego świetle. Niedopuszczalny staje się więc w homilii wykład biblijny. Chodzi raczej o to, by pokazać w niej, w jaki sposób teksty święte mogą pomóc w zrozumieniu i zinterpretowaniu ludzkiego życia, tak by stało się ono miejscem rozpoznania Bożej obecności i doprowadziło do uwielbienia Boga. Temu ma także pomóc stosowanie zasady, iż homilia ma być wierna Bogu i człowiekowi, do którego jest kierowana (s. 78-81).

Ponieważ homilia jest osadzona w liturgii, to w ujęciu dokumentu amerykańskiego powinna wypływać z poprzedzających ją czytań i prowadzić do następującej po niej akcji liturgicznej, dlatego nie należy jej rozpoczynać od znaku krzyża, czy wygłaszać w stylu różnym od stylu pozostałych części liturgii. FIYH stwierdza, że głoszenie homilii jest zadaniem przewodniczącego celebracji eucharystycznej.

Homilia w swoim stylu powinna nawiązywać do przyjaznego, rodzinnego dialogu, gdzie nie ma miejsca na ogólniki i gawędziarstwo. W swoim stylu ma konkretnie dotykać ludzkiego życia, nawiązywać do danego fragmentu Biblii, a także charakteru liturgii. Jej język powinien być obrazowy, a nawet poetycki z częstym odwołaniem do wyobraźni słuchaczy. Ma to służyć temu, by w proklamacji słowa przemawiać nie tylko do racji rozumowych, ale również sfery emocjonalnej słuchaczy.

W tej części dokument podejmuje też refleksję nad tym, czy przepowiadanie niedzielne winno posiadać charakter katechetyczny. Zdaniem autorów tego opracowania to „kapłani muszą zdecydować jaka forma przepowiadania jest najbardziej pożądana dla wiernych zgromadzonych

w określonym czasie i miejscu” (s. 86). Dodają jednak, że badania z zakresu nauk społecznych podpowiadają, iż przemówienie jednej osoby nie jest szczególnie skutecznym sposobem przekazywania informacji, a raczej służy umocnieniu lub wyjaśnieniu postawy lub wiedzy już posiadanej. Stąd homilię lepiej ujmować w kategoriach interpretacji niż instrukcji. Nie oznacza to pełnego wykluczenia z homilii parenezy czy doktrynalnej instrukcji. Pewne pouczenia mogą w niej wystąpić, ale po to, by (i tu znowu pojawia się kluczowa myśl dokumentu) pomóc słuchaczowi rozpoznać obecność Boga w życiu oraz skłonić go do postawy uwielbienia i dziękczynienia, nawet wtedy, gdy na skutek różnych okoliczności życia (osamotnienie, cierpienie, trudności małżeńskie itp.) „tego nie czujemy, ponieważ uwielbienie i dziękczynienie zakorzenione są i wyrastają z wiary, a nie z uczuć. Z wiary, która interpretuje świat, mówiąc nam, że, choć może się wydawać inaczej, Bóg jest Bogiem miłości” (s. 88).

Czwarty rozdział dokumentu jest poświęcony metodzie homiletycznej. Metoda ta czerpie z rozumienia homilii, która jeszcze raz w tym miejscu została zdefiniowana jako „interpretacja ludzkiego życia w świetle tekstów świętych, uzdalniająca wspólnotę do rozpoznania obecności i działania Boga oraz do odpowiedzi na tę obecność poprzez wiarę, za pomocą liturgicznych słów i gestów, i poza kontekstem liturgicznego zgromadzenia, poprzez życie zgodne z Ewangelią” (s. 89).

FIYH dowartościowuje systematyczność i planowość procesu przygotowania homilii poprzez wpisanie go do harmonogramu zajęć kaznodziei. Docenia przy tym zasadę *lectio continua*, która często rządzi doborem czytań mszalnych na niedzielę. Odwołanie się bowiem do homilii z poprzedniej niedzieli albo zasygnalizowanie, że dana myśl będzie kontynuowana, tworzy poczucie ciągłości przepowiadania i podkreśla tożsamość zgromadzenia liturgicznego.

W samym procesie pracy twórczej nad homilią FIYH proponuje i omawia następujące etapy: 1) czytanie, słuchanie, modlitwa; 2) studium i dalsza refleksja, gdzie przestrzega się przed zbyt pospiesznym sięganiem po komentarze lub pomoce homiletyczne; 3) swobodne myśli, czyli czas na działanie Ducha Świętego w osobie kaznodziei w celu wzbogacenia jego wiary; 4) szkicowanie – spisanie homilii przynajmniej na dwa dni przed wygłoszeniem; 5) przegląd, czyli właściwe uporządkowanie materiału do wygłoszenia homilii; 6) praktyka, czyli ćwiczenie wypowiedzi na głos, nawet w obecności innych osób; 7) przepowiadanie w oparciu o szkic albo w ogóle bez żadnej pomocy, gdyż pomaga to nawiązać lepszy, bezpośredni kontakt ze zgromadzeniem. FIYH podkreśla też, że w przygotowaniu homilii ważną rolę odgrywa praca w grupie z osobami świeckimi, gdyż pozwala to podjąć realne i aktualne problemy słuchaczy.

W końcowych partiach tego rozdziału dokument amerykański zauważa, że nie ma jednego, najważniejszego sposobu przygotowania homilii, który sprawdzałby się w każdym czasie i w przypadku każdej wspólnoty. Twórcy tego dokumentu podają jako pewnik, że jeśli przepowiadanie ma być pogłębione biblijnie i dostosowane do potrzeb współczesnego słuchacza, to „nie do zaakceptowania jest próba podtrzymywania cotygodniowej posługi przepowiadania wyłącznie za pomocą przelotnego spojrzenia na lekcjonarz i szybkiego wykorzystania pomocy homiletycznych” (s. 99).

Z tych zasadniczych treści FIYH ks. Sławiński wylicza i interpretuje siedem podstawowych myśli teologicznych. Są to: 1) prymat obecności Pana w zgromadzeniu wiernych i ujęcie homilii jako swoistego rodzaju budulca jedności Chrystusowego Ciała; 2) pierwszeństwo interpretacji nad nauczaniem w homilii; 3) właściwe rozumienie i wykorzystanie Biblii oraz lekcjonarza; 4) widzenie homilii jako świadectwa obecności i działania Boga w życiu kaznodziei i słuchaczy; 5) wrażliwość i poetycki język kaznodziejstwa; 6) celebrians właściwym głosicielem homilii; 7) głoszenie Dobrej Nowiny w świecie pełnym cierpienia. W podsumowaniu swoich myśli, tłumacz dokumentu jeszcze raz określa cechy, jakie winna posiadać współczesna homilia, jak również wymagania stawiane współczesnemu kaznodziei.

Na kanwie całości tego opracowania interesująco też prezentuje się postawie, w którym amerykański homileta J. A. Wallace zawarł refleksje teologiczne wypływające z FIYH. W pierwszej części swojej wypowiedzi odkrywa on i interpretuje bogatą perspektywę teologiczną, jaka wynika z prezentowanej przez dokument definicji homilii. Widzi ją w bliskim związku z myślą teologiczną Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza gdy chodzi o teologię objawienia, eklezjologię, teologię liturgii, teologię laikatu i teologię kapłaństwa. W drugiej natomiast części teolog zachęca do refleksji nad FIYH, stawiając kilka zasadniczych pytań. Jak rozumieć samą interpretację i jakim podlega ona kryteriom? Co jest istotą homilii? Jakie tłumaczenie Biblii widzianej jako „serce przepowiadania” zaproponować do użytku liturgicznego? Czy zawsze homilia ma wykorzystywać tekst biblijny do interpretacji ludzkiego życia? Na ile homilia ma być w swoim stylu przyjacielską rozmową, a na ile winien w niej dominować język perswazji czy znakomity kunszt oratorski?

Dokument Konferencji Biskupów USA stał się ciekawą inspiracją, a nawet „błogosławieństwem” w kształtowaniu kaznodziejstwa amerykańskiego i nie tylko. Dzięki opracowaniu ks. Sławińskiego dotarł do rąk polskiego czytelnika, dlatego też „należy żywić nadzieję, że znajdzie się na półce każdego kaznodziei i stanie się przedmiotem głębokiej refleksji i dyskusji nad jakością przepowiadania, zwłaszcza w niedzielnych zgromadzeniach wiernych”.

KS. JANUSZ BUJAK

John R. Quinn, *Per una riforma del papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani (O reformę prymatu. Zobowiązujące wezwanie do jedności chrześcijan)*, Brescia 2000 .

John R. Quinn jest emerytowanym arcybiskupem San Francisco. Przez kilka lat pełnił też funkcję przewodniczącego Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych. Aktualnie zajmuje się działalnością pisarską, głosi konferencje i prowadzi rekolekcje. Książka *Per una riforma del papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani* jest, jak zaznacza autor we Wprowadzeniu (s. 5-7), próbą odpowiedzi na wezwanie Ojca Świętego Jana Pawła II skierowane do biskupów w encyklice *Ut unum sint* nr 95, by rozpoczęli z nim cierpliwy i braterski dialog na temat prymatu biskupa Rzymu. Biskup Quinn w swojej książce jawi się nam jako biskup wierny Kościołowi Chrystusowemu i papieżowi – Piotrowi naszych czasów – a zarazem jako aktywny i jednocześnie krytyczny uczestnik życia Kościoła. Nie waha się poruszać takich problemów, jak: rola opinii publicznej, centralizacja w Kościele, jedność Kościoła i inne. Wzorem pełnienia posługi przez papieża jest – zdaniem arcybiskupa San Francisco – pierwsze tysiąclecie Kościoła, do którego często się odwołuje.

Książka podzielona została na sześć rozdziałów. Rozdział pierwszy nosi tytuł *Encyklika Ut unum sint: papieżstwo i jedność chrześcijan* (s. 9-36). Quinn ukazuje tu rewolucyjny charakter encykliki, w której po raz pierwszy sam papież zaprasza do dyskusji nad swoim prymatem nie tylko biskupów i teologów Kościoła katolickiego, lecz także pasterzy, biskupów i teologów wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Do najistotniejszych treści encykliki należy według niego rozróżnienie *formy* sprawowania urzędu przez papieża, która podlega przemianom historycznym, od tego, co jest w prymacie papieskim *istotne* i niezmiennie.

Rozdział drugi zatytułowany jest *Reforma i krytyka w Kościele* (s. 37-86). Autor podkreśla, że wezwanie papieża do dyskusji nad prymatem domaga się w pierwszym rzędzie dokonania krytyki tego, co w Kościele katolickim stanowi jeszcze przeszkodę na drodze do jedności chrześcijan. Podkreśla, że opinia publiczna, mimo braków, jest tą formą krytyki, która w dzisiejszych czasach jest Kościołowi bardzo potrzebna, na co wskazał już papież Pius XII,

a potwierdził Sobór Watykański II w GS 62. Dla zdrowego funkcjonowania organizmu Kościoła nieodzowne jest również liczenie się papieża ze zdaniem biskupów, ponieważ krytyka nie oznacza braku wiary, lecz jest aktem miłości, pisze Quinn, opierając się na opinii św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Za wzór człowieka który uprawiał krytykę w sposób pokorny, cierpliwy i pełen miłości dla Kościoła podaje on francuskiego teologa Y. Congara.

Trzeci rozdział zatytułowany jest *Papież i kolegalność w Kościele* (s. 87-137). Czytamy tam m.in., iż relacje pomiędzy papieżem a innymi biskupami w Kościele katolickim są dla chrześcijan z innych Kościołów testem wskazującym na to, jak będą się układały ich relacje z biskupem Rzymu w razie zjednoczenia. Tymczasem w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim I interpretacja „maksymalistyczna” dogmatu o nieomyślności doprowadziła do uznania przez wielu pobożnych katolików, a także przez niemałą część teologów, całego nauczania papieskiego za nieomyślne. Pozycja maksymalistyczna za jedyne nauczyciela w Kościele uznawała papieża; biskupi byli jedynie słuchaczami i wykonawcami decyzji papieskich. Według Quinna, mimo nauczania Soboru Watykańskiego II o kolegalności, mentalność tego typu istnieje po dzień dzisiejszy i każde pragnienie wprowadzenia prawdziwej kolegalności jest oceniane jako spisek mający na celu pozbawienie papieża władzy i „przekształcenie Kościoła w instytucję demokratyczną” (s. 96). Natomiast wzorem pełnienia posługi prymacjalnej przez papieża pozostaje pierwsze tysiąclecie Kościoła, w którym biskup Rzymu cieszył się szczególnym autorytetem pośród Kościołów i ich biskupów, ale przedstawiano mu do rozwiązania jedynie *cause maiores*. Ewolucja prymatu papieskiego w II tysiącleciu była spowodowana m.in. oderwaniem się Zachodu od dziedzictwa ojców Kościoła i trudną sytuacją chrześcijaństwa zachodniego, wymagającego jasnego i zdecydowanego kierownictwa.

Quinn przypomina, że fundament nauczania Soboru Watykańskiego II o kolegalności jest sakramentalny charakter święceń biskupich. Ponieważ papież jest biskupem, należy on do kolegium biskupów i nie może istnieć poza nim. Problemem pozostaje jednak sposób, w jaki kolegalność biskupów realizuje się na co dzień. Autor przedstawia dwie podstawowe formy kolegalności: konferencje biskupów i synod biskupów, ukazując ograniczenia, jakim obie te instytucje podlegają, zwłaszcza gdy chodzi o synod biskupów.

W czwartym rozdziale noszącym tytuł *Nominacja biskupów a jedność chrześcijan* (s. 139-166) abp Quinn zauważa, że dziś biskupi w Kościele katolickim są niestety najczęściej nominowani bez wcześniejszej konsultacji z innymi biskupami czy przełożonymi zakonów. Takie procedury stanowią dużą przeszkodę w dialogu ekumenicznym, zwłaszcza z Kościołem prawosławnym, i szkodzą samemu Kościołowi katolickiemu. Autor przypomina, że aż do roku 1829 tylko niewielu biskupów poza państwem watykańskim było

nominowanych bezpośrednio przez papieża; większość była wybierana przez królów lub rządy cywilne. Do papieża należało tylko potwierdzenie tego wyboru. Natomiast w 1975 roku na dwa tysiące biskupów ok. 1800 było nominowanych bezpośrednio przez papieża, a tylko ok. dwustu przez władze cywilne lub kapituły katedralne. Następnie Quinn wskazuje, na czym jego zdaniem powinny by polegać zmiany w sposobie wyboru biskupów w Kościele katolickim. Przede wszystkim, zgodnie z eklezjologią Soboru Watykańskiego II, przy wyborze biskupów pierwszorzędą rolę powinni odgrywać biskupi z tych Kościołów regionalnych, z których pochodzą kandydaci. Tymczasem dziś, decydujący głos w proponowaniu kandydatów posiada nuncjusz papieski, co jest pozostałością eklezjologii monarchicznej, sytuującej papieża ponad episkopatem. Dziś konieczny jest również udział prezbiterów i świeckich przy wyborze biskupa. Inne mankamenty w procedurach wyboru biskupa to bardzo długi okres oczekiwania na nominację nowego pasterza diecezji (czasem nawet do roku); mylenie wierności kandydata z integralizmem, tzn. postawą, która każe traktować własny punkt widzenia jak dogmat wiary; przenoszenie biskupów z jednej diecezji do drugiej, często większej i ważniejszej, jako formy awansu, a także duża ilość biskupów pomocniczych, co zaciemnia rolę biskupa diecezjalnego. Rozdział piąty nosi tytuł *Reforma papieża i kolegium kardynałów* (s. 167-184). Po ukazaniu historycznych korzeni kolegium kardynałów Quinn zauważa, że dziś kolegium to istnieje jakby obok lub ponad kolegium biskupów, które staje się kolegium drugiej kategorii. Przechodząc do kwestii wyboru papieża w perspektywie ekumenicznej autor pyta, w jaki sposób miałyby się dokonywać wybór papieża po osiągnięciu tak upragnionej jedności chrześcijan we wspólnocie ze Stolicą Apostolską? Czy byłoby możliwe zachowanie przywileju wyboru nowego papieża tylko dla kolegium kardynałów? Quinn przypomina, że papież jest zawsze i przede wszystkim biskupem Rzymu, ale ten fakt nie odgrywa większej roli przy wyborze nowego papieża, ponieważ jego funkcja jako biskupa Rzymu jest tylko symboliczna. Proponuje on, by w wyborze papieża, oprócz grona kardynałów, brali udział także przewodniczący Konferencji episkopatów poszczególnych krajów, a także przedstawiciele kleru rzymskiego i świeckich, którym Sobór Watykański II poświęcił tak wiele miejsca.

Szósty i ostatni rozdział zatytułowany jest *Reforma Kurii rzymskiej* (s. 185-219). Według Quinna reforma ta jest konieczna, ponieważ obecnie instytucja Kurii skutecznie opiera się realizacji kolegalności, subsydiarności i uprawnionej różnorodności, co znowu staje się przeszkodą na drodze do jedności chrześcijan. Po przedstawieniu zarysu historii Kurii rzymskiej, autor ukazuje główne braki w dzisiejszym funkcjonowaniu tej instytucji. Głównym problemem jest przywłaszczenie sobie przez Kurię rzymską wielu kompetencji kolegium biskupów, co przejawia się w częstym odwoływaniu decyzji podjętych przez Konferencje episkopatów; nominowaniu biskupów

z pominięciem konsultacji z episkopatem lokalnym; w sposobie, w jaki traktowani są teologowie, jak ostatnio Jaques Dupuis SJ. Taki sposób działania jest szkodliwy nie tylko dla Kościoła katolickiego, ale też dla jedności chrześcijan, którzy słusznie mogą obawiać się ograniczania praw episkopatów lokalnych przez Kurię rzymską po ewentualnym zjednoczeniu. W jaki zatem sposób należałoby zreformować Kurię, tak by prawidłowo spełniała swe zadanie i nie była straszakiem dla niekatolików? Opierając się na propozycjach reformy tej instytucji podanych już na Soborze Watykańskim II, abp Quinn przedstawia cztery obszary reformy: (1) w Kurii rzymskiej powinno pracować mniej biskupów i kapłanów, a więcej osób świeckich; (2) okres pracy w Kurii powinien być ograniczony i jasno określony, przynajmniej z jednoroczną przerwą po dziesięciu latach pełnienia jakiegoś urzędu; (3) do pracy w Kurii powinny być wybierane odpowiednie osoby, które nie traktują pracy w niej jako sposobu na zrobienie kariery, lecz jako służbę. Powinny to być osoby, które wspierać będą decentralizację Kurii, subsydiarność i kolegialność w Kościele; (4) należałoby zwołać komisję do spraw reformy Kurii rzymskiej, w skład której wszedłby przewodniczący którejś z Konferencji episkopatu, osoba świecka i pracownik Kurii. Według abpa Quinna, reforma Kurii rzymskiej należy do najważniejszych i zarazem najtrudniejszych zadań w perspektywie poszukiwania jedności chrześcijan i znalezienia takiej formy prymatu papieskiego, która byłaby odpowiednia na dzisiejsze czasy.

W Zakończeniu (s. 215-219) abp Quinn wymienia dwie rzeczy, które najbardziej ciążyą na dzisiejszym sposobie sprawowania prymatu papieża, i które należą do największych problemów Kościoła i dialogu ekumenicznego. Są to mianowicie: centralizacja i konieczność reformy Kurii rzymskiej. W nawiązaniu do pierwszej kwestii, autor opowiada się za tzw. „autonomią kontrolowaną”, która dziś jest sposobem na zarządzanie wielkimi organizacjami, takimi jak Narody Zjednoczone czy Czerwony Krzyż. Zdając sobie sprawę z dalekiej tylko analogii, jaka zachodzi pomiędzy Kościołem a tymi organizacjami, Quinn uważa, iż model ten może pomóc Kościołowi zrozumieć, na czym polega decentralizacja, zróżnicowanie, subsydiarność i kolegialność, bez popadania w chaos lub w tworzenie się schizmatycznych Kościołów narodowych. Podkreśla, że prawosławni, anglikanie czy protestanci nie żądają już dziś obalenia prymatu papieża jako warunku osiągnięcia jedności, ale odwrotnie – coraz bardziej doceniają jego znaczenie w służbie jedności. Na koniec autor książki apeluje do biskupów katolickich o podjęcie uczciwego i poważnego dialogu na temat praktyki urzędu papieża, dialogu, o który prosi Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*.

Nawet jeśli nie zgadzamy się z wszystkimi uwagami i tezami autora na temat reform, które należałoby podjąć dla dobra jedności chrześcijan, nie sposób nie dostrzec w tych uwagach miłości do Kościoła, papieża i pragnienia jedności Kościoła, której prymat ten powinien służyć.

KS. ZYGMUNT CZAJA

Marian Nowak, Tomasz Ożóg, Alina Rynio, *W trosce o integralne wychowanie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

We wszechświat pedagogiki wprowadzał mnie w roku 1980 ks. prof. Romuald Kunicki. Mapą pomagającą zorientować się i wybrać właściwą ścieżkę edukacyjną była książka Stefana Kunowskiego *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Dziesięć lat później sam zostałem sternikiem, uczącym jak żeglować po oceanach wychowania. Za podstawę przyjąłem teorię wychowawczą profesora Stefana Kunowskiego. Dlatego z wielkim zainteresowaniem wziąłem udział w konferencji pod hasłem „W trosce o integralne wychowanie człowieka”, zorganizowanej przez Instytut Pedagogiki KUL z okazji XXV-lecia śmierci Stefana Kunowskiego (1909–1977). Niezwykłym wydarzeniem stało się dla mnie spotkanie w dniach 12–14 września 2002 r. z przedstawicielami wielu środowisk akademickich.

Konferencja pokazała potrzebę wychowania integralnego (całkowitego), czyli takiego, za jakim opowiadał się prof. Stefan Kunowski. Takie spojrzenie na wychowanie jest potrzebne szczególnie dziś w naszej Ojczyźnie, by odejść wreszcie od – wprowadzonego po II wojnie światowej – jednostronnego, ideologicznego spojrzenia na człowieka zagubionego na „bezdrożach wychowania i pedagogiki”. Dobrze się stało, że owocem konferencji jest książka, której lektura przynosi nadzieję na możliwość wychowania przyjaznego człowiekowi w jego złożoności i wielości. Wychowanie integralne daje człowiekowi odpowiedzi na zasadnicze pytania: kim jestem? jaki powinienem być? Takie wychowanie zakłada obecność pedagogiki integralnej, nazywanej przez niektórych holistyczną, totalną, globalną, otwartą.

