

WROCLAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ROK IV • 1996 • NR 1

PAPIESKI FAKULTET TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Ignacy Dec (przewodniczący), ks. Adam Bałabuch,
ks. Andrzej Siemieniewski, ks. Jerzy Witczak

ISSN 1231-1731

PAPIESKI FAKULTET TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 22-99-70

Skład i łamanie tekstu: Redakcja
Druk: Oficyna Wydawnicza „Signum”, Oleśnica, ul. Przyjaźni 14

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk naszych Abonentów i Czytelników kolejny numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Redakcja czasopisma pozostaje wierna wstępnym założeniom. Stąd też niniejszy numer zachowuje zasadniczo strukturę poprzednich.

Na pierwszym planie zamieszczamy teksty czterech wykładów, jakie zostały wygłoszone w Katedrze na Ostrowiu Tumskim we Wrocławiu w czasie promocji Katechizmu Kościoła Katolickiego w Archidiecezji Wrocławskiej (26-30.03.1995). Prezentacji Katechizmu dokonali pracownicy naukowo-dydaktyczni PFT we Wrocławiu. Jest to skromny ślad refleksji wrocławskiego środowiska teologicznego nad tym historycznym dokumentem Kościoła.

W dziale „Rozprawy i artykuły” znajdują się prace młodszych pracowników nauki, doktorów Fakultetu, którzy dopiero wystartowali albo też są już zaawansowani w drodze do habilitacji. Problematyka poszczególnych artykułów wskazuje na główne zainteresowania i kierunki badawcze ich autorów.

W następnym sektorze zamieszczamy trzy sprawozdania z odbytych w ostatnim czasie sympozjów, w których brali udział przedstawiciele naszego Fakultetu, oraz kilka recenzji niedawno opublikowanych książek.

Dział trzeci – jak zawsze – dedykujemy głównie Duszpasterzom. Redakcja spodziewa się, że