Struktura książki jest przejrzysta i jak echo odpowiada trzystopniowej refleksji pedagogicznej Stefana Kunowskiego. On sam za punkt wyjścia przyjmował praktykę wychowawczą, następnie zmierzał w górę, generalizując zjawiska wychowawcze, by w końcu dojść do najogólniejszych pojęć, dotyczących procesu rozwojowego człowieka. Ta koncepcja ma odzwierciedlenie w podziale książki: składa się z trzech części, poprzedzonych wprowadzeniem, w którym są dwa artykuły. Najpierw prof. dr hab. Piotr Gach,

kierownik Katedry Historii Wychowania w Instytucie Pedagogiki KUL, przybliży sylwetkę Stefana Kunowskiego ukazując jego etapy życia, obszary działalności, zdolności organizacyjne, inspiracje do podejmowania badań naukowych, pracę dydaktyczną i popularyzatorską. Cennym dodatkiem jest wykaz prac doktorskich promowanych przez Profesora. Ten artykuł sprawia, że Stefan Kunowski jawi się jako wybitny uczony, twórca koncepcji wychowania chrześcijańskiego, nauczyciel akademicki związany z KUL przez ponad 40 lat, chrześcijanin, poeta, społecznik troszczący się o organizację letniego wypoczynku dla pracowników i ich dzieci. Prof. dr hab. Grażyna Karolewicz, kierownik Katedry Biografistyki Pedagogicznej KUL, przedstawia Stefana Kunowskiego we wspomnieniach jego przyjaciół i uczniów (23 księży, 5 siostr zakonnych, 18 osób świeckich), które ukazują Profesora jako naukowca, dydaktyka i chrześcijanina oddziaływującego na młodzież dominującymi wartościami – humanizmem, personalizmem i chrystocentryzmem.

Na pierwszą część książki zatytułowaną *Ku pedagogice czystej (teoretycznej)* składa się sześć artykułów. Najpierw ks. prof. dr hab. Andrzej Bronk, kierownik Katedry Metodologii Wydziału Filozofii KUL, poszukuje odpowiedzi na pytanie: czy pedagogika jest nauką autonomiczną? Następnie prof. Janusz Gnitecki, zatrudniony w Zakładzie Metodologii Pedagogiki na Wydziale Studiów Edukacyjnych UAM w Poznaniu, przybliży pedagogikę teoretyczną Stefana Kunowskiego. W zrozumieniu ważnych treści pomaga trzynaście schematów. Prof. dr hab. Zygmunt Wiatrowski, zatrudniony w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku, podejmuje zagadnienie aktywności naukowej na rzecz pedagogiki chrześcijańskiej i otwartej. Taką pedagogikę uprawiał Stefan Kunowski, zwłaszcza gdy w 1946 r. opisał warstwicową teorię rozwoju człowieka. Dr Lucyna Górka, adiunkt w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego, ukazuje wkład Stefana Kunowskiego w rozwój polskiej pedagogiki ogólnej. Dr Alina Rynio, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Ogólnej KUL, zajmuje się wkładem Stefana Kunowskiego w rozwój pedagogiki katolickiej. Pierwszą część książki kończy artykuł dr Aldony Molesztak, adiunkta w Akademii Bydgoskiej, o recepcji wychowania Stefana Kunowskiego we współczesnej teorii wychowania.

Druga część książki, poświęcona pedagogice aksjologicznej i normatywnej, składa się z dziesięciu artykułów, których treść może zainteresować każdego teoretyka i praktyka wychowania. Prof. dr hab. Janusz Homplewicz, zatrudniony na Wydziale Pedagogiki Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się aspektami personalizmu w *Podstawach współczesnej pedagogiki* Stefana Kunowskiego. Swoją treść zaczyna następująco: „Wyrazy wdzięczności za odwagę stawania się drogowskazem na drodze polskiej myśli pedagogicznej należą się dziś Profesorowi Stefanowi Kunowskiemu. On także „odważył się być mądrym” przekazując do druku

w 1972 r. syntezę swoich przemyśleń pedagogicznych – swe *Podstawy współczesnej pedagogiki*, które potem, po wielu staraniach, ożywione zostały upowszechnieniem”. Koncepcję osoby i jej znaczenie w teorii pedagogicznej Stefana Kunowskiego ukazuje ks. prof. dr hab. Marian Nowak, dyrektor Instytutu Pedagogiki KUL oraz kierownik Katedry Pedagogiki Ogólnej. To, co do mnie szczególnie trafiło, to podkreślenie twórczej osobowości, dzięki czemu osoba kształtuje określoną postawę wobec samej siebie, wobec swego losu i życia wewnętrznego. Prof. dr hab. Teresa Kukołowicz, długoletni dyrektor Instytutu Pedagogiki KUL, podjęła ciekawe zagadnienie, dotyczące sytuacji wychowawczej w *Podstawach współczesnej pedagogiki* S. Kunowskiego oraz ujęcia jej w pedagogice otwartej autorstwa Mariana Nowaka jako propozycji potrzebnej w stale zmieniających się czasach współczesnych. Prof. dr hab. Janina Kostkiewicz, kierownik Katedry Dorosłych KUL, przybliży warstwę duchową w teoriach pedagogicznych XX wieku – W. Flitnera, S. Hessena i S. Kunowskiego. W świetle tego artykułu, teoria Kunowskiego jest najpełniejsza, gdyż kładzie nacisk na całkowity rozwój struktur osobowości. Natomiast prof. dr hab. Zofia Matulka, wieloletni profesor KUL i pracownik Mazowieckiej Wyższej Szkoły Humanistyczno-Pedagogicznej w Łowiczu, przybliży problem formacji i autoformacji dorosłych w świetle koncepcji pedagogicznej Stefana Kunowskiego. Dr Katarzyna Szumilas, adiunkt w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego, ukazuje kategorię twórczości w koncepcji wychowania autorstwa Stefana Kunowskiego.

Akcent międzynarodowy stanowią kolejne dwa artykuły asystentów Katolickiego Uniwersytetu w Rożomberoku: Miroslava Gejdosa o potrzebie troski o integralny rozwój i wychowanie człowieka oraz Emila Turiaka o wychowaniu religijnym w sensie ogólnym i wychowaniu katolickim w szczególności. Ks. dr Marek Studenski, pracownik Instytutu Teologicznego w Bielsku-Białej, przybliży integralność oddziaływań wychowawczych w pedagogice F. W. Foerстера (1869–1966). Autor nie wspomina nic o Stefanie Kunowskim, a mimo to wykazuje, jak wiele wspólnego mają pedagogi, którzy wizję wychowania zakorzeniają w integralnym rozumieniu istoty człowieka. Dr Ewa Smoła, adiunkt w Katedrze Filozofii Wychowania KUL, ukazuje kształcenie charakteru jako podstawę samowychowania w ujęciu F. W. Foerстера. Czyni to dlatego, że Stefan Kunowski „stwierdza, iż pedagogika charakteru F. W. Foerстера stanowi podstawę realistycznego personalizmu chrześcijańskiego”.

Według mnie, najbardziej interesująca jest trzecia część książki, poświęcona implikacjom teorii warstwicowej dla dyscyplin pedagogicznych i praktyki wychowawczej. Rozpoczyna się ona artykułem ks. prof. dr hab. Jana Śledzianowskiego, kierownika Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji w Akademii Świętokrzyskiej, o wychowaniu do trzeźwości w rodzinie według

prof. Stefana Kunowskiego. Następne artykuły i komunikaty (27!) ukazują inspirującą siłę myśli pedagogicznej Profesora. Zachęcam do lektury zwłaszcza tych, którym zależy na wychowaniu wielowątkowym i wieloaspektowym. W lekturze pomagają noty o autorach, znajdujące się na końcu książki. Jej ostatnia część zawiera trzy sprawozdania z grup tematycznych.

Instytutowi Pedagogiki KUL życzę zrealizowania słów umieszczonych w podsumowaniu: „Instytutowi przyświeca także – jako cel następny – wydanie, opartej na tych materiałach, jednolitej i wspólnej monografii o pedagogice S. Kunowskiego, jak też sukcesywne wydawanie spuścizny S. Kunowskiego w celu uprzystępnienia szerokiej ogółowi dzieł Profesora, którym nie zostało jeszcze dane zobaczyć dziennego światła”.

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

Andreas Laun: *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna fundamentalna, wolność sumienia, spory w Kościele*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.

Urodziłem się w 1962 roku, dokładnie dwadzieścia lat później niż Andreas Laun – autor prezentowanej przeze mnie książki; w samym szczycie – jak na tamte czasy – ludzkich możliwości, wynoszących człowieka aż na księżyc. Dla każdego, kto tak jak ja, dorastał w drugiej połowie XX wieku, przyszłość i czyhające tam na człowieka koszmary przepowiadały już dwie książki – *Rok 1984* George'a Orwella; *Nowy wsapaniały świat* Aldousa Huxleya oraz niezwykle film Allana Parkera i Rogera Watersa *The Wall*, w którym muzyka zespołu Pink Floyd pełni rolę dialogów i opowiada całą historię głównego bohatera filmu – Pinka.

Te dwie książki i film były dużo bardziej prorocze, niż ktokolwiek wówczas sądził, ponieważ z dokładnością zegarmistrza potrafiły przewidzieć nadchodzące mechanizmy społeczne, które rzeczywiście ewoluowały i opanowały sumienia następnych pokoleń. To, na przykład, mechanizm klasycznej tyranii, wzmocnionej przez technikę, którą Orwell opisał w *Roku 1984*. Największe obrzydzenie budzą tu szczury, które gryząc po twarzy, osadzonego w klatce, głównego bohatera – Winstona Smitha, mają go nakłonić do zdrady. Nie mniej proroczym opisem współczesnego sumienia, była postawa Pinka, bohatera filmu *The Wall*, który próbuje depresję, wywołaną niemożnością porozumienia się z kimkolwiek, pokonać agresję. Jeszcze raz okazało się, że nawet sława i uwielbienie tłumu nie muszą przynieść ulgi w depresji. Nic nie może pomóc, kiedy między ludźmi stoi olbrzymi mur, który nie przepuszcza słów, myśli i uczuć. Opisane koszmary ludzkiego sumienia ustępują bardziej wyrafinowanym mechanizmom zniewolenia. W *Nowym wsapaniałym świecie* – Aldousa Huxleya, gdzie zło nie jest tak oczywiste, ponieważ nikt nie jest krzywdzony, wręcz przeciwnie, w tym świecie wszyscy dostają to, czego pragną. Jak zauważa jedna z postaci: „zarządcy uświadomili sobie, że przemoc nic nie daje”. Ludzi trzeba nakłonić, nie zaś zmusić do życia w „uporządkowanym” społeczeństwie. W ten sposób pozbyto się chorób i konfliktów społecznych, nie istnieje depresja, szaleństwo, samotność czy

rozpacz, seks zaś przynosi satysfakcję i jest łatwo dostępny. Są to tak naprawdę niewolnicy szczęśliwi swym niewolniczym szczęściem, zapatrzeni w niedościgły ideał Shreka, łamiącego wszelkie konwenanse życia wspólnego.

W tym zróżnicowanym świecie doświadczeń i informacji przenikających ludzkie sumienia, człowiek współczesny coraz częściej odczuwa pragnienie bezpieczeństwa, poznania prawdy o sobie samym i otaczającym go świecie. Uprzywilejowanym miejscem takiego doświadczenia może być wspólnota Kościoła, która spogląda ku swemu początkowi wciąż z nowym entuzjazmem, konfrontując się z prawdą w nieustannie zmieniającym się czasie¹

Szczególną rolę do spełnienia mają tu teolodzy, którzy poprzez swoje systematyczne badania, wchodząc w kontakt z bogatą tradycją myśli, próbują ogarnąć sens ludzkiego życia, który pozwoliłby konkretnej osobie wytyczyć bezpieczną drogę w gęstwinie codziennych, nieprzewidzianych problemów sumienia. Jedną z takich prób jest bez wątpienia książka Andreasa Launa², pt. „Aktuelle Probleme der Moraltheologie” („Współczesne zagadnienia teologii moralnej”) zaprezentowana w języku polskim przez Wydawnictwo „M” w 2001 roku. Prezentowana pozycja jest następstwem konkretnej historii powstawania zebranych przez autora swoich opracowań. Faktycznie, jak podkreśla Andreas Laun, książka ta nie jest typowym podręcznikiem teologicznym zaopatrzoną w dobry aparat krytyczny. Teologowi, a zarazem duszpasterzowi ziemi salzburskiej, chodziło w tym wypadku przede wszystkim o odpowiedzi na pytania, jakie mu stawiali studenci albo osoby, które spotkał na drogach swojej posługi kapłańskiej. W tym znaczeniu książka, skazana w swym tytule na zawiłą akademickość, nie stanowi w żadnym wypadku intelektualnej zabawy, ale jest owocem spotkania i dialogu, który trwał całe lata. Jego uczestnikami byli – z jednej strony – ludzie uwikłani w mechanizmy życia współczesnego, które nakreśliłem obrazowo na początku tej recenzji; natomiast z drugiej – było to osobiste doświadczenie i zmagania biskupa i teologa w dążeniu do poznania prawdy.

Na szczególną uwagę zasługuje tu metoda prezentowania argumentacji etycznej. Autor poszukując obiektywnych odpowiedzi nie ogranicza się do pasywnego powoływania się na autorytety, ale z odpowiedzialnością intelektualisty prowadzi dialog z nauką Kościoła, usiłując zrozumieć ją samą, jej wewnętrzne racje konfrontować ze swoimi (i innych) poglądami. W takim

¹ Por. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955; D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, München 1960.

² Andreas Laun ur. w 1942 roku w Wiedniu, duszpasterz rodzin i małżeństw w diecezji salzburskiej. Studiował filozofię w Salzburgu, następnie teologię w seminarium salezjańskim. W zgromadzeniu tym złożył śluby wieczyste. Wykładał teologię moralną na uniwersytecie wiedeńskim, w Hochschule Heiligenkreuz oraz w Wyższej Szkole Salezjańskiej św. Jana Bosco w Bawarii.

kontekście, książka obejmuje zagadnienia dotyczące: norm moralnych, sumienia – jego prawa i wolności, sporów i kontrowersji w Kościele wokół jego samoświadomości, potrzebnych reform, wolności i współdecydowania. Warto również zauważyć, że zebrane w całość opracowania powstały w dobie posoborowej, a zarazem w okresie zapoczątkowanej i – niestety, wciąż narastającej – kontestacji, której apogeum, jak na tamte czasy, była Deklaracja kolońska. W ten oto sposób interpretacja tekstów Soboru Watykańskiego II oraz nauczania papieskiego Pawła VI i Jana Pawła II niespodziewanie odkrywa przed nami złożoną atmosferę dialogu etyczno-teologicznego w krajach kultury języka niemieckiego. Niestety, obawiam się, że zbyt wybiórcza prezentacja głosów krytycznych³, ukazuje polskiemu czytelnikowi nieobiektywny obraz ówczesnej dyskusji w tych krajach. Warto na ten fakt zwrócić uwagę polecając prezentowaną książkę studentom teologii i etyki.

Centralnym, a zarazem najbardziej interesującym zagadnieniem podczas lektury prezentowanej pozycji wydaje się kwestia sumienia, która staje się jednocześnie kluczem hermeneutycznym i heurystycznym w rozumieniu innych pojęć, takich jak: wolność, prawda moralna, grzech itp. Oryginalna na swój sposób interpretacja jest bezsprzecznie podjęciem sugestii Ojców Soborowych, widzących sumienie jako sanktuarium spotkania człowieka z Bogiem. Takie sumienie rozpoznaje znaki czasu; jest zdolne wyodrębnić wyjątkowe sytuacje i przeciwstawić im świadectwo własnego życia; odznacza się odwagą prorockiego sprzeciwu i gotowe jest poświęcić własne życie. Wchodzi więc w grę mądrość wypływająca z wiary, dzięki której podmiot działający spontanicznie wie, jakie ryzyko może podjąć i gdzie znajdują się granice jego możliwości. Wiara nie jest w tym wypadku jednym z wielu elementów doświadczenia moralnego podmiotu działającego, ale czymś istotnym i niezbędnym w życiu chrześcijanina, gdyż oferuje mu nowy „horyzont sensu”. W konsekwencji, według autora książki, zachowanie tożsamości chrześcijanina w społeczeństwie pluralistycznym nie może w swym ostatecznym rozrachunku ograniczać się tylko do wypełniania w działaniu norm kategorycznych, ale winno przede wszystkim zwracać się w kierunku celu i ideału życia. U podstaw takiej postawy leży etyka cnót, która – w perspektywie współzależności cnót teologicznych, jak również ze swym klasycznym schematem czterech cnót kardynalnych – odkrywa przed nami dodatkową perspektywę natury ludzkich wyborów. Ponadto, interpretowanie cnoty jako zdolności słuchania innych lub przypomnienie zasady pierwszeństwa sumienia wobec prawa ludzkiego, potwierdza aktualność tez Andreasa Launa w dzisiejszym, coraz bardziej złożonym, świecie.

³ Mam tu na myśli odwołanie się do takich nazwisk jak: F. Böckle, J. Fuchs, Boff, H. Küng; a pominięcie opinii K. Demmera, H. Schlögela, J. Römelta, D. Mietha.

Niewątpliwie dzieło salzburskiego teologa jest ciekawą próbą argumentacji teologiczno-moralnej, dzięki której czytelnicy mogą odnaleźć sens trudu w dążeniu do poznania prawdy.

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

Ks. Andrzej Mozgol, *Teologia Arki Przymierza w psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3,14-18; 2 Mch 2,1-8)*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 9, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003.

Historia biblijnej Arki Przymierza doczekała się już wielu opracowań i analiz. Jednakże współczesna biblistyka wciąż jest daleka od odpowiedzi na wiele pytań związanych z tym, ważnym dla starożytnych Izraelitów, obiektem kultu. W polskiej literaturze tematu, poza kilkoma artykułami, nie istnieje po dziś dzień żadne monograficzne opracowanie chociażby części zagadnień związanych z Arką. Z tym większą uwagą należy powitać pojawienie się na rynku wydawniczym książki ks. Mozgola. Autor ogranicza się zasadniczo do trzech tekstów: Ps 132; Jr 3,14-18; 2 Mch 2,1-8, gdyż jak zaznacza (s. 17), monografie poświęcone tradycjom o Arce (wymienia tylko dwie z nich: Woudstra; Schmitt) „dotyczą Arki historycznej, a zakres badań koncentruje się wokół tekstów historycznych” (s. 17). Ks. Mozgol zauważa, „że brak w tych pracach należytej analizy tekstów poetyckich, tekstów ukazujących stan tradycji o Arce po niewoli babilońskiej. W niniejszej pracy pragnę zająć się tym zagadnieniem” (s. 17). Pomimo zawężenia pola swoich zainteresowań, sporo uwagi poświęca także przygotowaniu czytelnika do analizy wyselekcjonowanych przez siebie perykop, omawiając podstawowe zagadnienia związane z Arką Przymierza także w innych tekstach Starego i Nowego Testamentu. Posługując się różnymi metodami – od diachronicznych po synchroniczne – próbuje znaleźć wspólny mianownik dla teologicznej syntezy omawianych przez siebie perykop.

Praca została podzielona na pięć rozdziałów. Pierwszy z nich: *Motyw Arki Przymierza w Historii Zbawienia* (s. 21-47) stanowi wprowadzenie do zagadnień związanych z biblijną tradycją o Arce. Autor omawia w nim różne określenia Arki (s. 21-25), opis jej wyglądu (s. 25-27), analogiczne obiekty kultu znane z innych kultur (s. 27-31), aby w końcu zająć się jej dziejami. Słusznie zauważa, że historia tego obiektu kultowego była interpretowana przez różne tradycje teologiczne, które stara się wyselekcjonować. Najpierw prezentuje zarys dziejów samej Arki, tak jak wyłania się on z tekstów

biblijnych, a następnie omawia poszczególne „teologie” Arki, pochodzące z różnych ośrodków teologicznych. Przegląd ma charakter bardzo pobieżny, stąd zapewne uważny czytelnik, zaznajomiony z problematyką, może czuć pewien niedosyt. Widać to zwłaszcza podczas omawiania zagadnienia: „Arka w tekstach narracyjnych” (s. 35-36), w którym brak np. odniesienia do tradycji zawartych w Joz 3-4.6. Niezrozumiałe jest także wydzielenie osobnego paragrafu: „Opis przenoszenia Arki-historia deuteronomistyczna” (s. 37). Większość tekstów omówionych w poprzednim paragrafie jest wszak częścią tej historii. W tym miejscu czytelnik, który oczekiwałby jakiejś syntezy badań nad poruszonymi zagadnieniami, może czuć się najbardziej zawiedziony. Autor odnosi się bowiem wrywkowo do kilku fragmentów zaczerpniętych z cyklu opowiadającego o Arce w Księgach Samuela, cytując dwie ważne dla badań nad tym kompleksem prace monograficzne (P.D. Miller/J.J.M. Roberts; F. Schickelberger), pomijając jednak fundamentalne dla dyskusji nad nim opracowanie L. Rosta i jego zmodyfikowaną wersję w wydaniu A. Campbell'a. Chcąc omówić integralnie historię Arki w tzw. historii deuteronomistycznej, nie można w końcu pominąć chociażby tekstów z Księgi Jozuego i Ksiąg Królewskich. Braki te są niewątpliwie efektem potraktowania pierwszego rozdziału pracy jako rodzaju wprowadzenia w zagadnienie.

W drugim rozdziale: *Arka Przymierza a Psalterz* (s. 48-100) autor zajmuje się przede wszystkim Ps 132, który – jako jedyny – wymienia Arkę wprost. Poświęca wiele uwagi omówieniu miejsca tego psalmu w Psalterzu (s. 48-51), jego roli w grupie tzw. psalmów wstępowań (s. 51-53), datacji psalmu (s. 53-55), analizie filologicznej (s. 55-96), elementom poetyckim psalmu (s. 96-98) i jego strukturze (s. 98-100). Można by się zastanawiać, czy nie lepsze byłoby omówienie najpierw struktury psalmu, a dopiero później, w oparciu o jej wyniki, dokonanie analizy filologicznej; jednak wybór autora pozostaje kwestią jego metodologii pracy nad tekstem. Ważne, że sama analiza pokazuje dużą troskę autora o to, aby jak najpełniej zrozumieć treść użytych słów i ich wzajemne relacje w układzie gramatycznym zdania. Dwie rzeczy w tej części pracy wymagają jednak wyjaśnienia. Z jednej strony autor tytułuje ją: *Arka Przymierza a Psalterz*, a z drugiej – nie wspomina chociażby o Ps 78,60-61, gdzie z całą pewnością psalmista odnosi się do wydarzeń dotyczących Arki (por. 1 Sm 4, 5) lub o Ps 24, który często cytowany jest w związku z dyskusją o tym obiekcie kultu. Drobną nieścisłość pojawia się również w kwestii tytułu nadanego ww. 1-10. Raz autor określa je: „modlitwa za króla” (s. 55), a innym razem: „modlitwa Dawida o pomyślność i opiekę” (s. 99; tylko ww. 1-2 na tej stronie zatytułowane są: „modlitwa za króla”).

Rozdział trzeci: *Arka Przymierza w Księdze Jeremiasza* (s. 102-134) poświęcony jest analizie drugiej z perykop. Ks. Mozgol omawia w nim najpierw problem autorstwa całej Księgi (s. 102-104), historię jej redakcji

(s. 104-108), kompozycję i strukturę dzieła (s. 108-110), miejsce tekstu o Arce w kontekście całej Księgi (s. 110-111). Następnie podejmuje analizę filologiczną (s. 112-129), a kończy swoje badania prezentacją elementów poetyckich i strukturalnych analizowanej perykopy (s. 130-133).

Ostatni etap poszukiwań egzegetycznych stanowi rozdział czwarty: *Przekaz o Arce Przymierza w Drugiej Księdze Machabejskiej* (s. 135-166). Autor omawia najpierw zagadnienie związane z historią redakcji tradycji o Arce w 2 Mch 2 (s. 135-143). Dotykając kwestii świadectw tekstu, zawierających to wspomnienie (s. 135-136), skupia się jednak wyłącznie na problemie kanoniczności samych Ksiąg Machabejskich, a nie, czego można by było oczekiwać po tytule paragrafu, na wykazaniu w oparciu o krytykę tekstu, miejsca i stanu badanej perykopy w najstarszych świadectwach tekstu. W toku dalszej analizy zajmuje się kwestią autora i redakcji Ksiąg Machabejskich (s. 136-139), strukturą i myślą teologiczną 2 Mch (s. 139-140), określeniem gatunku literackiego dzieła (s. 140-142) i w końcu rolą tekstu o Jeremiaszu w drugim liście wprowadzającym do Drugiej Księgi Machabejskiej (s. 142-143). Po tak obszernym wstępie egzegeta przechodzi do analizy filologicznej badanego przez siebie tekstu (s. 143-163), omówienia jego wewnętrznej struktury i kompozycji (s. 163-165). Ciekawe bez wątpienia wprowadzenie, skupiające uwagę nad problemami dotyczącymi Ksiąg Machabejskich jako całości, jest chyba jednak nazbyt obszerne, zważywszy, że sam analizowany tekst jest fragmentem listu, stanowiącego tylko wprowadzenie do tego dzieła. Ważniejsze, z punktu widzenia analizy badanej perykopy, byłoby zapewne omówienie kwestii pochodzenia legendarnej informacji łączącej zniknięcie Arki z osobą Jeremiasza, jak również usytuowanie jej w kontekście innych legend związanych z tym obiektem kultowym.

Wszystkie dotychczasowe rozdziały autor kończył wyciągnięciem wniosków teologicznych (s. 46-47; 100-101; 133-134; 166). W ostatnim, piątym rozdziale: *Teologia Arki Przymierza w Ps 132; Jr 3,14-18 oraz 2 Mch 2,1-8* (s. 167-193) próbuje podsumować swoją dotychczasową analizę i ukazać teologiczne przesłanie omówionych przez siebie tekstów. Prezentuje najpierw podobieństwa i różnice pomiędzy tekstami zawierającymi termin „arka” (s. 167-168), następnie omawia temat Arki jako znaku Bożej obecności i mocy (s. 169-172) oraz teologię Bożej obecności – mieszkania Boga wśród ludzi (s. 172-185), miejsce Arki Przymierza w teologii przymierza Jahwe z Izraelem (s. 185-193) i – jak to ma w zwyczaju – swoje rozważania kończy podsumowaniem (s. 193-194).

Książka Ks. Mozgola jest pierwszą próbą dokonania naukowej analizy tzw. niehistorycznych tradycji o Arce. Nie ma podobnego opracowania w literaturze światowej, a przynajmniej nie zostało ono opublikowane w formie książki. W polskim kontekście jest ona w ogóle pierwszą monografią

poświęconą zagadnieniom związanym z Arką. Trzeba więc pogratulować autorowi zarówno wyboru samego tematu, jak i pasji, z jaką podszedł do jego przebadania. Trudno ustrzec się od braków przy tak pionierskiej pracy, szczególnie w warunkach polskich. Nie jest od nich wolna także recenzowana książka. Niektóre błędy w pisowni hebrajskiej, rażące zwłaszcza w tytułach paragrafów (s. 23), powstały zapewne podczas procesu wydawniczego. Jednak istotne jest to, że autor stara się być konsekwentny w swojej metodologii, podaje szczegółową analizę badanych przez siebie perykop, ich rolę w szerszym kontekście poszczególnych Ksiąg i podsumowuje swoje badania trafnymi wnioskami.

Należy mieć nadzieję, a taką daje chociażby opublikowany już artykuł tego samego autora poświęcony Arce (w: red. G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 37-64), że omawiana książka nie będzie ostatnią poświęconą przez niego badaniom nad tradycjami o Arce i zachęci wielu innych badaczy do zajęcia się tym ciekawym zagadnieniem.

KS. EDWARD SIENKIEWICZ

Smolka Bonawentura OFM. *Narodziny i rozwój personalizmu*. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002.

Rzetelne studium nad człowiekiem staje się ostatnio domeną wielu dziedzin ludzkiej wiedzy. W tym także filozofii i teologii, pretendujących niejednokrotnie do najbardziej wyczerpujących ujęć bytu ludzkiego. Spór, jaki często wywiązywał się między poszczególnymi dyscyplinami, o najbardziej właściwą metodologię, kompetencje, a nawet granice w badaniu rzeczywistości ludzkiej, ma niewątpliwie bardzo znaczący wpływ na obecny w literaturze naukowej obraz człowieka. O wiele bardziej ważne wydaje się jednak samo zainteresowanie człowiekiem. Chęć poznania go na tyle, aby skutecznie obronić się przed dwojakiego rodzaju zagrożeniami, które w kontekście personalistycznym zdają się charakteryzować minione stulecie. Chodzi tu, po pierwsze, o wszelkiego rodzaju próby ubóstwienia człowieka i po drugie, nie spotykane dotąd na taką skalę, podeptanie jego godności oraz uprzedmiotowienie. Warto przy tym pamiętać, że obie, bardzo skrajne formy zagrożenia bytu ludzkiego, przebiegają zwykle jedna po drugiej i jedna – w dłuższej lub krótszej perspektywie – przygotowuje drugą.

Stwierdzenie, że do pełnego obrazu człowieka, uwzględnienia w nim istotnych dla jego życia wymiarów, potrzebna jest współpraca wszystkich nauk, brzmi dziś jak truizm. Podobnie jak dość często powtarzana opinia, iż mimo coraz bardziej gruntownej wiedzy o człowieku, on sam jawi się nam ciągle jako tajemnica. Niemniej, dzięki współpracy wielu, bardzo różnych, jeśli chodzi o stawiany sobie cel i stosowane metody badawcze, nauk, przekonujemy się o bardzo specyficznym charakterze tych wszystkich dyscyplin, które interesują się człowiekiem. Niezależnie od bardziej lub mniej empirycznego nastawienia, uwzględniającego lub nie, klasyczną filozofię i to, co o człowieku mówi chrześcijańskie objawienie, wszyscy uczeni muszą rozumieć, że miarą ich odniesienia do badanego „przedmiotu” jest badana przez nich, ale też przeżywana, podmiotowość.

Próba refleksji na temat tego odniesienia i zarazem bardziej wyczerpującego, dzięki niemu, ujęcia bytu ludzkiego jest książka o. Bonawentury Smolki, pt. *Narodziny i rozwój personalizmu*, wydana przez Redakcję

Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Autor stawia sobie zadanie przeanalizowania historycznego rozwoju myśli antropologicznej i personalistycznej, poczynawszy od starożytnej Grecji i Rzymu, a skończywszy na myśli personalistycznej Jana Pawła II. Praca została podzielona na sześć rozdziałów. Przy czym pięć z nich stanowi chronologicznie uporządkowaną całość, ukazującą zainteresowanie człowiekiem, od myślicieli starożytnych (rozdział I), aż po nowożytną myśl antropologiczną (rozdział V). Szósty rozdział poświęcony został „narodzinom personalizmu”, zgodnie zresztą z zastrzeżeniem, zamieszczonym przez autora we wstępie, „aby nie mylić i nie utożsamiać ze sobą wielkich systemów antropologicznych z kierunkiem zwanym personalizmem”, który – zdaniem autora – zaczął się rozwijać od połowy XVIII w. Uważny jednak czytelnik, choćby po lekturze zamieszczonego na początku dzieła spisu treści, może mieć pewną wątpliwość. Tak radykalne bowiem, poczynione przez o. Bonawenturę rozróżnienie, w odniesieniu do tytułu książki: *Narodziny i rozwój personalizmu*, może stwarzać wrażenie, że podstawowy problem pracy nie jest obecny na 255 stronach (rozdz. I-V). Chyba, że przyjmiemy założenie, iż o zainteresowaniu osobą ludzką można mówić na długo przed pojawieniem się i rozpowszechnieniem w literaturze terminu: personalizm. Przytoczone jednak powyżej i dokonane przez o. Smolkę rozróżnienie systemów antropologicznych od kierunku zwanego personalizmem, jak również układ, zawartej w książce treści, takiego założenia nie potwierdza.

Swego czasu zwrócił na to uwagę min. Wincenty Granat: „Personalisci analizują głównie problemy odrębności, autonomii, samoistności i autoteologii człowieka; to zaś wszystko zależy od rozstrzygnięcia zagadnienia, kim jest człowiek w swej pełnej naturze, w jaki sposób zjawił się na ziemi i jakie więzy łączą go z całością bytu; powyższe kwestie należą do zakresu filozoficznej antropologii, która w ten sposób staje się ważną podstawą dla personalizmu, a nawet częściowo ma z nim wspólny przedmiot” (W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 87). Jak się wydaje w książce o. Smolki, mimo rozróżnienia, a nawet separacji antropologii filozoficznej i kierunku zwanego personalizmem oraz mimo dokonanych przez niego rozstrzygnięć i takiego podziału treści książki, w którym tytuł całej pracy pokrywa się poniekąd z tytułem ostatniego, szóstego rozdziału, zawarte jest takie właśnie przekonanie. Świadczą o tym choćby napisane przez niego słowa: „Personalizm, aczkolwiek formalnie zaliczany do współczesnych kierunków myślowych, korzeniami swymi sięga niemalże pierwszej autorefleksji osoby ludzkiej nad sobą” (s. 340).

Poza tym, za obecnością w bardzo wczesnych koncepcjach bytu ludzkiego przemawia także drugi rozdział pracy, poświęcony temu, co „o człowieku jako osobie [mówi] Pismo Święte”. Warto przy tym zauważyć, że

autor nie tyle poszukuje w Biblii opisów człowieka, wskazujących na złożoność jego bytu i wyjątkowość, która w innym języku i czasie zostaje określona przy pomocy terminu: osoba, ile raczej narzuca tekstom Pisma Świętego ściśle określone ujęcia, nieco obce klimatowi, w jakim powstawały teksty biblijne. Pojęcie osoby bowiem zostało wypracowane w dość złożonym procesie kształtowania się dogmatów chrystologicznych i trynitarnych. Poza tym przez całe wieki, poprzez coraz bardziej wnikliwe badanie ludzkiej rzeczywistości, było rozwijane i ubogacane, czego świadectwem są powstające kierunki personalistyczne. O czym zresztą autor wspomina. W takim jednak kontekście tytuł VI rozdziału: *Narodziny personalizmu*, może być nieco mylący. Nie uwypukla bowiem dostatecznie zamiaru autora, który, jak się wydaje, chce ukazać źródła rozwoju coraz bardziej wyczerpujących koncepcji bytu ludzkiego, mających ogromny wpływ na powstanie nurtu, określanego jako personalistyczny.

Wracając jeszcze do tego, co „Pismo Święte [mówi] o człowieku jako osobie”, warto może zauważyć, że wyeksponowanie osoby jako indywiduum, jednostki – o czym pisze o. Bonawentura – raczej nie jest właściwe dla Starego Testamentu. Wyraźnie zatem widać, że słowa te zostały napisane pod wpływem dość dobrze rozwiniętej, filozoficznej koncepcji człowieka, będącej owocem znacznie późniejszych dziejów myśli ludzkiej. Ponadto koncepcji indywidualistycznej i stanowiącej swoiste dziedzictwo definicji Boecjusza, długo powielanej w filozofii oraz teologii, co wielokrotnie krytykował np. Cz. Bartnik, określanej w książce jako ten, który „wskazywał autorowi drogę (...) do osoby indywidualnej i społecznej”.

Odnosząc się natomiast do układu treści dzieła i proporcji, jeśli chodzi o analizę poszczególnych problemów oraz okresów w dziejach antropologii, czy też myślicieli, uwagę czytelnika musi zwrócić bardzo wnikliwe i obszerne omówienie np. Platona, św. Augustyna i św. Bonawentury. Niestety trudno nie odnieść w tym kontekście wrażenia, że np. Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu zostali omówieni dość pobieżnie. Nie mówiąc już o zdawkowym zaledwie potraktowaniu Boecjusza, który w historii myśli antropologicznej, a zwłaszcza w kształtującej się przez wieki i ciągle udoskonalanej definicji osoby, zajmuje bardzo ważne miejsce.

Niewątpliwą zaletą dzieła o. Bonawentury Smolki jest omówienie poglądów i ukazanie ich wpływu na dalszy rozwój zainteresowania światem osoby, myślicieli, których wielu autorów zajmujących się osobą ludzką, po prostu pomija. Analizując ich myśl o. Bonawentura dostrzega swoisty konflikt jednostki ze społeczeństwem, któremu zresztą w całej pracy poświęca wiele miejsca. Ponadto stara się ukazać, że rzeczywistość osoby ludzkiej, to nie tylko problem rozwiązywania tego konfliktu, ale przede wszystkim możliwość realizacji bytu osobowego, właśnie przez ten spór. O. Smolka wyraźnie

zaznacza, że najbardziej właściwym kontekstem refleksji, działań i odniesień osoby, dążącej do pełnego obrazu i wszechstronnego rozwoju oraz osobowej pełni jest wspólnota osób.

W tej perspektywie zasługujące na uznanie jest dostrzeżenie u poszczególnych myślicieli zagadnień epistemologicznych. Choć – jak ukazuje to autor – wymiar epistemologiczny, mimo że bardzo istotny, nie wyczerpuje bytu ludzkiego i ostatecznie, zwłaszcza kiedy pomija się inne wymiary ludzkiej egzystencji, nie gwarantuje pełnej realizacji osoby. Stąd wnikiwe, przy analizowaniu poglądów poszczególnych myślicieli, poszukiwanie przez autora znaczenia wymiaru wolitywnego, a szczególnie związków i zależności koncepcji osoby od koncepcji poznania, prawdy i wolności. Poza tym poszukiwanie znaczenia – w patrzeniu na siebie i samorealizacji osoby, która częściej jawi się nam jako tajemnica, niż ostatecznie zdefiniowany „przedmiot” i rozstrzygnięty problem – ludzkiej wiary i Objawienia. Omawiane przez o. Smolkę, następujące po sobie kierunki oraz prądy myślowe, jak też ukazane okresy, w których powstawały wyczerpujące systemy, potwierdzają tylko, jak bardzo bogatą i złożoną rzeczywistością jest byt ludzki, ciągle wymykający się określeniom, usiłującym raz na zawsze zamknąć człowieka w precyzyjnych i wszystkich zadowalających pojęciach.

Autor nie ograniczył się tylko do analizy struktury bytu osobowego i najbardziej podstawowych jego odniesień. Zadaje sobie bowiem dodatkowy trud i u wszystkich tych myślicieli, u których jest to tylko możliwe, ukazuje osobę jako centrum; swoisty klucz rozumienia bytu w ogóle. Dzięki temu w książce obecne są także refleksje dotyczące koncepcji otaczającego człowieka świata.

Ostatnia – i trzeba przyznać bardzo szczegółowo opracowana część książki – poświęcona została personalizmowi polskiemu, który bez wątpienia posiada swoje niekwestionowane zdobycze. Niestety często nie dostrzegane i słabo usystematyzowane, także przez polskich autorów. Na uznanie zasługuje zwłaszcza wyczerpująca analiza poglądów K. Wojtyły, szczególnie w tych miejscach, w których autor stara się jak najbardziej przybliżyć czytelnikowi zasadę uczestnictwa i uniku oraz sprzeciwu i konformizmu, wyraźnie nawiązujących do kontekstu społecznego i historycznego, bez którego wszelkie koncepcje bytu ludzkiego słabo bronią się przed zarzutem ujęć zbyt teoretycznych i zbyt subiektywnych, przy czym, jeśli chodzi o poglądy obecnego Papieża, w książce szeroko została omówiona antropologia K. Wojtyły, mająca dla personalizmu w Polsce, i nie tylko, trudne do przecenienia znaczenie. Przed laty, wszystkich zajmujących się człowiekiem na gruncie filozofii i teologii, starał się o tym przekonywać m. in. Rocco Buttiglione. Szkoda tylko, że o. Smolka nie ukazał w swojej książce wpływu, jaki – prowadzone przez lata, wnikiwe studium K. Wojtyły nad rzeczywistością

bytu ludzkiego – wywarło na wyjątkową w dziejach teologii osoby ludzkiej i obronę jej godności w nauczaniu Jana Pawła II. Tym bardziej, że ostatni paragraf książki nosi tytuł: „Karol Wojtyła papież Jan Paweł II”. Może jednak autor zrezygnował z tego obawiając się, że i tak bardzo obszerna książka, licząca 341 stron, jeszcze bardziej się rozrośnie. Jednak zarówno postawiony w niej problem, jak i przeanalizowanie wszystkich ważniejszych poglądów myślicieli zajmujących się człowiekiem, od początku zwerbalizowanej myśli ludzkiej, aż po współczesność, musi zająć wiele miejsca i czasu. Choćby z tego tylko tytułu autorowi należą się słowa uznania. Tym bardziej, że wiele poruszonych przez niego i rozwiązanych w prezentowanej pracy problemów, zasługuje na zauważenie i podkreślenie.

Książka godna jest więc polecenia nie tylko wąskiej grupie specjalistów, zajmujących się rzeczywistością osoby ludzkiej i jej relacjami do drugich osób, w tym także do Boga. Nie tylko filozofom i teologom, ale wszystkim tym, których zainteresowanie ludzką egzystencją nie ogranicza się jedynie do wysiłków, aby uczynić ją jak najbardziej wygodną oraz beztrudną, przez co często zamkniętą na potrzeby i problemy drugiego człowieka. Tym bardziej, że takie wysiłki, bez postawienia osoby ludzkiej oraz jej z niczym nieporównywalnej godności w centrum zainteresowania i dążeń człowieka, prędzej czy później – jak pokazuje to o. Smolka – obróćą się przeciw człowiekowi. Praca, dzięki gruntownym i szerokim analizom poglądów wielu myślicieli oraz przybliżeniu przez autora kolejnych okresów, w których szczególnie interesowano się człowiekiem, pomaga zrozumieć, że człowieka nie można ująć w sposób uproszczony i wąski. Istotnym wymiarem osoby nie jest bowiem, odizolowane od zewnętrznego świata, drugich osób i Boga indywiduum, ale gwarantująca pełny rozwój wspólnota. Autor, za Cz. Bartnikiem, a w odróżnieniu od E. Mouniera, chce widzieć personalizm jako system. Personalizm jako system powinien – zdaniem o. Bonawentury – znaleźć się u podstaw współczesnego sposobu myślenia i patrzenia na wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji i wszystkie jej odniesienia. Poza tym, właśnie dzięki wysiłkom zmierzającym do wyczerpującego ujęcia człowieka, możliwa jest pełna synteza podmiotowości i przedmiotowości ludzkiej osoby oraz świata zewnętrznego. Wszystkie bowiem fragmentaryczne, nie usystematyzowane i nie konfrontowane ze sobą, ujęcia człowieka oraz otaczającego go świata, nawet jeśli przeniknięte bliżej nie określonym zafascynowaniem się osobą, nie chronią bytu ludzkiego przed zakrojeniem go do jednego tylko wymiaru lub podejściem do całej złożoności jego struktury i bogactwa w sposób wybiórczy.

KS. EDWARD SIENKIEWICZ

Tomasz Węclawski, *Powiedzcie prawdę*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

Czytając książkę ks. Węclawskiego pt. *Powiedzcie prawdę*, trudno pozbyć się skojarzeń z tymi wszystkimi tekstami oraz ich autorami, którzy upominali się o prawdę i bronili prawdy w atmosferze braku wolności. Towarzyszyło im bowiem przeświadczenie, że wolności i sprawiedliwości społecznej nie da się zbudować kosztem prawdy, która jest fundamentem wolności i sprawiedliwości. Jak bardzo trafne jest to przeświadczenie pokazuje polska rzeczywistość po piętnastu latach od rozpoczęcia ustrojowej rewolucji, gdzie poziom niesprawiedliwości i krzywdy oraz brak nadziei jest tak wysoki, że nawet samo mówienie o wolności zaczyna brzmieć jak szyderstwo. Brak etycznego fundamentu w polskim społeczeństwie po kilkunastu latach transformacji, rozpoczętej przecież w imię wolności i prawdy, zmusza do refleksji. Przede wszystkim jednak – jak podkreśla w swojej książce ks. Węclawski – powinien zmuszać do działania, ponieważ dobrych rad, pomysłów i gadulstwa, nie przekładającego się na dobrą pracę, mamy już dosyć. Dosyć mamy również sytuacji w jakiej się znaleźliśmy, co może stać się – zdaniem autora – również podstawą nadziei, zwłaszcza wtedy, gdy coraz więcej ludzi, z coraz większym zaangażowaniem będzie chciało tę sytuację zmienić. Jednak, może być ona także powodem rezygnacji, kiedy zaczniemy powtarzać i wierzyć w to, że taka jest „natura świata” i trzeba się pogodzić z regułami gry, choć nie mają one nic wspólnego z wolnością i prawdą.

Tymczasem także w kraju nad Wisłą – zauważa autor – słyszy się czasami, że w niektórych okolicznościach całej prawdy lepiej nie mówić i w niektórych przypadkach roztropniej jest ją przemilczeć albo przynajmniej przemilczeć niektóre jej aspekty. Kiedy jednak chodzi o całe dobro człowieka, a nie tylko niektóre jego wymiary – podkreśla ks. Węclawski – całą prawdę powiedzieć trzeba. W przeciwnym bowiem razie koniunkturalizm „subtelnych” polityków i przedsiębiorców, którym ich wrażliwość i tzw. roztropność nie pozwala niepotrzebnie wstrząsać ludzkimi sumieniami, bardzo szybko zacznie się obracać przeciwko człowiekowi i społeczeństwu. Nie można zbudować wspólnoty bez prawdy. Niestety nie tylko wspólnoty. Po piętnastu latach coraz bardziej „rozpasanej” samowoli, coraz bardziej wąskich „elit”, nie udało się nam zbudować nawet poprawnie funkcjonujących struktur społecznych. Dlatego też pytanie o budowanie wspólnoty nabiera aktualności. Ks. prof. Węclawski podpowiada nam w swojej książce, że uczyć się trzeba od

tego, który w Polsce upominał się o prawdę, kiedy jeszcze wolności nie było. Przy czym – jak zauważa autor – nie tyle chodzi o samego Jana Pawła II – w końcu może go kiedyś zabraknąć – ale o to, co on do nas mówi. Co zatem robić? Ks. Węclawski odpowiada: wierzyć, pamiętać, wybaczać, przyjmować, dziękować, dawać, iść. Siedem słów, układających się w wykładzie autora w pewien rodzaj katechizmu.

Z budowaniem wspólnoty jest ciężko. Tym bardziej, że sami chrześcijanie są coraz mniej wspólnotą, także u nas. A może zwłaszcza u nas! Niby ludzie wierzący, wyznawcy tej samej religii, ale – zauważa autor – mówiący o swojej religii, wierzący i żyjący jakby inaczej, bardzo różnie. Może nie są to otwarte konflikty, radykalne podziały, niemniej nieporozumienia są bardzo wyraźne. Porozumiewanie się ze sobą, mówienie jednym językiem (co niekoniecznie musi oznaczać monolit), a przede wszystkim kształtowanie swojego życia według trwałej hierarchii wartości, wymaga niejednokrotnie wysiłku, również trudu wiary. Wiara Kościoła – zauważa autor – jest zawsze czymś więcej niż wypadkową tego, jak wierzą i jak postępują jego członkowie, kimkolwiek są w Kościele. Niezależnie od tego, jakie miejsce zajmują w hierarchii.

Mówiąc o instytucjach w Kościele i o hierarchii, ks. Węclawski posługuje się terminami: „powołanie” i „dar”. Naturalnie – jak sama nazwa wskazuje – nie wszystkie powołania w hierarchii są równe – zależą przecież od pełnionej funkcji, od miejsca we wspólnocie, od czego też zależy odpowiedzialność. Ale na tym różnice się kończą. Nie funkcje bowiem decydują o godności. W tej perspektywie nawet najmniejsze powołanie jest Kościołowi niezbędne i – jak pisze autor – nieporównywalne z żadnym innym, jakby chciał w ten sposób nieco skorygować powtarzany często slogan, że nie ma ludzi niezastąpionych. Każde powołanie jest drogą zbawienia i powinno być szanowane nie mniej od innych. Przede wszystkim dlatego, że fundamentem jest Jezus, który zaprasza do stołu jako Pan i Nauczyciel i jako ten, który służy. I to – zdaniem autora – jest jedynym wzorem dla chrześcijańskich instytucji, w których przyzwyczailiśmy się, że ten kto ma większą władzę zasługuje na większy szacunek niż ten, kto pełni funkcje służebne. W Kościele – dodaje ks. Węclawski – wszystkie powołania powinny być szanowane, tak jak chce tego Bóg w Jezusie Chrystusie.

Trudno jednak o szacunek instytucjonalnie gwarantowany. Dlatego też instytucje kościelne poddawane są niejednokrotnie bardzo surowej krytyce. Problemu tego nie unika w swojej książce także ks. Węclawski. Taka krytyka – zdaniem autora – jest nawet potrzebna. Potrzebna zwłaszcza tym, którzy uważają się za ludzi Kościoła, aby nie byli krytykowani tylko przez tych, którzy z kolei uważają się przede wszystkim za wrogów Kościoła i którzy nie należą do wspólnoty, do rodziny. W sytuacji, kiedy krytyka pochodzi tylko z zewnątrz i jest elementem walki, przejawem wrogości, trudno zdobyć się na samokrytykę. Jednak instytucje kościelne krytykowane są również przez ludzi utożsamiających się z Kościołem, a także przez tych, którzy czują się za

Kościół szczególnie odpowiedzialni. Ks. Węclawski proponuje spojrzeć na instytucje kościelne, które w niektórych miejscach rozmijają się z oczekiwaniami wiernych, i ocenić je z perspektywy tego, co jest najważniejsze i fundamentalne, co było najważniejsze i podstawowe od początku. Chodzi o skonfrontowanie tych instytucji, a jeżeli trzeba to także skorygowanie, z perspektywy Jezusa Chrystusa, czasów apostołskich i poapostołskich. Spojrzenie z takiej perspektywy – zdaniem autora – najskuteczniej chroni nas przed postawą roszczeniową – w obrębie rodziny i wobec wszystkich jej członków zawsze niesłuszną. Chroni nas poza tym przed nieustannym powtarzaniem wszystkim dookoła i sobie: jak być powinno, prowadząc jednocześnie do odkrycia prawdy – jak jest, i do pytania: dlaczego nie mamy dość wiary i odwagi, aby świadczyć o Zmartwychwstałym?

Pytając o władzę i jej instytucje w Kościele – konkluduje autor – trzeba się odnieść do drugiego pokolenia uczniów Chrystusa. Pozostaje ono dla wszystkich czasów i wszystkich pokoleń chrześcijan modelowe. I nie chodzi tu o szczególną mądrość tych ludzi, czy też autorytet. Tak naprawdę chodzi o to, że Bóg Objawienia zechciał, aby Kościół pierwotny pozostał nieomylnym znakiem dla Kościoła wszystkich czasów. Tylko zewnętrzne odwoływanie się do Jezusa nie wystarczy. Potrzebny jest wewnętrzny związek z Jezusem i bliskość, które muszą być jednakowo gwarantowane, we wszystkich pokoleniach. Tyle, że w takiej perspektywie to, jaką pozycję zajmuje się w hierarchii społecznej, nie ma już żadnego znaczenia, ponieważ Jezus – podkreśla ks. Węclawski – nie wiąże ludzi ze sobą, ale z Bogiem, który jest dla Niego pierwszą pewnością (Mk 1,27). Jedynym rzeczywistym argumentem Jezusa i jedyną naprawdę niepodważalną apologią jest Jego Krzyż. Dopiero w tej perspektywie wyjaśnia się nieco, dlaczego Bóg nie odpowiada i nie przychodzi z pomocą, kiedy przeżywamy trudne chwile. On je po prostu przeżywa razem z nami, w krzyżu Jezusa. Dzięki temu – zauważa autor – można unikać łatwej pobłażliwości i zgniłego kompromisu, ale i rygorysty, który stawia instytucję ponad człowiekiem. Na krzyżu dobrze widać, że osoba jest czymś nierównie większym niż skutki jej działania, a człowiek czymś większym niż jego czyny.

Człowiek często jednak pyta: jak było i jak będzie? Ale to leży w mocy Boga. Chodzi przede wszystkim o to, co zależy od nas. Nawet, gdy nie tylko od nas. Chodzi o nasze teraz, w którym realizuje się przyniesione przez Chrystusa zbawienie. Chodzi wreszcie – pisze ks. Węclawski – o nasze spotkanie z Bogiem i o naszą godzinę, o trudny egzamin. Ale wycofać się z niego już nie można. Nie można również czekać. Wszystkie wezwania, kierowane do Kościoła aby się odmienił i reformował zgodnie z duchem czasu mają sens tylko wtedy, kiedy pamięta się w nich czym Kościół jest „radykalnie”, od swego korzenia. Chodzi w końcu o powód dla którego Kościół jest Kościołem i o nasz lęk o przyszłość Kościoła, zresztą bezzasadny. Kościół, choćby był przez wielu „uśmiercany” ma przyszłość. Podobnie jak przyszłość ma odrzucony przez ludzi i zabity Jezus, chociaż w oczach ludzi tej przyszłości

mieć nie powinien. Los Kościoła został na zawsze związany z losem Jezusa ze wszystkimi tego konsekwencjami, także z konsekwencją mówienia – świadczania o prawdzie, do której w Kościele się dociera i którą w Kościele się odkrywa. W Kościele, będącym szczególnym miejscem mówienia prawdy.

A powiedzenie prawdy w spotkaniu ze światem, który boi się prawdy, który prawdy unika, nie jest łatwe. Mimo to prawdę powiedzieć trzeba – całą prawdę. Lęk przed mówieniem całej prawdy jest bardzo często lękiem przed cierpieniem. Autor – mówiąc prawdę – prowadzi czytelnika do spotkania z Bogiem, który najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie. W krzyżu Chrystusa ucieczka przed cierpieniem, a więc i przed mówieniem trudnej prawdy, nie ma sensu. Trzeba je podjąć, ponieważ w zmartwychwstaniu Chrystusa nie ma sensu jakikolwiek lęk w spotkaniu ze złem tego świata.

Książka ks. Węclawskiego, wybitnego i znanego teologa, na pewno nie zniechęca i nie przytłacza swoimi rozmiarami. Jednak w tej publikacji, liczącej zaledwie 173 strony, autor chce powiedzieć kilka fundamentalnych prawd. Prawd zawsze aktualnych, ale w ocenie poznańskiego Profesora godnych przypomnienia. Tym bardziej, że zapominanie o nich, czy też rezygnacja z kształtowania według nich naszego życia społecznego, doprowadziła do sytuacji, w której grozi nam rozwojowy impas. Autor chce nas zachęcić do mówienia i poszukiwania całej prawdy, bez której nie ma sprawiedliwego i wolnego działania. Swoje wezwanie kieruje do świadków, szczególnie wezwanych i obdarowanych. Nie wyklucza jednak nikogo, ponieważ – jak zaznacza – ta sprawa dotyczy wszystkich, także tych, z którymi nam nie po drodze. Tę prawdę trzeba powiedzieć, a niejednokrotnie wytrwale jej poszukiwać w konkretnej sytuacji polskiego społeczeństwa, w naszym „dziś”. Książka jest bardzo aktualna. Zawarte w niej anegdoty i tzw. mądrość żydowska, również fragmenty tekstów, bliskich autorowi, czeskich myślicieli, zdają się potwierdzać maksymę, że mądrość głosi pochwałę samej siebie, nie potrzebuje pochlebstw i potwierdzenia na zewnątrz. Wszystko to czyni książkę ks. Węclawskiego bardziej przystępną i skierowaną nie tylko do wąskiego grona intelektualistów, ale do wszystkich tych, którzy nie boją się myśleć i pytać, nawet wówczas, kiedy pytania są bardzo trudne. Do tych także, którzy nie uciekają od krytyki i nie wycofują się, ponieważ zrozumieli, że dłużej czekać nie można.

ŚWIADEK HISTORII

LESZEK LASKOWSKI

ŚWIADEK HISTORII

Diecezja i cała społeczność Pomorza Środkowego obchodziła w lipcu 2004 r. jubileusz 90-lecia urodzin biskupa seniora Ignacego Jeża. Pierwszy, po Reinbernie, biskup koszalińsko – kołobrzeski przyszedł na świat 31 lipca 1914 r. w diecezji tarnowskiej, w Radomyślu koło Mielca, w rodzinie Jana – urzędnika sądowego i Jadwigi z Liszkowskich. Wychował się w atmosferze i tradycjach Górnego Śląska, gdzie ostatecznie osiadła rodzina. Jako kapłan uzyskał formację w Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, w patriotycznym klimacie „królewskiego miasta”. Świecenia prezbiteratu przyjął w 1937 r., z rąk biskupa Stanisława Adamskiego.

Pierwszym miejscem duszpasterskiej posługi ks. wikariusza Ignacego Jeża była parafia pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Hajdukach Wielkich. Kierujący nią proboszcz, ks. Józef Czempiel, w 1940 r. został przez Niemców aresztowany – oddał życie w obozie koncentracyjnym w Dachau, w 1942 r. Obecność wielu wiernych na Mszy św. odprawionej za zmarłego stała się powodem uwięzienia ks. I. Jeża i umieszczenia go potem w obozie w Dachau, gdzie przebywał do wyzwolenia przez wojska amerykańskie w kwietniu 1945 r. Po rocznym pobycie i posłudze duszpasterskiej w obozie dla Polaków w Göppingen koło Stuttgartu, w maju 1946 r., powrócił do Polski.

W latach 1946–1960 pracował w szkolnictwie na Śląsku, w Katolickim Gimnazjum św. Jacka w Katowicach, przekształconym później w Niższe Seminarium Duchowne, jako katecheta, dyrektor i rektor. Funkcję wicerektora śląskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowskich Górach pełnił w latach 1955–1957.

*

Przełom polityczny w 1956 r. przyniósł koniec stalinizmu w Polsce i powiew wolności. Zakończył się także najbardziej dramatyczny okres w powojennych dziejach Kościoła. Ks. prymas Stefan Wyszyński został zwolniony z internowania. Na Ziemiach Zachodnich i Północnych odwołano,



Prymicjant ks. Ignacy Jeż



Biskupi gorzowscy Ignacy Jeż i Wilhelm Pluta na Soborze Watykańskim II (Rzym, listopad 1962 r.)



Koszalin, Listopad 1983. Wmurowanie kamienia węgielnego w powstający kościół pw. Ducha Świętego przez bpa I. Jeża w obecności proboszcza nowej parafii ks. Kazimierza Bednarskiego (z lewej)

ustanowionych poprzednio przez władze, wikariuszy kapitulnych, którym prymas S. Wyszyński nadał status wikariuszy generalnych, nie chcąc doprowadzić do rozłamu w Kościele. Od 1958 r. stosunki państwo-Kościół ulegały stopniowemu pogorszeniu, ale już nigdy nie miały tak drastycznego wymiaru jak w latach 1953–1956. Utrudniając misję Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych, władze faktycznie osłabiały jego narodową funkcję integracyjną w tworzącym się na nowo społeczeństwie.

1. Sakra biskupia

Dnia 20 kwietnia 1960 r. ks. Ignacy Jeż wyniesiony został przez papieża Jana XXIII do godności biskupa tytularnego *Albae Maritimae* i ustanowiony sufraganiem gnieźnieńskim, z oddelegowaniem do posługi u boku biskupa Wilhelma Pluty w administraturze apostolskiej gorzowskiej. O nominacji powiadomił go prymas Stefan Wyszyński.

Bp Ignacy Jeż wspomina: „Pierwszy raz twarzą w twarz – w cztery oczy – spotkałem się z ks. prymasem 13 maja 1960 r. Wezwał mnie telefonicznie, nie podając, o co idzie. Sądziłem, że może chodzić tylko o sprawy Niższego Seminarium Duchownego, którego wtedy byłem rektorem, więc zabrałem akta i pojechałem na ul. Miodową. [...] Po pewnym czasie poprosił mnie ks. prymas do swojego gabinetu i zapytał: «A jak ks. rektor myśli – w jakiej sprawie ja księdza tu wezwałem?» Nie miałem żadnych wątpliwości i odpowiedziałem, że na pewno chodzi o nasze Seminarium, znowu przez władze państwowe zagrożone – otwieram akta i przedstawiam sprawę. [...] Gdy mi tchu zabrakło, ks. prymas niespodziewanie: «A ja w zupełnie innej sprawie» – i podaje mi kartkę z powiadomieniem, że Ojciec Święty Jan XXIII postanowił mianować mnie biskupem, a ja mam na to wyrazić swą zgodę. Poczuję się jak obuchem uderzony w głowę i przeczytałem kartkę raz i drugi. Zdziwiony, przeczytawszy, że mam iść jako biskup pomocniczy do Gorzowa, odważyłem się jednak zauważyć, że tam już jest dwóch biskupów z Katowic – jak przyjdzie jeszcze trzeci, to księża mogą się zbuntować. Ks. prymas spokojnie na to: «A może Ojcu Świętemu zależy na tym, żeby przynajmniej między wami była zawsze zgoda i porozumienie?» Gdy i na następną moją osobistą wątpliwość ks. prymas zaraz odpowiedział – zamilkłem, a ks. prymas pyta: «Czy to milczenie mam uważać za wyrażenie zgody?» – nie zostało mi nic innego, jak odpowiedzieć «Tak»¹.

¹ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia o ks. kardynale S. Wyszyńskim, Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

Jeszcze tego samego dnia biskup – nominat stawił się w Gorzowie Wielkopolskim. Sakrę przyjął w gorzowskiej katedrze pw. Wniebowzięcia NMP dnia 5 czerwca 1960 r. W obrzędzie uczestniczył kardynał Stefan Wyszyński wraz z biskupami Bolesławem Kominkiem i Wilhelmem Plutą. Władze wyraziły zgodę na uroczystą procesję i wystawienie bramy powitalnej w centrum Gorzowa. Odmówiły natomiast prawa do celebracji Mszy św. poza murami katedry. 9 czerwca 1960 r. bp Ignacy Jeż ustanowiony został wikariuszem generalnym. Posługę w administracji gorzowskiej pełnił przez dwanaście lat. W dniu 16 września 1967 r. otrzymał nominację na sufragana gorzowskiego (dotąd był formalnie gnieźnieńskim). Od 1964 r. sprawował obowiązki Ogólnopolskiego (Krajowego) Duszpasterza Młodzieży Męskiej².

Nowo mianowany biskup Jeż został przyjęty przez biskupa ordynariusza Wilhelma Plutę z ojcowską życzliwością. W gorzowskiej Kurii powierzono mu sprawy siostr zakonnych, natomiast sprawami księży wikariuszy zajmował się bp sufragan Jerzy Stroba, a proboszczów – ordynariusz. Decyzje podejmowano wspólnie. W dziedzinie duszpasterstwa odpowiedzialny był bp W. Pluta, katechizacją zajmował się bp J. Stroba. Bp. I. Jeż nadzorował duszpasterstwo w zastępstwie ordynariusza. Podlegały mu także inne dziedziny, m.in. sprawy sakramentalne małżeństw. Biskupom sufraganom podporządkowani byli referenci.

Podział obowiązków między biskupami, określający także zakres drażliwych spraw załatwianych z władzami, rzutował na postrzeganie hierarchów. W opinii władz, już w pierwszych miesiącach swego pobytu w Gorzowie, bp I. Jeż został określony jako „spokojny i rzeczowy”. Natomiast ordynariusza W. Plutę uważano za „impulsywnego”, a bpa J. Strobę za „wroga” księży „postępowych”, a więc i władz³.

Administracja gorzowska stanowiła obszarowo 1/7 część Polski. Warunki pracy duszpasterskiej były bardzo trudne. Wierni w większości, poza proporcjonalnie nielicznymi autochtonami, stanowili nową, napływową i nie zintegrowaną jeszcze społeczność. Przynieśli ze sobą dramatyczne doświadczenia wojenne i różnorodność kulturową, przekładającą się także na

² Por. K. R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X – XX w.)*, Koszalin 2003, s. 263; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 61; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 95; T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz PRL wobec Ordynariatu Gorzowskiego w latach 1951 – 1972 (na przykładzie postaw wobec ordynariuszy)*, w: T. Dzwonkowski i Cz. Osękowski (red.), *Stefan Wyszyński wobec Ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko – niemieckich. W 100 – lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa-Poznań-Zielona Góra 2001, s. 137.

³ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej); por. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz...*, dz. cyt., s. 137.



Koszalin-Wilkowo, wrzesień 1986. Na budowie Wyższego Seminarium Duchownego z klerykami i rektorem ks. Marianem Suboczem



Bp Ignacy Jeż z papieżem Janem Pawłem II



Niemcy 1998. Biskup emeryt na... urlopie

sposób pojmowania religijności. Kościół musiał pełnić swą misję we wrogim otoczeniu ustrojowym.

„Wyjeżdżaliśmy na wizytacje, które wobec tak dużego terenu, trudnych warunków przejazdu i słabych aut, jakie mieliśmy do dyspozycji, były bardzo dużym utrudnieniem. Jeśli raz pojechałem na wizytację do Człuchowa, to trudno było wrócić po wizytacji jednej parafii. Więc potem wizytowano małe parafie wiejskie, by zakończyć wyjazd wizytacją znowu parafii miejskiej w sobotę i niedzielę. Po ponad tygodniowym pobycie wracaliśmy do Gorzowa” – relacjonuje bp Jeż⁴.

Bp W. Pluta miał opinię wspaniałego duszpasterza. Z terenu diecezji katowickiej przeniósł praktykę konferencji rejonowych dla księży jako sposobu przekazywania najbardziej istotnych wiadomości. Jednocześnie była to działalność formacyjna, gdyż każda konferencja rozpoczynała się nauką ascetyczną jednego z księży biskupów, potem był zwykle wykład biskupa ordynariusza i wiadomości poszczególnych wydziałów Kurii. Księża bardzo chętnie przyjeżdżali na te konferencje, bo była to okazja nie tylko kontaktu osobistego i załatwienia spraw z biskupami, ale również okazja do spotkania się z kolegami całego rejonu⁵.

Bp I. Jeż wspomina: „Wyjeżdżaliśmy w poniedziałek i odbywała się pierwsza konferencja w Szczecinie. Trwała do godz. 14-15. Po posiłku jechaliśmy zwykle do Słupska, gdzie przy kościele pw. św. Jacka była plebania kościoła mariackiego. Tam nocowaliśmy, żeby następnego dnia, we wtorek, odbyć konferencję dla księży rejonu słupskiego właśnie w kościele św. Jacka. I znowu po południu jechało się do Piły, gdzie w kościele ojców Kapucynów mogliśmy w klasztorze przenocować i następnego dnia odbyć u nich konferencję rejonową. Po południu wracaliśmy do Gorzowa, by po odpoczynku nocnym, nad ranem, pojechać do Zielonej Góry. Tam przy kościele pw. św. Jadwigi, najpierw w sali, potem w kościele, odbywała się konferencja dla księży tego południowego rejonu. Po południu wracaliśmy do Gorzowa, żeby następnego dnia odbyć konferencję w samym Gorzowie, w kościele ojców Kapucynów. Konferencje były wspaniałym środkiem kontaktu biskupów z kapłanami, podobne spotkania organizowano z siostrami zakonnymi. Forma była bardzo dobra ze względu na warunki w jakich pracowaliśmy, bo władze nie ułatwiały nam życia. Trzeba było niektóre rzeczy bardzo dokładnie przekazywać, gdy idzie o sytuację prawną, np. jak się bronić wobec zarzutów⁶.”

⁴ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

2. Trudne lata sześćdziesiąte w totalitarnym państwie

Walkę z Kościołem w latach sześćdziesiątych prowadzono metodami „wypróbowanymi” już w okresie poprzednim. Angażowały się w nią bezpośrednio organy bezpieczeństwa. „Były to czasy trudne. Jednak księży, którzy by poszli na jakąś współpracę w sensie „księży patriotów”, było bardzo mało. Organy bezpieczeństwa wyszukiwały słabe strony niektórych, jakieś sprawy z czasów wojny i wtedy ich na ogół szantażowano. Pod wpływem tego szantażu oni godzili się na jakąś formę współpracy. Były przypadki, że organy bezpieczeństwa namawiały księży do współpracy, a ci się nie godzili, to potem byli prześladowani w swoisty sposób w parafiach.” – wspomina bp Jeż⁷.

Obowiązująca w PRL ideologiczna teza zakładała, że Kościół w systemie komunistycznym ma obumierać. Dlatego władze wyraźnie występowały przeciwko temu, co stanowiło o jego rozwoju. Bp I. Jeż tak charakteryzuje ówczesną sytuację: „Pomocą dla nas był pan mecenas Jesse z Poznania, do którego jeździliśmy czasem w sytuacjach bardzo skomplikowanych i trudnych, ewentualnie on przyjeżdżał do Gorzowa i przygotowywał nam pisma. Szczególnie chodziło o protesty wobec „zgłaszanych zastrzeżeń” przeciwko mianowaniu księży proboszczów, sprawy tworzenia nowych parafii, „zgłaszanie zastrzeżeń” przeciwko budowie nowych kościołów. Gdy w 1960 r. przyszedłem do diecezji, przystąpiono do likwidacji Niższego Seminarium Duchownego. Jeździliśmy razem z ks. bpm J. Strobą do bpa Zygmunta Choromańskiego – sekretarza Episkopatu Polski. Protestowaliśmy przeciwko aktom bezprawia, ale niestety nie na wiele się to zdało, bo władze, pewne własnej siły przeprowadziły swoje mimo naszych protestów. Tutaj bardzo ważną rolę odegrał ks. prałat Władysław Sygnatowicz, który razem z mecenasem Jesse pisał pisma przeciwko „zgłaszanym zastrzeżeniom” i kontaktował się bezpośrednio z władzami”⁸. Stałym obszarem konfliktów z władzami była kwestia użytkowania kościołów i plebanii. Władze nałożyły obowiązek prowadzenia ksiąg inwentarzowych i płacenia czynszów. Episkopat Polski uchwalił, że księżom ksiąg inwentarzowych, dostępnych dla władz świeckich, prowadzić nie wolno, bo byłoby to ujawnienie całego majątku Kościoła. Czynszów za kościoły i plebanie biskupi też nie pozwalali płacić argumentując, że za wschodnią granicą pozostały świetnie wyposażone świątynie i budynki będące własnością Kościoła. Ponieważ władze obiecywały, że za to, co się tam zostawi, otrzyma się nowe na Zachodzie, a obietnica ta nie została dotrzymana – było to pretekstem, aby zmobilizować księży, by opłat nie

⁷ Relacja bpa I. Jeża z dnia 16 kwietnia 2004 r.

⁸ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

uiszczali. Księża się do tego dostosowali, chyba że pieniądze ściągano pod przymusem⁹.

„Pamiętam opowiadanie ks. infułata Józefa Jarnickiego o tym, jak w poniedziałek jechał do Gorzowa, by tacę z pierwszej niedzieli zawieźć do Kurii. Po drodze przejęto go do komisariatu i po szczegółowej osobistej rewizji te pieniądze mu zabrano jako czynsz za kościół. Trudno było protestować, bo takich aktów bezprawia było więcej” – przekazuje bp Jeż¹⁰.

Przy ściąganiu należności czynszowych od księży dochodziło do sytuacji humorystycznych. Do jednej z parafii przyjechał komornik i na rzecz tych należności zajął „Ostatnią wieczerzę”. Na jej ramie nakleił znaczek zajęcia. Duchowny obraz wyjął z ramy i ukrył. Gdy za dwa tygodnie przyjechano po obraz, już go nie było. Wisiała tylko rama z nienaruszonym „orzelkiem”. Na pytanie komornika: „A ci gdzie?” proboszcz odpowiedział: „Zjedli i poszli”.

W parafii Czaplinek proboszcz i dziekan został postawiony przed sądem pod zarzutem, że zajmuje własność poniemiecką, stanowiącą obecnie własność państwa, i nie płaci czynszu. W swojej obronie przedstawił dokument, że to król polski Władysław IV plebanowi na Czaplinku nadał te włości. Oskarżony stwierdził: „Jeśli to ma być własność poniemiecka, to znaczy, że państwo polskie uznaje zabory za legalny akt.” Rozprawę przerwano i już jej nie wznowiono.

Konflikt o świątynie i plebanie trwał długo i w świadomości lokalnego społeczeństwa utrwał przesławienie o kruchości polskiego stanu posiadania na Ziemiach Zachodnich i Północnych¹¹.

Zmiany polityczne w Polsce w 1970 r. wpłynęły na uregulowanie najbardziej zapalnych spraw w kwestiach majątkowych. 23 czerwca 1971 r. Sejm uchwalił ustawę o przejęciu przez osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego i inne związki wyznaniowe, użytkowanych dotąd nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych, a także obiektów niezbędnych związkom wyznaniowym. Ustawą tą zlikwidowano jedno z najbardziej szkodliwych i krzywdzących posunięć, godzących w Kościół w minionych latach. Na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z 17 lipca 1971 r. umorzono Kościołowi zaległe należności z tytułu bezprawnie narzuconego czynszu za korzystanie z obiektów sakralnych i innych budynków. W 1972 r. minister finansów zniósł obowiązek prowadzenia przez instytucje kościelne ksiąg przychodów i rozchodów oraz szczegółowych ksiąg inwentarzowych. Umorzono Kościołowi

⁹ Relacja bpa I. Jeża z dnia 16 kwietnia 2004 r.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. I. Jeż, *Kościół katolicki na ziemiach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1945-72 – refleksje*, w: L. Laskowski (red.), *Trzydzieści w Tysiącu. Z dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, Koszalin 2002, s. 73.

także zaległe należności podatkowe, których nie był w stanie spłacić. Decyzjami rządu PRL z 1973 r. przekazano na własność Kościołowi katolickiemu i innym związkom wyznaniowym obiekty użytkowane przez nie tylko częściowo¹².

Bp. Jeż wspomina: „Ta walka, wymagająca olbrzymiego poświęcenia ze strony księży, została ostatecznie wygrana nową ustawą o prawie własności. Inna rzecz, że długotrwały konflikt ocalił nas przed zarzutami Kościoła ewangelickiego, że przejęliśmy obiekty, będące jego własnością. To nie myśmy je zagarnęli, lecz jako własność państwowa, zdobycz wojenna, zostały nam dopiero w latach siedemdziesiątych przekazane ustawą państwa polskiego. [...] To co było w naszych rękach stało się naszą własnością. Notariusze i potem sądy wpisywały w księgach wieczystych parafie jako właściciela. Pilnowaliśmy, aby wszyscy księża zdobyli dokumenty prawa własności¹³.”

Mimo trudnych warunków działania, misja lokalnego Kościoła spotykała się w latach sześćdziesiątych z olbrzymim wsparciem i życzliwością społeczeństwa. Ksiądz Biskup tak charakteryzuje swoje kontakty ze świeckimi na ogromnym terenie administracji gorzowskiej: „Pierwsze spotkania z ludźmi w latach sześćdziesiątych były przyjemne i radosne. Niektórzy ludzie widzieli pierwszy raz biskupa. Większość z nich były to osoby ze Wschodu, gdzie tego rodzaju spotkania były bardzo rzadkie. Dlatego te pierwsze wizytacje były niesłychanie uroczyste. Bramy triumfalne, delegacje, które nas witały, wystrój kościołów – to wiązało się z wyrazami czci i hołdu oddawanego biskupowi. Były i sytuacje komiczne, jednak zdecydowanie dominowały spostrzeżenia pozytywne. Wizytacje dały także obraz ogromnego wkładu wiernych w remonty i odbudowę kościołów. [...] Zanim się zaczął Sobór Watykański II wielkim przeżyciem była peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po obszarze administracji gorzowskiej. Niejednokrotnie przekonywaliśmy się, jak nasze słowa zapadały ludziom w serca i pamięć. Chcieliśmy pogłębić to spotkanie ludzi z Matką Najświętszą, bo tak to przeżywali, tak ją witali w obrazie. Czuwania nocne potwierdzały, jak bardzo głębokie są to przeżycia – ludzi utrudzonych, mających straszne przeżycia minionej przeszłości, dla których wyjazd do Częstochowy był nieraz w ogóle niemożliwy. Patrzyliśmy, jak nie potrafili powstrzymać wzruszenia i łez. Mówili nam księża o niezwykłych spowiedziach. Misje, które poprzedziły przyjazd obrazu były zjawiskiem nie do porównania z innymi wydarzeniami¹⁴.”

¹² Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska w latach 1972 – 2002*, Koszalin 2002, s.9.

¹³ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

¹⁴ Tamże.

3. Sobór Watykański II

Pontyfikat Jana XXIII okazał się dla Kościoła przełomem. Na dzień 11 października 1962 r. został zwołany Sobór Watykański II, który rozpoczął czas zmian. Biskupi gorzowscy wystąpili o wydanie paszportów na wyjazd za granicę. Władze postanowiły wykorzystać tę sytuację do rozbitcia jedności hierarchów.

Bp. Jeż wspomina: „Czekaliśmy na paszporty. Rozpoczęła się – można powiedzieć – komedia, a dla nas właściwie tragedia. Jedni paszporty dostali od razu. Innym ich nie dano. Dlatego Konferencja Plenarna Episkopatu Polski podjęła uchwałę, że jeśli biskup ordynariusz paszportu nie dostanie, to sufragan wyjechać nie może, bo nie będzie władza komunistyczna decydować, kto pojedzie, a kto nie pojedzie na Sobór. Ta słuszna uchwała trafiła mnie w szczególny sposób, bo jako byłemu więźniowi obozu koncentracyjnego dawano mi paszport na każdą sesję Soboru. Natomiast na pierwszą sesję nie otrzymałem paszportu ks. bp ordynariusz Wilhelm Pluta i drugi sufragan ks. bp Jerzy Stroba, dlatego i ja też nie mogłem wyjechać. Ale ponieważ zabiegi poszły dalej, to ostatecznie bp W. Pluta dostał paszport, jednak dopiero w listopadzie, już po rozpoczęciu Soboru¹⁵.”

Władze, chcąc uniknąć posądzenia o jawne występowanie przeciw biskupom, wyraziły zgodę na wyjazd zarówno bpa W. Pluty, jak i I. Jeża. W celach propagandowych zorganizowano nawet dnia 7 listopada 1962 r. uroczystość wręczenia paszportów¹⁶.

Biskupi W. Pluta i I. Jeż wzięli udział w pierwszej sesji Soboru z opóźnieniem. Na drugą sesję bp. W. Pluta paszportu nie otrzymał, więc także bp. I. Jeż nie wyjechał. Bp J. Stroba nie otrzymał paszportu na pierwszą, drugą i trzecią sesję Soboru. Wprawdzie na trzecią sesję W. Pluta paszport dostał, ale I. Jeż, solidaryzując się z dyskryminowanym przez władze bpm J. Strobą, z możliwości wyjazdu nie skorzystał. Na czwartą sesję soborową bp. W. Pluta znowu paszportu nie dostał. Wówczas, w wyniku interwencji prymasa S. Wyszyńskiego, paszporty otrzymali trzej polscy biskupi, którzy dotąd nie brali udziału w żadnej z sesji Soboru – Jerzy Stroba, Jerzy Modzelewski, Jerzy Ablewicz. Bp W. Pluta i bp I. Jeż pozostali w tym czasie na terenie

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz ...*, dz. cyt., s. 137.

administracji gorzowskiej¹⁷. Lista polskich ojców Soboru Watykańskiego II objęła w sumie 66 osób¹⁸.

Pobyt na pierwszej sesji Soboru wywarł na biskupie Ignacym Jeżu silne wrażenie: „Dopiero w Rzymie otwarły nam się oczy na klimat i atmosferę jakie tam panowały, co wyrażało się w rzucanych wtedy hasłach – Jan XXIII chciał „przewietrzyć” Kościół, dostosować go do czasów, które nastąpiły po wojnie. Najbardziej spektakularnymi dziedzinami, które domagały się tych zmian były liturgia i ekumenizm. Nazwanie przez Jana XXIII tych, których dotychczas określano słowami „heretyk” i „schizmatyk” – „braćmi odłączonymi” było zmianą rewolucyjną¹⁹.”

Bp I. Jeż relacjonuje: „Przyjechaliśmy w sam raz na uroczystość św. Stanisława Kostki, kiedy to nieoczekiwanie papież Jan XXIII postanowił też przyjechać na Awentyn, żeby być w kościele pw. św. Andrzeja na modlitwie z biskupami polskimi. Był to szczególny akt podkreślający solidarność z nami i łączność z Episkopatem Polski, a w szczególności sposób z kard. Stefanem Wyszyńskim.

Przeżycie obecności na Soborze było nadzwyczajne. Widziało się cały Kościół – to prezydium, które stanowili najwybitniejsi kardynałowie, ale też i nasz Episkopat, który zaznaczył się w wystąpieniach. Bp Franciszek Jop zabierał głos w sprawie liturgii, bo ona była pierwszym dokumentem, który doprowadzono do końca. Był najmocniej dyskutowany i wprowadzał najwięcej zmian w Kościele. Debaty były żywe, a niektóre bardzo kontrowersyjne. Potworzyły się obozy i partie – tak to relacjonowali dziennikarze, chociaż nie było to tak wyraźnie widoczne w auli soborowej.

Udział w obradach Soboru był dla nas sprawą niesłychanie ważną, ale jednocześnie dość trudną, bo przedłożenia trzeba było zgłaszać w języku łacińskim. Nie wszyscy mogli tym językiem tak samo operować. Korzystaliśmy z pomocy ks. Gawrońskiego i studentów. Spotykaliśmy się na konferencjach i tam ustalaliśmy, kto wystąpi na sesji ze swoją propozycją²⁰.

Bp Ignacy Jeż przesłał do sekretariatu Soboru przygotowane na piśmie propozycje dotyczące niższych seminariów duchownych. Proponował, by nie były to szkoły przygotowujące wyłącznie do wstąpienia do wyższego seminarium duchownego, ale szkoły katolickie ze szczególnym akcentem na kapłaństwo, po których skończeniu chłopcy dopiero podejmowaliby decyzję

¹⁷ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej); por. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz...*, dz. cyt., s. 138; B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000, s. 94-97.

¹⁸ Por. B. Bejze, *Kronika Soboru...*, dz. cyt., s. 94-97.

¹⁹ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienie z Soboru Watykańskiego II*.

²⁰ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

o swojej dalszej drodze życiowej²¹. W czasie pobytu bpa I. Jeża na pierwszej sesji Soboru biskupi polscy podpisali i złożyli, przygotowany przez bpa Antoniego Pawłowskiego, wniosek o przyznanie Najświętszej Maryi Pannie tytułu Matki Kościoła. Obrady na temat VIII rozdziału głównego dokumentu soborowego zadecydowały, że tytuł ten uznano za całkowicie uzasadniony – ogłoszono to w ostatnim dniu Soboru, 8 grudnia 1965 r.²².

W czasie pierwszej sesji doszło także do incydentu ze sfery stosunków polsko-niemieckich. Pracujący w soborowym biurze prasowym ks. prałat Szczepan Wesoły, rzecznik Episkopatu Polski, zanotował słowa Jana XXIII o Wrocławiu, który powrócił do Polski. Kamieniem obrazy dla strony niemieckiej stał się fakt, że słowa te podano na oficjalnym druku biura prasowego Soboru²³.

Bp I. Jeż starał się co tydzień przysyłać relacje z soborowych wydarzeń. „Braliśmy udział w uroczystym zakończeniu pierwszej sesji, we wspaniałym koncercie w bazylice pw. św. Pawła za Murami, gdzie wykonano IX Symfonię Beethovena, potem otrzymaliśmy ją także w formie płyty gramofonowej” – wspomina²⁴.

Z chwilą zakończenia sesji soborowej, dzięki wsparciu finansowemu biskupów amerykańskich polskiego pochodzenia, bp W. Pluta i bp I. Jeż udali się w podróż po Sycylii i do Francji, korzystając z możliwości pierwszego po wojnie wyjazdu za granicę. W styczniu 1963 r. powrócili do kraju i administracji gorzowskiej, gdzie w parafiach, na konferencjach rejonowych i kolędach dekanalnych przedstawili relacje z Soboru²⁵.

Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II nadszedł czas na wprowadzenie w życie jego uchwał. W realiach Ziem Zachodnich i Północnych miało to swoje znaczenie. Bp Jeż opisuje: „Ludzie, którzy przyszli na nasze tereny ze wschodu, zza Buga, czuli się tutaj zagubieni wobec sytuacji politycznej. Nie dano im ziemi na własność – stworzono PGR-y. To wszystko było dla nich bardzo obce. Bliski im pozostał tylko Kościół. Dlatego zmiany soborowe i dalsze zbliżenie Kościoła do ludzi, m.in. poprzez zmiany w liturgii i zastąpienie łaciny językiem polskim, wpływało na ich integrację. Czuli się coraz bardziej u siebie. Był to oczywiście proces bardzo długi. Wprowadzanie zmian soborowych niekiedy natrafiało na opór samych księży²⁶.”

²¹ Por. tamże.

²² Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; Zbiory Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

²³ Tamże.

²⁴ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

4. „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”

Termin zakończenia Soboru Watykańskiego II (grudzień 1965 r.) zbiegał się z planowanymi uroczystościami milenijnymi chrztu Polski w 1966 r. Z soborowego „ducha braterstwa” zrodziła się wśród biskupów polskich myśl zaproszenia wszystkich Konferencji Episkopatów na te uroczystości. Przed zakończeniem Soboru wystosowano 56 zaproszeń do biskupów całego świata. Treść zaproszeń była podobna. Specyficzny charakter, ze względu na kontekst historyczny, miał list skierowany do Episkopatu Niemiec, który nosił tytuł: „Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim”. Spośród biskupów gorzowskich współautorem orędzia stał się sufragan Jerzy Stroba²⁷.

Z perspektywy lat, w referacie wygłoszonym już na sesji w Sejmie III Rzeczypospolitej, bp Ignacy Jeż tak scharakteryzował intencje autorów, wydzwięk listu i brutalną reakcję władz PRL: „Orędzie to w długim historycznym wywodzie miało posłużyć jako historyczny, a równocześnie też bardzo aktualny komentarz do Millennium i – jak piszą dosłownie polscy biskupi – „przy pomocy Bożej zbliżyć może jeszcze bardziej do siebie oba narody we wzajemnym dialogu”.

Milenijny komentarz, w którym nie pominięto drażliwych problemów polsko-niemieckich, jak również pozytywnych kontaktów między obydwoma narodami, zakończony został słowami: „W tym ogólnochrześcijańskim, a zarazem bardzo humanitarnym duchu – wyciągamy do was dłoń z ław kończącego się Soboru – udzielamy przebaczenia i prosimy o przebaczenie”.

To „Orędzie” biskupi niemieccy przyjęli ze wzruszeniem i radością, jak to napisali z kolei w swoim liście, który zatytułowali: „Pozdrowienie biskupów niemieckich do polskich braci w biskupim posłannictwie”. W komunikacie polskiego Episkopatu list ten uznany został za pozytywną odpowiedź, „ponieważ utrzymany jest w takim samym duchu pokoju ewangelicznego i ekumenizmu soborowego, w jakim pisane było „Orędzie” biskupów polskich”.

Reakcja władz była historyczna. Z długiego poważnego wyводу, tłumaczącego, jak kształtowały się wzajemnie stosunki polsko – niemieckie na

²⁷ Por. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz...*, dz. cyt., s. 139; Zbiory bpa Ignacego Jeża: Referat I. Jeża, *List biskupów polskich do biskupów niemieckich – przestaniem dla Europy jutra*, wygłoszony dnia 10. 05. 2001 r. na sesji „Kardynał Stefan Wyszyński – Prymas Tysiąclecia – Mąż Stanu” w Sejmie RP, *Wspomnienia* (zapis na taśmie magnetofonowej).

przestrzeni wieków, wyrwano tylko jedno zdanie odnoszące się do czasów współczesnych – „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. Zarzucono 36 biskupom, którzy „Orędzie” podpisali, z ks. kardynałem prymasem łącznie, że wtrącili się w sprawy polityki zagranicznej.

Na zarzuty te biskupi odpowiadali z godnością, jaką nakazywał czysto religijny charakter „Orędzia” tylko z ambon, bo innych możliwości – z racji szalejącej cenzury – nie mieli. We wszystkich tych spotkaniach księży biskupów z wiernymi wyszło bardzo szybko na jaw, że chyba jednak nie całkiem prawdziwe było stwierdzenie urzędowej, komunistycznej propagandy, że „Orędzie” ma charakter polityczny, co niby wszyscy mieli jednoznacznie dostrzec i podkreślić. Stało się to jeszcze wyraźniejsze, gdy władze państwowe odmówiły ks. prymasowi wydania paszportu na wyjazd do Rzymu i nie wyraziły zgody na przyjazd do Polski papieża Pawła VI na uroczystości milenijne. Oburzenie było powszechne i wyraziło się tym bardziej tłumnym udziałem wiernych w uroczystościach najpierw w Gnieźnie i Poznaniu (od 14 do 17 kwietnia 1966 r.), a potem na Jasnej Górze w dniach 3 i 4 maja 1966 r. Zaangażowanie osobiste prymasa w sprawę „Orędzia” było widoczne w wielu jego wystąpieniach, zwłaszcza w Częstochowie, gdzie w czasie wieczornego nabożeństwa kilkakrotnie powtarzał słowo „przebaczamy”, na co tłumy ludzi wielokrotnie odpowiadały – „przebaczamy”²⁸.

Na obszarze administracji gorzowskiej struktury partyjno-państwowe wszystkich szczebli realizowały ustaloną centralnie politykę wymierzoną w Kościół. Organy władzy poszczególnych województw (zielonogórskiego, szczecińskiego, koszalińskiego) oraz instancje partyjne koordynowały działania służące propagandowemu deprecjonowaniu „Orędzia” i przeciwdziałaniu kościelnym obchodom Millennium.

Tego agresywnego stosunku wobec Kościoła nie złagodził fakt mianowania przez papieża Pawła VI, dnia 25 maja 1967 r. biskupów, dotychczasowych wikariuszy prymasowskich we Wrocławiu, Opolu, Gorzowie i Olsztynie, swymi administratorami *ad nutum Sanctae Sedis*. Był to kolejny krok w kierunku normalizacji struktury prawnej Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych²⁹.

Biskupi administracji gorzowskiej postanowili zorganizować obchody milenijne na Pomorzu w Kamieniu Pomorskim i Kołobrzegu. Bp Jeż wspomina: „Uważaliśmy, że trzeba wyróżnić Kołobrzeg jako siedzibę biskupstwa w 1000 roku. Postacią szczególnie zasłużoną w organizacji uroczystości kołobrzeskich był dziekan i proboszcz – o. Piotr Mielczarek, franciszkanin. Wtedy zwróciliśmy na niego uwagę i, gdy potem powstała diecezja koszalińsko-

²⁸ Zbiory bpa Ignacego Jeża: Referat I. Jeża *List biskupów polskich ...*

²⁹ Por. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz...*, dz. cyt., s. 139-141.

kołobrzaska, on został wikariuszem biskupim. Mnie przypadła rola prowadzenia rozmowy w sprawie uroczystości, w Urzędzie Wojewódzkim w Koszalinie. Władze stawiały śmieszne zarzuty o możliwych wystąpieniach antypaństwowych. Sugerowały, że całe uroczystości mogą się przeistoczyć w manifestację antypaństwową. Ja wskazywałem na religijny charakter uroczystości³⁰.

Celem rozmowy bpa Ignacego Jeża z przewodniczącym prezydium WRN w Koszalinie, Tadeuszem Makowskim, było ustalenie przebiegu uroczystości milenijnych w Kołobrzegu, z udziałem kardynała Stefana Wyszyńskiego. T. Makowski nie wyraził zgody na oficjalne powitanie prymasa przed kolegiatą i zakazał urządzania procesji. Władze nie życzyły sobie „spędu wiernych z innych parafii”³¹.

Uroczystości milenijne w Kołobrzegu dnia 2 lipca 1967 r., z udziałem prymasa S. Wyszyńskiego, zgromadziły kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Liczbę uczestników szacowano nawet na 70 tysięcy. Z polecenia władz w tym samym czasie były organizowane konkurencyjne imprezy rozrywkowe, także w sąsiednich powiatach. Obawiając się zamieszek, w pięciu punktach miasta wystawiono 1200 uzbrojonych aktywistów. Służba Bezpieczeństwa utrudniała zbiorowe wyjazdy wiernych do Kołobrzegu, także z zakładów pracy. SB wywierała presję w celu odmowy sprzedaży zbiorowych biletów przez PKP i PKS. Ograniczono ilość kursów środków masowej komunikacji do Kołobrzegu. Wprowadzono zakaz przejazdów taksówkarzy do tego miasta. Regułą stało się zachowanie części ludzi. Najpierw pojawiali się na tak zwanych „konkurencyjnych imprezach”, gdzie kontrolowano ich obecność, a potem przenosili się na uroczystości milenijne³².

Po grudniu 1970 r. polityka wobec Kościoła uległa częściowemu złagodzeniu. Nowa ekipa rządząca Polską starała się zachowywać bardziej pragmatycznie niż poprzednicy, unikając ostrych konfliktów z Kościołem. Poluzowanie dotyczyło m.in. zezwoleń na budowę świątyń. Na Ziemiach Zachodnich i Północnych rozwiązano nabrzmiały i szkodzący polskiej racji stanu problem własności nieruchomości kościelnych. Powstały wreszcie warunki do uregulowania kwestii organizacji Kościoła na północy i zachodzie Polski.

³⁰ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

³¹ Por. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz...*, dz. cyt., s. 141.

³² Por. R. Borucki, *Ks. Prymas Stefan Wyszyński na Pomorzu Środkowym w świetle akt przechowywanych w Archiwum Państwowym w Koszalinie*, w: T. Dzwonkowski i Cz. Osękowski (red.), *Stefan Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, dz. cyt., s. 183-194; T. Dzwonkowski, *Polityka lokalna władz...*, dz. cyt., s. 141.

5. Budowanie podstaw diecezji

Kanoniczna stabilizacja porządku kościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych stała się możliwa z chwilą normalizacji stosunków między PRL a RFN w wyniku układu podpisanego w 1970 r., a ratyfikowanego w 1972 r. Mimo że układ nie regulował ostatecznie kwestii granicy polsko-niemieckiej, to stał się dla Stolicy Apostolskiej podstawą do utworzenia nowych diecezji. Wraz ze zmianami w sytuacji międzynarodowej nastąpił przełom polityczny, związany z wydarzeniami grudnia 1970 r. Grupa skupiona wokół Edwarda Gierka, która doszła do władzy, mimo realizowania długofalowej strategii ustrojowej wymierzonej w Kościół, chciała załagodzenia napiętych dotąd stosunków.

Prace przygotowawcze do całkowitej regulacji prawnej statusu Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych prowadzono także na szczeblu administracji gorzowskiej. Bp Wilhelm Pluta, wraz z biskupami sufraganami – Jerzym Stroba i Ignacym Jeżem, opracował materiał, który pismem z dnia 1 czerwca 1970 r. przesłał prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu. Proponował podział administracji na trzy diecezje z siedzibami w Gorzowie Wlkp., Szczecinie i Koszalinie lub Słupsku (ta lokalizacja miała nawiązywać do historycznej tradycji dawnej diecezji w Kołobrzegu). W przesłanym piśmie bp Pluta stwierdził, że obecni biskupi sufragani byłiby odpowiednimi kandydatami na nowe placówki: J. Stroba w Szczecinie, I. Jeż w Słupsku (Kołobrzegu)³³.

Pismem z dnia 24 grudnia 1970 r. skierowanym do prymasa S. Wyszyńskiego bp W. Pluta prosił o wszczęcie starań o podział administracji gorzowskiej na trzy diecezje z siedzibami w Gorzowie Wlkp., Szczecinie i Kołobrzegu. Dnia 10 maja 1972 r. biskupi gorzowscy wystosowali do prymasa „*Pro memoria* w sprawie uregulowania stanu prawnego diecezji na Ziemiach Zachodnich i Północnych”, w którym proponowano warianty rozwiązania sprawy organizacji Kościoła. Wariant „C” przewidywał diecezję kołobrzeską z siedzibą w Koszalinie.

Dnia 18 czerwca 1972 r. bp W. Pluta w imieniu własnym i biskupów J. Stroby i I. Jeża wystosował do prymasa S. Wyszyńskiego pismo, które zawierało sugestie wynikające z atmosfery wytwarzanej przez czynniki państwowe. Biskupi gorzowscy proponowali, by bp Bronisław Dąbrowski – sekretarz Konferencji Episkopatu Polski pozostał w Rzymie do czasu

³³ Por. K. Dullak, *Bezpośrednie przygotowania i erekcja diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, w: I. Jeż (red.), *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000, s. 228-230.

pozytywnego załatwienia sprawy organizacji struktur kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych³⁴.

Ojciec Święty Paweł VI, opierając się na obowiązujących układach międzynarodowych, spełnił prośby polskich biskupów dotyczące uregulowania organizacji Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Dnia 28 czerwca 1972 r. o godz. 12.00, w drugim dniu 131 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, w rezydencji arcybiskupów krakowskich została podana do wiadomości bulla papieska *Episcoporum Poloniae coetus*, w której stwierdzono: „Na wymienionych ziemiach erygujemy cztery diecezje, a mianowicie: opolską, gorzowską, szczecińsko-kamieńską i koszalińsko-kołobrzeską – w granicach określonych w sposób następujący (...): diecezja koszalińsko-kołobrzeska obejmować będzie terytorium województwa koszalińskiego i powiatu Lębork oraz parafii Kostkowo i Wierzchucino, leżących na terenie województwa gdańskiego; powyższe terytoria wyłączamy z diecezji berlińskiej i prałatury pilskiej. Stolicą diecezji będzie Koszalin. Nowa diecezja i jej biskup będzie podlegać stolicy gnieźnieńskiej i jej metropolie”³⁵.

Ignacy Jeż o swojej nominacji na pierwszego ordynariusza nowo erygowanej diecezji powiadomiony został w czasie obrad krakowskiej konferencji³⁶. Wspomina atmosferę, w której to ogłaszano: „Decyzje Ojca Świętego spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem przez obecnych na konferencji biskupów, a nam, ordynariuszom nowych diecezji, wypadało przyjmować gratulacje. Pierwszym poleceniem sekretarza Episkopatu ks. bpa Bronisława Dąbrowskiego było: pojechać do Koszalina i zameldować się tam na stałe. Chodziło o to, że osoby nowych ordynariuszy nie zostały uprzednio uzgodnione z rządem. Według rozumowania ks. biskupa Dąbrowskiego, władze zadowolone z aktu uznania granicy na Odrze i Nysie nie będą się o ten punkt spierały”³⁷.

Ordynariusz erygowanej diecezji zamieszkał w skromnych pomieszczeniach na plebanii parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Koszalinie, której zarządcą był ks. Józef Jarnicki. Tu, w lipcu 1972 r.,

³⁴ Por. K. Dullak, *Bezpośrednie przygotowania...*, dz. cyt., s. 230 – 237; K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 1996, s. 87-92.

³⁵ L. Laskowski, *Diecezja koszalińsko-kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 4.

³⁶ Por. K. R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X – XX w.)*, Koszalin 2003, s. 264.

³⁷ I. Jeż, *Skutki decyzji Stolicy Świętej dla życia religijnego (z perspektywy wtedy powstałej nowej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej)*, w: I. Jeż (red.), *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, dz. cyt., s. 258 – 259; Relacja bpa I. Jeża z 21 V 2004 r.

z prywatną wizytą przyjechał do bpa Ignacego Jeża prymas Stefan Wyszyński, zatroskany o los nowych diecezji³⁸.

Charakteryzując stanowisko czynników oficjalnych wobec powstałej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, bp I. Jeż wspomina: „Ludzie władzy starali się zachować pewną formę, gdy chodzi o wojewodów czy urzędników do spraw wyznań. W stosunku do Kurii zachowywali się grzecznie, jeśli chodzi o relacje z księżmi to było różnie. Porozumienie pozwalało władzy na zgłoszenie sprzeciwu, gdy chodzi o ordynariusza w okresie do 3 miesięcy. Po tych trzech miesiącach, gdy Wojewoda mnie zaprosił, to ten stosunek był pozytywny. Oczywiście z ograniczeniami, które Warszawa stawiała wobec wszystkich biskupów i wszystkich diecezji”³⁹.

O. Piotr Mielczarek zanotował w kronice diecezji: „Kościół katolicki stanowi dla [ludności] w dalszym ciągu jedną z najważniejszych wartości. Toteż utworzenie nowej diecezji zostało przyjęte z dużym zadowoleniem i jest ono swego rodzaju wyrazem lokalnego patriotyzmu, gdyż podniosło rangę regionu [...] do tej, jaką ziemie te odgrywały u początków naszych dziejów narodowych”⁴⁰.

Dnia 8 lipca 1972 r. w zakrystii kościoła katedralnego w Koszalinie sporządzono protokół z objęcia przez biskupa ordynariusza diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Tego samego dnia bp I. Jeż wydał pierwsze dekryty, między innymi mianujące urzędników Kurii. W odezwie do kapłanów diecezji z 31 lipca 1972 r., nawiązując do atmosfery panującej w społeczeństwie, pisał: „W tym nastroju powszechnej radości umiejmy duchem stanąć w jednym szeregu z tymi, którzy tutaj za czasów Bolesława Chrobrego w roku 1000 razem z Reinbernem, pierwszym biskupem kołobrzeskim, kładli podwaliny pod życie religijne narodu polskiego”⁴¹.

Dnia 16 sierpnia 1972 r. zostali mianowani dwaj wikariusze biskupi: ks. Józef Jarnicki – ds. sakramentalnych i rozmów z władzami oraz o. Piotr Mielczarek – ds. duszpasterskich i zakonnych. Biskup Jeż tak wspomina sylwetki swoich współpracowników: „Oparłem się na tych, których dobrze znałem jeszcze z okresu gorzowskiego. Przede wszystkim był to ks. Bernard Mielczarek, którego ściągnąłem do koszalińskiej Kurii jako kanclerza. Wszyscy inni byli dobierani według studiów i kompetencji. Ks. prałat Ryszard Kierzkowski był w Wydziale Katechetycznym, w Wydziale Duszpasterskim zaś o. Piotr Mielczarek, który doskonale wykazał się jako organizator uroczystości

³⁸ Zbiory bpa I. Jeża: *Wspomnienie o ks. kardynale Wyszyńskim*.

³⁹ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

⁴⁰ L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 5.

⁴¹ I. Jeż, *Listy pasterskie oraz komunikaty do kapłanów i wiernych diecezji w latach 1972-1989*, Szczecin 1989, s. 6.

milenijnych w 1967 r. w Kołobrzegu. Chodziło mi także o to – mieliśmy prawie 100 księży zakonnych – żeby był jakiś łącznik między diecezją a zakonami. Ojciec P. Mielczarek pod tym względem spisał się bardzo dobrze. Jemu zawdzięczamy także wszystkie schematyzmy diecezji, które powstały, gdy on był dyrektorem Wydziału Duszpasterskiego⁴².

Prawą ręką bpa ordynariusza stał się ks. Józef Jarnicki. Pochodził z diecezji łomżyńskiej. Był uczniem gimnazjum w Niepokalanowie, gdzie spotkał o. Maksymiliana Kolbego. W zdaniu matury przeszkodziła mu wojna. Gdy Niemcy postanowili wywieźć na roboty jego siostrę, wówczas zgłosił się za nią. Znalazł się w obozie przejściowym w Kłajpedzie, skąd uciekł i walczył w Armii Krajowej. Po wojnie zdał maturę i zgłosił się do Seminarium Duchownego w Łomży, ale tam władze komunistyczne zaczęły interesować się jego działalnością partyzancką. W seminarium doradzono mu podjęcie studiów w innej diecezji. Ponieważ i tam uznano to za niebezpieczne dla niego i dla seminarium, rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie im. M. Kopernika w Toruniu. Tam dowiedział się o naborze do Seminarium administracji gorzowskiej, po skończeniu którego studiował prawo kościelne na KUL⁴³.

Ks. Józef Jarnicki znał bardzo dobrze teren diecezji, księży tutaj pracujących, uwarunkowania polityczne. Po zamianie parafii i przejściu franciszkanów do parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego był proboszczem parafii katedralnej. Potem pełnił funkcję oficjała Sądu Biskupiego, był prepozytem koszalińskiej Kapituły Katedralnej i protonotariuszem apostolskim. Miał swój znaczący wkład w powstanie Kapituły Kolegiackiej w Kołobrzegu. Łączyły go z biskupem I. Jeżem więzy przyjaźni. Temu człowiekowi zasad, dialogu i wielkiej życzliwości wobec ludzi biskup ordynariusz powierzył delikatną rolę delegata do rozmów z Urzędem Wojewódzkim. „Funkcję tę pełnił ks. Jarnicki przez 20 lat sprawowania przeze mnie urzędu ordynariusza diecezji i muszę przyznać, że pełnił ją wspaniale – z całą odpowiedzialnością broniąc interesów diecezji” – pisze bp I. Jeż⁴⁴.

Pierwszy, najtrudniejszy, etap tworzenia struktur diecezji zamknęły dwa wydarzenia – dziekczynna pielgrzymka diecezjalna na Jasną Górę w dniach 18-19 października 1972 r. i uroczysty ingres bpa Ignacego Jeża do katedry koszalińskiej dnia 22 października. Dekretem z dnia 15 września 1972 r. prymas S. Wyszyński ustanowił patronami diecezji św. Wojciecha i bł. Maksymiliana Marię Kolbego. Gnieźnieńska kapituła archikatedralna

⁴² Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

⁴³ Por. I. Jeż, *Ks. infułat Józef Jarnicki (7 stycznia 1922–13 listopada 2003) – wspomnienie*, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 10/12(2003), s. 50.

⁴⁴ Tamże, s. 51-52.

ofiarowała diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej relikwie św. Wojciecha, które 3 kwietnia 1974 r. zostały uroczysto wprowadzone do katedry⁴⁵.

Stopniowo bp ordynariusz, wraz ze współpracownikami, tworzył instytucje niezbędne do funkcjonowania diecezji. Z plebanii kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego przeprowadzono się później do domu z czerwonej cegły, który teraz stanowi część pomieszczeń Kurii Biskupiej. Rozbudowano strukturę Kurii. Utworzono Konsultę Diecezjalną, Radę Kapłańską i Radę Duszpasterską⁴⁶.

Dekretem prymasa S. Wyszyńskiego z dnia 29 czerwca 1978 r. została erygowana koszalińska Kapituła Katedralna. „Jednym z kanoników honorowych został ks. Helmut Holzapfel z diecezji Würzburg, z racji jego działalności dziennikarskiej niezwykle przychylniej Polsce, co było wtedy rzadkością w Niemczech. On też napisał piękną monografię o Reinbernie, pierwszym biskupie w Kołobrzegu. Po jego śmierci godność tę otrzymał ks. Günter Berghaus z diecezji Essen, dyrektor tamtejszego „Caritasu”, dzięki któremu diecezja otrzymała wielką pomoc w okresie stanu wojennego i w czasie budowy seminarium.” – wspomina bp I. Jeż⁴⁷.

Dnia 25 września 1979 r. erygowano kołobrzeską Kapitułę Kolegiacką. Dnia 31 maja 1979 r. powołany został Sąd Biskupi z oficjałem ks. prałatem Józefem Jarnickim na czele. Od stycznia 1973 r. zaczęły się ukazywać „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” – urzędowy organ Kurii Biskupiej.

Dobre funkcjonowanie lokalnego Kościoła wymagało biskupów sufraganów. 25 maja 1974 r. w koszalińskiej katedrze odbywała się pierwsza w dziejach młodej diecezji konsekracja biskupa pomocniczego ks. kanonika Tadeusza Werno, dotychczasowego proboszcza parafii w Świdwinie. Dzień przed uroczystością, na którą przyjechał, by dokonać konsekracji, kard. S. Wyszyński, władze przekazały diecezji Dom Biskupi, który w okresie międzywojennym był mieszkaniem superintendenta ewangelickiego, a po wojnie służył Archiwum Państwowemu. Dziesięć lat później, 15 kwietnia 1984 r., w kołobrzeszkiej konkatedrze prymas Józef Glemp konsekrował drugiego biskupa pomocniczego – ks. dra Piotra Krupe, poprzednio rektora Wyższego

⁴⁵ Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeszka...*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁶ Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeszka...*, dz. cyt., 6-7; I. Jeż, *Diecezja = teren + ludzie. Rozmowa z biskupem seniorem...*, pierwszym biskupem diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej, rozm. M. Szypszak, „Gość Niedzielny” (dod. „Wierzę”) 13(1997), s. 14.

⁴⁷ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Kapituła*.

Seminarium Duchownego w Wilkowie. Obydwaj biskupi zostali mianowani przez ordynariusza wikariuszami generalnymi⁴⁸.

W swoich początkach diecezja obejmowała obszar 19 245 km, zamieszkały przez 871 900 ludności. W ramach 16 dekanatów istniało 139 parafii, 548 kościołów i 17 kaplic. Posługę duszpasterską pełniło 334 kapłanów, w tym 215 diecezjalnych i 119 zakonnych.

Klerycy przygotowywali się do kapłaństwa poza diecezją. Istotną rolę w funkcjonowaniu diecezji odgrywali kapłani zakonni. Wraz ze stopniowym zwiększaniem się liczby księży diecezjalnych zakony odstępowały dotychczas obsługiwane parafie duchowieństwu diecezjalnemu. Kościół lokalny wspomagali także kapłani z innych diecezji.

Warunki pracy duszpasterskiej były trudne. Na jednego kapłana przypadało około 3000 wiernych, gdy normalnie sprawne duszpasterstwo może funkcjonować przy 1000 wiernych. Migracje ludności i rozrost miast spowodowały konieczność budowy nowych obiektów sakralnych⁴⁹.

Bp Jeż charakteryzuje ówczesną sytuację: „Kościółów posiadaliśmy na tym terenie bardzo dużo – 548, przeważnie małych, wiejskich, które określane były jako „filialne”. Obsługa duszpasterska wiernych nastęrczała w związku z tym ogromne trudności, bo prawie każda parafia miała kilka takich kościołów. W niedzielę każdy ksiądz musiał, korzystając z przywilejów udzielanych przez Stolicę Świętą, odprawić kilka Mszy św., by w każdym z tych kościołów wierni mogli spełnić swój katolicki obowiązek. W niektórych kościołach wobec małej liczby księży (334) Msze św. odprawiane były co drugą niedzielę, a nawet i rzadziej. [...] W tej sytuacji przed biskupem stanęły dwa wielkie zadania: zwiększyć liczbę parafii i zwiększyć liczbę księży”⁵⁰.

Tworzenie nowych parafii od pierwszych lat utrudniały władze. W tej sprawie biskup ordynariusz powołał się na schematyzm ks. Edmunda Nowickiego z 1948 r., wykazujący wszystkie parafie istniejące na terenie administracji gorzowskiej przed reformacją. Gdy władze wojewódzkie nie zezwoliły na utworzenie parafii w Charzynie, Kuria Biskupia podjęła interwencję u władz centralnych. Bp senior wspomina: „To był argument, który razem z ks. Józefem Jarnickim wykorzystaliśmy odwołując się od decyzji Urzędu Wojewódzkiego. Powołaliśmy się na schematyzm administratora

⁴⁸ Por. I. Jeż, *Diecezja = teren...*; I. Jeż, *Być narzędziem Boga*, „Koszalińsko-Kołoobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 1(1992), s. 16-17; L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołoobrzeska...*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁹ Por. I. Jeż, *Skutki decyzji...*, art. cyt., s. 259; L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołoobrzeska...*, s. 8-9.

⁵⁰ I. Jeż, *Skutki decyzji...*, art. cyt., s. 259-260.

gorzowskiego ks. E. Nowickiego, z oznaczeniem wszystkich parafii katolickich, które tu istniały przed reformacją. Wzięliśmy cytaty z pomnika przed koszalińskim ratuszem: „Byliśmy – Jesteśmy – Będziemy”. W odwołaniu motywowaliśmy, że chcemy na terenie kościelnym udowodnić, że my byliśmy, a władze lokalne są przeciwne. Oczywiście to poskutkowało w Warszawie i wtedy zmieniono nam decyzję Urzędu Wojewódzkiego, co było wielką rzadkością. Pan Płóciennik, ówczesny dyrektor Wydziału ds. Wyznań, po cichu powiedział ks. Jarnickiemu: «Na tej podstawie możecie składać tyle wniosków, ile chcecie»⁵¹.

Jedną z najważniejszych spraw dla rozwoju diecezji stało się formowanie nowych kapłanów. Ordynariusz od początku swojej posługi starał się o zgodę władz na utworzenie seminarium – przez długi czas bezskutecznie. Bp. I. Jeż opisuje zaistniałą sytuację: „Seminarium było jedno – w Paradyżu. Zjawiskiem niezwykle ciekawym, jakie zaobserwowaliśmy we wszystkich trzech świeżo utworzonych diecezjach, był wyraźny wzrost powołań, tak że po trzech latach pojawił się problem pomieszczenia dla wszystkich zgłaszających się kandydatów. Na rozbudowę zabytkowego obiektu nie wyraziły zgody władze państwowe. [...] Pomocą do podjęcia ostatecznej decyzji o budowie własnego seminarium stał się – jedyny zresztą – spór, jaki zaistniał pomiędzy biskupem W. Plutą a jego dawniejszymi biskupami pomocniczymi właśnie o seminarium. Chodziło o remont, zresztą bardzo potrzebny. Każda z diecezji miała wnieść jedną trzecią kosztów i to dość wysokich. W związku z tym powstało pytanie: czyją własnością jest to seminarium od czasu podziału terenu? Jeżeli każda z diecezji jest właścicielem w jednej trzeciej, to nie ma problemu. Gorzów postawił sprawę inaczej: seminarium jest własnością diecezji gorzowskiej, bo leży na jej terenie – niezależnie od tego, że było dotychczas remontowane i utrzymywane przez cały dotychczasowy teren administracji apostolskiej w Gorzowie. Spór rozstrzygnął ks. prymas S. Wyszyński swoją decyzją – *melior est conditio possidentis*. Wtedy ks. bp J. Stroba i ks. bp I. Jeż podjęli decyzję: jeśli tyle pieniędzy mamy dać na remont seminarium w Paradyżu, to lepiej te pieniądze przeznaczyć na budowę własnego seminarium”⁵².

Wobec wzrostu liczby nowych powołań kapłańskich i przepelnienia seminarium paradyckiego diecezja koszalińsko-kołoobrzeska skierowała jeden rocznik do arcybiskupiego seminarium w Poznaniu, następny do Gniezna, a pojedynczych kleryków do Pelplina. Ostatni rok studiów, by diakonów silniej

⁵¹ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; I. Jeż, *Byliśmy – jesteśmy – będziemy*, rozm. P. Wieczorek, „Gość Niedzielny” (dod. „Wierzę”) 32(1994), s. 25; I. Jeż, *Być narzędziem...*, art. cyt., s. 16.

⁵² Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Diecezja koszalińsko-kołoobrzeska powstała...*

związać z macierzystym terenem, przeniesiono do Złocienca, a potem do Połczyna Zdroju.

Dnia 18 grudnia 1980 r., pod presją zmieniającej się sytuacji politycznej w Polsce, minister oświaty i wychowania odniósł się w końcu pozytywnie do kilkuletnich starań bpa I. Jeża – wyraził zgodę na otwarcie i prowadzenie Wyższego Seminarium Duchownego, erygowanego przez ordynariusza 25 marca 1981 r. Dnia 6 grudnia 1981 r. wydano pozwolenie na budowę. W wyniku wieloletniego uporu i wysiłku całej diecezji oraz pomocy zagranicznej, w Wilkowie koło Koszalina powstał najpierw budynek tymczasowy, a następnie gmach główny WSD. Pierwszym rektorem seminarium został mianowany ks. kanonik dr Piotr Krupa⁵³.

Dnia 7 marca 1987 r. bp I. Jeż zatwierdził Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej, teologiczną szkołę wyższą o charakterze studiów zaocznych dla osób świeckich i zakonnych. Pierwszym rektorem WIWR został ks. dr Jan Turkiel. W 1992 r. Instytut nawiązał współpracę z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu⁵⁴.

Dzięki przepisom prawnym z początku lat siedemdziesiątych została uregulowana na Ziemiach Zachodnich i Północnych kwestia własności świątyń i innych obiektów do tej pory tylko użytkowanych przez Kościół. Przepisy przewidywały także możliwość oddania dodatkowo obiektów Kościołowi koniecznie potrzebnych. Na tej podstawie przekazano diecezji blisko 20 kościołów znajdujących się w ruinie i przez diecezję dotychczas nie użytkowanych, gmach Kurii Biskupiej i Dom Biskupi⁵⁵.

Została wreszcie rozwiązana prestiżowa kwestia konkatedry kołobrzeskiej. Bp Jeż tak charakteryzuje „boje” o konkatedrę: „Tylko prezbiterium było pierwotnie nasze. Wobec przypuszczenia, że Kościół będzie się o ten obiekt upominał, w połowie lat sześćdziesiątych przyszło oficjalne pismo, że wieża i nawy są własnością państwa, które zachowa konkatedrę jako trwałą ruinę, albo przystąpi do jakiejś odbudowy. [...] Po częściowym remoncie postanowiono wprowadzić tam Muzeum Oręża Polskiego. Myśmy oczywiście cały czas protestowali, wnosząc o oddanie naw kolegiaty na użytek Kościoła. Muzeum ulokowano w wieży, plany przewidywały jego rozszerzenie także na nawy. [...] Gdy powstała diecezja napisałem do premiera Piotra Jaroszewicza pismo stwierdzające, że tego typu muzeum jest potrzebne, ale czemu ma się

⁵³ Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Diecezja koszalińsko-kołobrzeska powstała...*; por. I. Jeż, *20 lat diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, w: I. Jeż, *1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000, s. 270-271; L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁴ Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, s. 10.

⁵⁵ Por. I. Jeż, *20 lat diecezji...*, art. cyt., s. 275.

mieścić w kościele. Zwróciłem uwagę na kłopoty związane z faktem, że będzie dwóch właścicieli w jednym obiekcie. Premier skorzystał z przepisów ustawy z 1971 r. dających możliwość przekazywania Kościołowi także obiektów nie znajdujących się w jego użytkowaniu. Dzięki temu odzyskaliśmy całość katedry, razem z wieżą”⁵⁶.

Dnia 24 maja 1974 r. kolegiata została przekazana Kościołowi. Na mocy porozumienia stron wieża jeszcze przez dwa lata była użytkowana na cele muzealne. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych, pod kierunkiem ks. proboszcza Józefa Słomskiego, rozpoczęto odbudowę konkatedry⁵⁷. Bp Jeż opowiedział się za likwidacją lektorium, oddzielającego prezbiterium od reszty kościoła, które symbolizowałoby oddzielenie kleru od wiernych. Wobec oporu konserwatora zabytków ordynariusz użył skutecznych argumentów „z epoki”. Zwrócił uwagę, że w „społeczeństwie bezklasowym” nie można tworzyć podziałów na „kler i plebs”⁵⁸. Dnia 21 października 1984 r., pod przewodnictwem prymasa Józefa Glempa, dokonano konsekracji konkatedry, a 10 czerwca 1986 r. została ona podniesiona przez papieża Jana Pawła II do godności bazyliki mniejszej⁵⁹.

Do 1980 r. władze hamowały rozwój budownictwa sakralnego. Łatwiej można było uzyskać zgodę na rozbudowę już istniejącego kościoła. Bp I. Jeż corocznie, z okazji liturgicznego wspomnienia św. Jadwigi Śląskiej (16 października), kierował do wiernych listy pasterskie, w których przedstawiał stan starań o budowę nowych obiektów. Pierwsze pozwolenie na budowę kościoła, pw. bł. Maksymiliana M. Kolbego w Słupsku, określało wymogi architektoniczne – bryła miała urozmaicić tło „blokowisk”. Tego typu założenia znacznie podnosiły koszty inwestycji.

Przełomem w sferze budownictwa sakralnego stał się rok 1980 i powstanie „Solidarności”. W roku następnym diecezja uzyskała 69 pozwoleń na budowę, rozbudowę, remont, zakup obiektów sakralnych – kościołów, kaplic, plebanii, zakrystii, salek katechetycznych. Kościoły były budowane przede wszystkim ze składek wiernych. Dla realizowania wielkiego zadania budowy nie tylko seminarium, ale i innych obiektów kościelnych potrzebna była jednak pomoc. Diecezja otrzymywała ją z zagranicy od archidiecezji Paderborn, diecezji Essen, Kirche in Not – organizacji w Niemczech

⁵⁶ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

⁵⁷ Por. R. Dziemba, *Kołobrzeska bazylika – esencja sztuki i kultury pomorskiej*, „Rocznik Koszaliński” 31(2003), s. 310-311.

⁵⁸ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

⁵⁹ Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 10.

zajmującej się pomocą katolikom na Wschodzie (obecnie Renovabis) oraz Europeischer Hilfsfonds w Austrii⁶⁰.

„Można powiedzieć, że przez 20 lat istnienia diecezji ok. 120 obiektów sakralnych zostało zbudowanych lub podniesionych z ruin. Bywały to obiekty małe, niejednokrotnie nie całkiem zniszczone przez wojnę, ale były też obiekty olbrzymie, jak np. konkatedra w Kołobrzegu czy duże kościoły budowane od fundamentów, jak np. kościół pw. Ducha Świętego czy św. Wojciecha w Koszalinie, albo św. Maksymiliana Kolbego w Słupsku, czy św. Rozalii w Szczecinku – nie wspominając centrów duszpasterskich powstających przy tych kościołach. Ten olbrzymi wysiłek budowlany, obok wzrostu powołań kapłańskich, był chyba najwyraźniejszym dowodem ożywienia życia religijnego, do którego przyczyniło się powstanie nowej diecezji” – pisze I. Jeż⁶¹.

W dniach 7-9 marca 1975 r., na terenie diecezji – w Koszalinie, Kołobrzegu, Słupsku i Lęborku przebywał abp Luigi Poggi, nuncjusz apostolski do specjalnych poruczeń. Celem wizyty było zaznajomienie się z warunkami nowo powstałej diecezji, jej problemami oraz poinformowanie biskupów i wiernych o stanie rozmów z władzami PRL na temat Kościoła w Polsce.

Czynnikiem integrującym lokalną społeczność stały się obchody związane z macierzystą metropolią i rocznicami powstania diecezji. Dnia 17 sierpnia 1975 r. w kołobrzesckiej konkatedrze odbyły się uroczystości 975-lecia utworzenia metropolii gnieźnieńskiej i biskupstwa w Kołobrzegu. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył kard. Stefan Wyszyński. W liście pasterskim przed tą uroczystością bp I. Jeż po raz pierwszy poprosił wiernych o ofiarę pieniężną na odbudowę kołobrzesckiej konkatedry, budowę pierwszego nowego kościoła w diecezji pw. bł. Maksymiliana Kolbego w Słupsku, rozbudowę kościoła w Kępicach i remonty innych świątyń.

W czasie kulminacji obchodów pięciolecia diecezji, 26 czerwca 1977 r. w Słupsku, kard. S. Wyszyński poświęcił plac i kamień pod budowę kościoła pw. bł. Maksymiliana M. Kolbego. Z okazji dziesięciolecia diecezji, 25 czerwca 1982 r., w rezydencji biskupiej w Koszalinie odbyło się posiedzenie Rady Głównej Episkopatu Polski. Dnia 26 czerwca 1982 r. prymas Józef Glemp poświęcił teren budowy Wyższego Seminarium Duchownego. Dnia 27 czerwca 1982 r. w Słupsku, na placu przed kościołem pw. bł. Maksymiliana M. Kolbego, zebrało się około 50 tys. wiernych z całej diecezji. Mszy św.

⁶⁰ Por. tamże, s. 10.

⁶¹ I. Jeż, *20 lat diecezji...*, art. cyt., s. 275-276.

koncelebrowanej przewodniczył kard. Franciszek Macharski, a homilię wygłosił kard. Józef Glemp⁶².

Okres budowania podstaw diecezji zamknął trwający od 10 maja 1986 r. do 9 grudnia 1989 r. I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej, uwieńczony zatwierdzeniem przez biskupa ordynariusza statutów regulujących całość życia diecezjalnego⁶³.

Ważną rolę w życiu religijnym diecezji i budowaniu poczucia wspólnoty lokalnego społeczeństwa pełnił kult maryjny. Uroczyste obchody 600-lecia obecności obrazu jasnogórskiego na polskiej ziemi miały swój akcent diecezjalny. Najpierw w dniach 25-30 listopada 1982 r., w parafiach w Złotowie, Szczecinku, Słupsku, Koszalinie, Kołobrzegu, Białogardzie, Wałczu, Skrzatuszu, a następnie od 14 do 21 lipca 1983 r. w miejscowościach pasa nadmorskiego – w Lęborku, Łebie, Słupsku, Ustce, Darłowie, Koszalinie i Kołobrzegu. Wędrująca po kraju kopia cudownego obrazu z Jasnej Góry odwiedziła wszystkie parafie w diecezji w latach 1989–1990⁶⁴.

Ośrodkami kultu stały się sanktuaria maryjne. Figurka Matki Bożej Bolesnej w Skrzatuszu już od 1575 r. była celem pielgrzymek. Dwa lata po powstaniu diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej, 15 sierpnia 1974 r., został wznowiony ruch pielgrzymkowy do skrzatuskiego sanktuarium. W roku 1981, decyzją bpa I. Jeża, odpust diecezjalny w sanktuarium został przeniesiony na dzień 15 września lub pierwszą niedzielę po tej dacie. Od tego czasu biskup ordynariusz zapraszał co roku wiernych do udziału w pielgrzymkach do sanktuarium⁶⁵.

Długo trwały starania ordynariusza o przywrócenie kultu maryjnego, sięgającego okresu przed reformacją, na Górze Chełmskiej koło Koszalina. Zabiegi czyniono już w czasie istnienia administracji gorzowskiej. Najpierw sprawę blokował fakt, że Góra była obiektem wojskowym. Potem, 6 czerwca 1986 r., szczyt Góry Chełmskiej został wpisany do rejestru zabytków, a Miejska Rada Narodowa w Koszalinie uchwaliła program lokujący tu ośrodek rekreacyjno-sportowy. Po zmianach ustrojowych, 5 lutego 1990 r., bp I. Jeż ponowił wniosek w sprawie odzyskania części Góry – starania zakończyły się powodzeniem⁶⁶.

„Wtedy pierwszą prośbę skierowałem do ojców paulinów, żeby stworzyć taką Częstochowę Północy. Ale generał odpowiedział mi, że nie ma

⁶² Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka...*, dz. cyt., s. 7-8.

⁶³ Por. tamże, s. 11.

⁶⁴ Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka...*, dz. cyt., s. 7-8.

⁶⁵ Por. tamże, s. 11.

⁶⁶ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka...*, dz. cyt., s. 11.

wystarczającej liczby ojców, więc nie może tego przyjąć” – mówi bp. Jeż. Wówczas ordynariusz postanowił sprawę sanktuarium powierzyć ruchowi szensztackiemu. W obozie koncentracyjnym w Dachau zetknął się z twórcą tego ruchu – o. Józefem Kentenichem. W połowie lat siedemdziesiątych prymas S. Wyszyński mianował bpa Jeża protektorem ruchu szensztackiego w Polsce⁶⁷.

„Jako protektor poleciłem siostrze prowincjalnej Miriam Czcihorskiej zbudowanie kaplicy na Górze Chełmskiej. Było to związane także z zaproszeniem Ojca Świętego do Koszalina. Siostry wywiązały się z tego zadania bardzo dobrze” – relacjonuje bp senior⁶⁸. Szczyt Góry Chełmskiej przejął Szensztacki Instytut Sióstr Maryi. W 1990 r. powstało tam sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej.

W tworzącym się i integrującym społeczeństwie na obszarze diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej własną specyfikę miały dwa środowiska – ludność autochtoniczna i grekokatolicy. Charakteryzując odrębność i mentalność autochtonów bp I. Jeż przekazuje: „Ludności autochtonicznej najwięcej było przy dawnej granicy polsko-niemieckiej, w rejonie Lęborka, Bytowa i Złotowa. Tam powstanie diecezji przyjęto z radością. Dawało to możliwość kontaktowania się z biskupem bliżej niż w Gorzowie, dlatego ten stosunek był bardzo pozytywny. Żałowaliśmy części diecezji dawnej prałatury pilskiej, która od nas odeszła w wyniku zmian w 1992 r., tak jak teraz w 2004 r. dekanat złotowski, który pod względem religijnym, związania ludności autochtonicznej z Kościołem był przez nas bardzo wysoko notowany. Ci autochtoni byli tak silni w swoich religijnych przekonaniach, że wpływali na nawracanie się tej części ludności, która napłynęła z zewnątrz. Zakrzewo z tradycją ks. Bolesława Domańskiego było przodującą parafią w całej diecezji”⁶⁹.

Na obszarze diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej znaleźli się Ukraińcy i Łemkowie – grekokatolicy wysiedleni w 1947 r. z terenów południowo-wschodniej Polski w ramach akcji „Wisła”. Na terytorium późniejszego województwa koszalińskiego zamieszkało 34 tys. przesiedleńców. Kościół grekokatolicki został we wszystkich krajach rządzonych przez komunistów formalnie zlikwidowany i kontynuował swoją misję w podziemiu. Pod tym względem wyjątkiem była Polska po 1956 r., gdzie obrządek bizantyńsko-ukraiński nie był uznawany, ale jednocześnie władze go tolerowały. Do 1989 r., gdy odzyskał pełnię praw, mógł funkcjonować dzięki pomocy Kościoła rzymskokatolickiego i możliwości korzystania z jego świątyń.

⁶⁷ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; Relacja bpa I. Jeża z 21 V 2004 r.; Zbiory bpa Ignacego Jeża: *Znajomy z Dachau*.

⁶⁸ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

⁶⁹ Tamże.

Złożony charakter miało, według biskupa seniora, ułożenie relacji z obrządkiem grekokatolickim: „Gdy ten obrządek za czasów komunistycznych był nie uznawany, to księża i wierni korzystali z naszych kościołów. Wyznaczono świątynie, w których mogli odprawiać Msze św. Jeśli przestrzegano generalnej zasady, że ksiądz na pierwszym miejscu ma stawiać przynależność kościelną, to konfliktów nie było. Gdy księża stawiali na pierwszym miejscu kwestię ukraińską, to wtedy dochodziło do konfliktów. Wszystkie tarcia miały podstawę narodowościową, a nie religijną. Czasem niektórzy księża w ogóle nie dopuszczali do głosu ukraińskich duchownych.

Ks Mitrat Dziubina z Przemyśla napisał w „Tygodniku Powszechnym” o jednej ze spraw. Ja mu odpowiedziałem, że był to jedyny przypadek, gdy ksiądz nie wpuścił do kościoła pogrzebu grekokatolickiego – wówczas odprawiono Mszę św. na ścianie świątyni, na zewnątrz. Tego jedynego zdarzenia nie należy uogólniać. Z naszej strony trafiali się księża wywodzący się z Kresów, którzy byli nie do ubłagania, jeśli chodzi o stosunek do kwestii ukraińsko-grekokatolickiej, ale były to wyjątkowe przypadki. My, wywodzący się ze Śląska, patrzyliśmy na to jak na element folkloru. Inne doświadczenia mieli duchowni, którzy przeszli wszystko to, co się działo na Wołyniu i w Małopolsce Wschodniej”⁷⁰.

W sytuacji tworzenia się i integracji nowego polskiego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich i Północnych, po największym przesiedleniu ludności w dziejach nowożytnej Europy, rola Kościoła i jego struktur organizacyjnych w diecezji (przy trudnych warunkach ustrojowych) była olbrzymia. Bp senior ocenia: „W mojej opinii rola diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w procesie integracji była ogromna. Przejęcie na własność przez Kościół świątyni i plebanii przekonało ludzi, że jeśli to wszystko jest własnością Kościoła to już się nic nie zmieni. Wtedy uwierzono, że te tereny są faktycznie polskie. Trzeba pamiętać, że ci ludzie, którzy tu przyjechali, ciągle myśleli o powrocie do Wilna i Lwowa, do stron ojczystych za Bugiem. Ale sytuacja była taka, że te nadzieje były coraz słabsze. Gdy Kościół dostał wszystko na własność, gdy powstała diecezja – to ludzi upewniło, że zaszły trwałe zmiany, że my tu już będziemy na stałe. Z tej perspektywy utworzenie diecezji utwierdziło wszystkich, że tu zostaną jak w swej nowej ojczyźnie”⁷¹.

Częścią systemu władzy w PRL był faktyczny monopol w sterowaniu środkami masowego przekazu. W tej sytuacji Kościół mógł jedynie ograniczać wpływy i skuteczność oficjalnej propagandy. Od 1973 r. bp Ignacy Jeż był członkiem i przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Środków

⁷⁰ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; Relacja bpa I. Jeża z 21 maja 2004 r.

⁷¹ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

Społecznego Przekazu, poza tym był członkiem Komisji EP ds. Duszpasterstwa Ogólnego.

„W Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu moja działalność ograniczała się do bardzo skromnych spraw, bo nie było ani telewizji, ani radia w rękach katolickich. Nie istniały katolickie dzienniki poza związanym ze Stowarzyszeniem PAX «Słowem Powszechnym». W czasach rządów Władysława Gomułki niektóre dawne tytuły prasowe powróciły, ale nie w znaczeniu środków masowego przekazu, jakie dziś działają swobodnie. W dziedzinie telewizji sugerowaliśmy wiernym selekcję programów. Do diecezji przekazywaliśmy zalecenia, by rodzice wybierali, co dzieci mogą oglądać. Więcej nie dało się zrobić. Protesty kierowaliśmy wszędzie, gdzie to było możliwe i do wszystkich możliwych władz. Stolica Apostolska ogłosiła Dzień Środków Społecznego Przekazu. Myśmy go przenieśli z miesiąca maja na третią niedzielę września. W ten dzień w diecezjach wygłaszano kazania, wystosowywano apele. Ogólnie w tej sferze nie można było więcej zrobić, bo i książki nie można było wydać, ani czasopism tyłu, co teraz” – charakteryzuje ówczesne warunki biskup senior⁷².

Od końca II wojny światowej bp Ignacy brał udział w przedsięwzięciach środowiska skupiającego księży, byłych więźniów obozu w Dachau. W ostatnich dniach pobytu w obozie, gdy zbliżały się już wojska amerykańskie, wobec wieści o masakrach więźniów dokonywanych przez Niemców w innych obozach, na apel księży diecezji włocławskiej, w święto Opieki św. Józefa, polscy księży w Dachau złożyli ślub św. Józefowi, że gdy ich wyprowadzi szczęśliwie, to będą pielgrzymowali do cudownego obrazu Świętej Rodziny w Kaliszu.

„Niedziela 29 kwietnia 1945 r. była ostatnim dniem nowenny do św. Józefa podjętej przez polskich kapłanów w Dachau. W tym samym dniu po południu wyzwolili nas Amerykanie. Zgodnie ze złożonymi ślubami pierwsze spotkanie odbyło się w Kaliszu 29 kwietnia 1946 r., ale mnie jeszcze w kraju nie było, bo wróciłem do Polski w maju 1946 r. Księża, którzy w kraju pozostali, powołali Komitet Księży byłych Więźniów Obozów Koncentracyjnych, na czele którego stanął bp Bernard Czapliński, a potem bp Kazimierz Majdański. Od 1975 r., gdy bp K. Majdański zajął się Instytutem Studiów nad rodziną w Łomiankach, ja przewodniczę Komitetowi. Co roku, 29 kwietnia, zbieramy się a bazylice św. Józefa w Kaliszu, by dziękować za cudowne ocalenie z obozu. Raz na pięć lat, zwykle w okrągłe rocznice, odbywały się bardzo uroczyste zjazdy z udziałem prymasa Stefana Wyszyńskiego, ks. kard. Karola Wojtyły, wielu biskupów. Na początku do

⁷² Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; Relacja bpa I. Jeża z 21 maja 2004 r.

Kalisza przyjeżdżało 600–700 kapłanów. Teraz jest nas bardzo mało, w zeszłym 2003 roku było nas 12-u” – wspomina biskup senior⁷³.

Na funkcjonowanie diecezji wpływ wywierało otoczenie ustrojowe – mimo częściowej odwilży w relacjach z Kościołem, władze nie rezygnowały z realizacji własnej polityki. Bp. Jeż wspomina: „Bardzo trudno było stworzyć nową parafię. Istniały kłopoty z zatwierdzeniem proboszczów przez władze. Przed 1980 r. było dużo przypadków, że nie można było mianować proboszcza. W takiej sytuacji niektórzy księża mogli być tylko administratorami parafii. Były to częste przypadki w tym – i tak lepszym niż wcześniejsze lata – okresie lat siedemdziesiątych. W Koszalinie na przykład długo trwało zanim ks. Marian Błaszczuk został proboszczem parafii pw. św. Wojciecha, przedtem musiał być administratorem.

Nie respektowaliśmy żądań władz dotyczących usunięcia księży z probostw. Na zarzuty odpowiadaliśmy. Prosiłiśmy księdza, któremu stawiano zarzuty, by odpowiadał na piśmie, nam pozostawiając odpis. Wówczas, przy okazji corocznych spotkań z wojewodami w sprawie pozwoleń na budowę kościołów, załatwiałem te kwestie. Próbowałem wyjaśnić, że takich zarzutów nie możemy potwierdzić. Wskazywałem, że to tylko miejscowe konflikty, których nie trzeba załatwiać na tym poziomie. [...]

Były przypadki inwigilowania i próby zmuszania do współpracy księży przez organy bezpieczeństwa. Księża informowali o tym i prosili mnie o interwencje u wojewody. Ale pan wojewoda oczywiście się wszystkiego wyrzekał, zarzucał nam, że przesadzamy. Władze składały wobec nas protesty, gdy ksiądz przekroczył pewną granicę w ogłoszeniach parafialnych. W takim przypadku ks. infułat Józef Jarnicki szedł do dyrektora Wydziału ds. Wyznań i wyjaśniał⁷⁴.

6. Nowy czas dla państwa i Kościoła

Sierpień 1980 r. i powstanie NSZZ „Solidarność” przyniosły zmiany w sytuacji Kościoła. „Przed wszystkim zyskaliśmy dużo, gdy chodzi o pozwolenia na budowę kościołów. W Koszalinie udało się m.in. odblokować pozwolenie na budowę kościoła pw. św. Wojciecha, który jest patronem diecezji. Załatwiono sprawę kościoła pw. Ducha Świętego. Te i wiele innych pozwoleń na terenie diecezji udało się dopiero uzyskać w latach 1980–1981.

⁷³ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.

⁷⁴ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; Relacja bpa I. Jeża z 21 maja 2004 r.

Rozwiązano także kwestie związane z obsadą probostw, które do tej pory z powodu oporu władz miały tylko administratorów” – opisuje bp Jeż⁷⁵.

Bardzo dobrze układały się relacje między diecezją a strukturami „Solidarności”. Ordynariusz wyznaczył do kontaktów z zarządami poszczególnych regionów „Solidarności” wikariusza generalnego bpa sufragana Tadeusza Werno⁷⁶.

Bp senior charakteryzuje moment wprowadzenia stanu wojennego 13 grudnia 1981 r.: „Nie spodziewaliśmy się, że taką formę to przybierze. To było kompletne zaskoczenie. Dnia 13 grudnia przyszedł do mnie do rezydencji wojskowy z plakatem. Przedmiotem rozmowy była zaplanowana przez ks. J. Borzyszkowskiego Msza św. w katedrze, po której władze spodziewały się pochodu czy manifestacji. Zwrócono mi uwagę, że na to potrzebne jest wraz z wprowadzeniem stanu wojennego pozwolenie, które nie zostało wydane. [...] Myśmy przedkładali swoje wnioski i postulaty do władz. Wojewoda potem zapraszał, żeby powiadomić, które z tych wniosków zatwierdził, do których miał zastrzeżenia. Dopiero wtedy mogliśmy wejść w bezpośredni kontakt z władzami. Rozmowy były trudne. Wojewoda stawiał m.in. bp. Tadeuszowi Werno zarzut, że on z ambony wysuwa pretensje. Przekazywał ordynariuszowi swoje uwagi, ale z bp. T. Werno nie chciał się bezpośrednio spotkać”⁷⁷.

Stan wojenny przyniósł drastyczne wydarzenie w relacjach diecezja-władza, jakim było aresztowanie ks. Bolesława Jewulskiego z Połczyna Zdroju, za wybudowanie bez zezwolenia kościoła pw. św. Józefa. Ordynariusz interweniował w tej sprawie, odwiedzał proboszcza w areszcie. Po trzech miesiącach ks. B. Jewulski został zwolniony. Po wprowadzeniu stanu wojennego przesłuchiwany był proboszcz parafii katedralnej w Koszalinie ks. kanonik Jan Borzyszkowski. Władze żądały usunięcia go z probostwa, uzasadniając to tym, że „katedra stała się miejscem spotkań zakonspirowanego antysocjalistycznego podziemia politycznego”⁷⁸.

W granicach diecezji zostały zlokalizowane trzy obozy odosobnienia: w Jaworzu koło Kalisza Pomorskiego, w Darłównu i w Wierzchowie Pomorskim. Ponieważ internowani prosili o księdza bez munduru, to przez dłuższy czas ordynariusz w każdą niedzielę składał wizyty duszpasterskie raz w Darłównu, raz w Jaworzu. Większość internowanych w ośrodku odosobnienia przy Zakładzie Karnym w Wierzchowie Pomorskim stanowili

⁷⁵ Relacja bpa I. Jeża z 21 maja 2004 r.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Relacja bpa I. Jeża z 16 kwietnia 2004 r.; Relacja bpa I. Jeża z 21 V 2004 r.; por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 12.

działacze z regionu szczecińskiego, dlatego opiekę duszpasterską nad nimi sprawował bp sufragan diecezji szczecińsko-kamieńskiej Jan Gałecki⁷⁹.

Bp. I. Jeż wspomina pomoc udzielaną przez diecezję internowanym i ich rodzinom: „Był problem dojeżdżania do obozów dla internowanych, bo zasadniczo regulamin przewidywał, że duszpasterzami będą księża kapelani wojskowi. Ponieważ kapelan przyjechał w mundurze, to pan Tadeusz Mazowiecki i inni internowani zgłosili zastrzeżenie, że nie pójdą do spowiedzi do umundurowanego kapłana. Wtedy ja pojechałem. Nie zgłaszano sprzeciwów jeśli chodzi o moją tam obecność i odprawianie Mszy św. Ks. Czernuszewicz jako kapelan słuchał w tym czasie spowiedzi. Takie były te pierwsze miesiące stanu wojennego. Trudno było mówić o jakimś dialogu. Były polecenia wydawane od góry. Nie można było spodziewać się, że te nasze prośby będą załatwiane pozytywnie.

Stworzyliśmy Biskupi Komitet Pomocy Rodzinom internowanych. Główną rolę odgrywała w nim pani Gabriela Cwojdzńska, w okręgu słupskim mec. Anna Bogucka-Skowrońska i jedna z pań w okręgu szczecińskim. Co pewien czas organizowaliśmy spotkania w rezydencji biskupiej. Nie robiono nam z tego powodu specjalnych trudności, bo chodziło o akcję charytatywną pomocy dla tych rodzin, które straciły swojego głównego żywiciela przez zamknięcie w obozie internowanych. Udało nam się rozwinąć akcję pomocy materialnej i żywnościowej.

W ciężkim pod względem warunków życia okresie stanu wojennego diecezja organizowała pomoc dla wszystkich wiernych. Akcją kierował dyrektor charytatywny diecezji ks. Franciszek Pacholski, który w opinii bpa Jeża „zabłysnął talentami, gdy trzeba było przyjmować, magazynować i potem dzielić na wszystkie parafie tysiące ton nadchodzących darów, którymi Zachód Europy chciał pomóc tak ciężko doświadczonej powstałej sytuacji ludności naszego kraju”⁸¹.

Koniec lat osiemdziesiątych przyniósł zmiany polityczne i odzyskanie przez Polskę niepodległości. W lutym 1989 r. w salce parafii katedralnej odbyło się spotkanie lokalnych działaczy „Solidarności”. Wyrażono wolę współdziałania różnych grup i reaktywowania struktur związku. Miarą ideologicznego skostnienia miejscowych władarzy PRL w dobie właśnie rozpoczynających się obrad „okrągłego stołu” między władzą a opozycją był

⁷⁹ Relacja bpa I. Jeża z 21 V 2004 r.; por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 12.

⁸⁰ Relacja bpa I. Jeża z 21 maja 2004 r.

⁸¹ Kazanie księdza biskupa seniora Ignacego Jeża na pogrzebie śp. ks. kan. Franciszka Pacholskiego, Mielno 12.09.2002, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 7/9(2002), s. 72-73

fakt, że ówczesny wojewoda koszaliński Jacek Czayka, w związku ze spotkaniem na katedralnej plebanii, wystąpił do bpa I. Jeża o usunięcie ks. J. Borzyszkowskiego z probostwa⁸².

Upadek komunizmu i odzyskanie przez Polskę suwerenności w 1989 r. zmieniły warunki misji Kościoła. Żywiołowo rozwijające się życie społeczne wymagało konieczności upowszechnienia założeń katolickiej nauki społecznej. Społeczeństwo polskie, w systemie demokracji parlamentarnej, zostało objęte sporami ideowymi m.in. na temat obrony życia poczętego, modelu konstytucji, miejsca i roli Kościoła w nowej sytuacji społeczno-politycznej, kwestii konkordatu.

Okres transformacji ustrojowej przyniósł rozpad deficytowych państwowych gospodarstw rolnych i upadek przedsiębiorstw przemysłowych. Obszar diecezji zajął jedno z pierwszych miejsc w kraju w statystyce bezrobocia, które przybrało tu charakter trwały, strukturalny. Wiele rodzin, szczególnie na wsi i w małych miastach, znalazło się w trudnej sytuacji bytowej. W tych warunkach w diecezji podjęto zorganizowaną działalność charytatywną.

Dekretem bpa I. Jeża z 19 marca 1990 r. została powołana Caritas Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, posiadająca kościelną i cywilną osobowość prawną. Dnia 31 maja 1991 r. ordynariusz erygował Dom Samotnej Matki „Dar Życia” w obiekcie przekazanym przez Radę Miejską Koszalina. Po generalnym remoncie działalność służebną Dom rozpoczął 20 sierpnia 1991 r.

Z myślą o niesieniu pomocy najbardziej potrzebującym Caritas Diecezji przejęła ziemię po pegeerach, przysługującą Kościołowi na mocy ustawy z 11 listopada 1991 r. – po 15 ha poszczególnym parafiom i po 50 ha innym instytucjom kościelnym. Na gruntach tych powstało później Gospodarstwo Rolne „Carol” we Wrzosowie i Mierzynie⁸³.

Zmiany ustrojowe umożliwiły rozwój katolickim środkom społecznego przekazu i szkolnictwu. Powstały liczne pisma o charakterze parafialnym. Dnia 15 kwietnia 1990 r. ukazał się pierwszy numer diecezjalnego dwutygodnika „Wierzę”. Dnia 3 września 1990 r. w parafii pw. Ducha Świętego, kierowanej przez ks. proboszcza Kazimierza Bednarskiego, otwarto Katolicką Szkołę Podstawową – pierwszą powołaną w Polsce po 1989 r. Szkoła koszalińska została później poszerzona o gimnazjum i liceum. Katolickie szkoły powstały także w innych miejscowościach diecezji⁸⁴.

⁸² Por. L. Laskowski, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska...*, dz. cyt., s. 12-13.

⁸³ Por. tamże, s. 15 – 16.

⁸⁴ Por. tamże, s. 16.

W 1991 r. diecezja koszalińsko-kołobrzeska stała się pierwszym etapem IV pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny, której towarzyszyła myśl przewodnia zaczerpnięta z 1 Listu św. Pawła do Tesaloniczan: „Bogu dziękujecie. Ducha nie gaście”.

Dnia 1 czerwca 1991 r. na lotnisku w Zegrzu Pomorskim Jana Pawła II powitali: prezydent RP Lech Wałęsa, prymas Polski kard. Józef Glemp, nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk i bp ordynariusz Ignacy Jeż. Z lotniska Ojciec Święty udał się do Wyższego Seminarium Duchownego. Następnie papież przejechał odświętnie udekorowanymi ulicami Koszalina do sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej. Wokół kaplicy zgromadziły się przybyłe z całego kraju siostry szensztackie oraz świeccy wspierający ten ruch. Po krótkiej modlitwie w otoczeniu kardynałów, biskupów oraz generała ruchu szensztackiego, na prośbę bpa I. Jeża, papież dokonał poświęcenia nowo wybudowanego sanktuarium.

Z Góry Chełmskiej Jan Paweł II odjechał na plac przed kościołem pw. Ducha Świętego, gdzie odprawił Mszę św. dla ponad 100 tys. ludzi – było to największe spotkanie wiernych w historii diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

W powitaniu skierowanym do Ojca Świętego bp ordynariusz Ignacy Jeż wskazał na osiągnięcia diecezji: „Dzięki posiadanym świątyniom, dzięki duchowieństwu, którego ilościowo mamy ciągle jeszcze za mało – na jednego kapłana przypada prawie 3 000 wiernych – dokonał Kościół wspaniałego zakorzenienia ludzi, którzy tu przyszli. [...] A cóż mówić o stu nowych parafiach, które w międzyczasie powstały, o zbudowanych nowych kościołach, plebaniach i domach parafialnych. Trzeba było do tego ludzi odważnych i mocnych. Jest ta diecezja już wspólnotą w pełnym tego słowa znaczeniu, w czym pomagała również jej przeszłość streszczona jednym słowem: Kołobrzeg”.

W swojej homilii Jan Paweł II mówił: „Stąd znad Bałtyku, proszę Was, wszyscy moi Rodacy, Synowie i Córki wspólnej Ojczyzny, abyście nie pozwolili rozbić tego naczynia, które zawiera Bożą Prawdę i Boże Prawo, proszę, abyście nie pozwolili go zniszczyć. Abyście sklejali je z powrotem, jeśli popękało. Abyście nigdy nie zapominali: „Jam jest Pan, Bóg twój...” [...] Oto Dekalog: dziesięć słów. Od tych dziesięciu prostych słów zależy przyszłość człowieka i społeczeństw. Przyszłość narodu, państwa, Europy, świata”⁸⁵.

Pierwszy dzień pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny zakończyło, odprawione przezeń późnym wieczorem w koszalińskiej katedrze i transmitowane na cały świat przez Radio Watykańskie, nabożeństwo różańcowe. Uczestniczyła w nim wielotysięczna rzesza wiernych

⁸⁵ K. Bastowska, L. Laskowski, K. Zadarko, *Bogu dziękujecie... 25 lat diecezji koszalińsko – kołobrzeskiej 1972 – 1997*, Koszalin-Warszawa 1997, s. 37 – 42.

zgrupowanych wokół katedry, na placu przed koszalińskim ratuszem oraz na sąsiednich ulicach.

Dnia 2 czerwca 1991 r. Papież spotkał się na lotnisku w Zegrzu Pomorskim z żołnierzami Wojska Polskiego. Mszę św. przed spotkaniem koncelebrowali kapelani WP, przewodniczył biskup polowy Sławoj Leszek Głódź. Było to wyjątkowe i pierwsze tego typu spotkanie Ojca Świętego z wojskiem w wolnej Polsce⁸⁶.

Wizyta papieska ukoronowała okres kierowania diecezją przez bpa Ignacego Jeża. Dnia 1 lutego 1992 r. w Kurii Biskupiej w Koszalinie został odczytany list nuncjusza apostolskiego abpa Józefa Kowalczyka z dnia 29 stycznia 1992 r. o przyjęciu przez Jana Pawła II rezygnacji ordynariusza. Jego następcą został ustanowiony, wywodzący się także z diecezji katowickiej, bp Czesław Domin⁸⁷.

Biskup Ignacy Jeż kierował diecezją w najtrudniejszym okresie. Wraz ze współpracownikami stworzył jej struktury w trudnych warunkach politycznych i wprowadził lokalny Kościół w epokę III Rzeczypospolitej. Obok wymiaru duszpasterskiego, Kościół i diecezja stały się jednym z fundamentalnych czynników integracji tworzącego się polskiego społeczeństwa Pomorza Środkowego i pozostały nim mimo przeprowadzanych zmian administracyjnych. Okres od 1992 r. był nadal dla biskupa seniora czasem pracy na rzecz diecezji, wspierania posługi kolejnych ordynariuszy – Czesława Domina i Mariana Gołębiewskiego, działalności na rzecz lokalnego społeczeństwa.

CONTENTS

Bishop Kazimierz Nycz: Introduction

ARTICLES

PHILOSOPHY

Rev. Edward Sienkiewicz: *Gabriel Marcel's Metaphysics of Hope*

BIBLE STUDIES

Rev. Janusz Lemański: *Sin is born in man's heart (Book of Genesis 4, 1-16)*

Rev. Jan Turkiel: *Extermination in the Hebrew Bible*

FUNDAMENTAL AND DOGMATIC THEOLOGY

Rev. Janusz Bujak: *Communion of local Churches and collegiality of episcopate in the documents of the dialogue between the Catholic and Orthodox churches*

Rev. Władysław Nowicki: *Theology of sainthood and types of sainthood in the Russian Orthodox church*

Rev. Wojciech Wójtowicz: *Prospects of faith development in the modern world according to cardinal Joseph Ratzinger*

MORAL THEOLOGY

Rev. Mariusz Kołaciński: *An integrating function of Christian morality in social life in the perspective of teaching on conscience*

PEDAGOGICS I KATECHETYKA

Rev. Zygmunt Czaja: *Ideal of a catechist according to young people from third forms from Junior High School No. 4 in Słupsk*

Rev. Dariusz Kurzydło: *On religious formation of adults*

RELIGION AND PSYCHOLOGY

Rev. Zdzisław Kroplewski: *Problem of rationality of religion*

CANONICAL LAW

Rev. Kazimierz Dullak: *Bishop's Court in Koszalin*

⁸⁶ Por. tamże, s. 44 – 47.

⁸⁷ Por. K. R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy...*, dz. cyt., s. 264 – 265.

REVIEWS

Rev. Ireneusz Blank: Henryk Sławiński, „*Today the Word of Scripture has been fulfilled*”. *Sermon in a Sunday gathering of faithful*, Włocławek 2002.

Rev. Janusz Bujak: J.R. Quinn, *Per una riforma del papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani (for reform of primacy. An obliging call for the unity of Christians)*, Brescia 2000.

Rev. Zygmunt Czaja: Marian Nowak, Tomasz Ożóg, Alina Rynio, *Care for an integral education*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

Rev. Mariusz Kołaciński: Andreas Laun, *Modern issues of moral theology. Fundamental moral theology, freedom of conscience, disputes in the Church*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.

Rev. Janusz Lemański: Andrzej Mozgol, *Theology of the Ark of the Covenant in the psalms and the prophets' tradition (Ps 132; Jr 14-18; 2 Mch 2,1-8)*, Studies and materials of the Theological Department of the Silesian University in Katowice 9., Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003.

Rev. Edward Sienkiewicz: Bonawentura Smolka, *Birth and development of personalism*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002.

Tomasz Węclawski, *Tell the truth*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

BIOGRAPHY

Leszek Laskowski: *Witness of history*

Table of contents

Cz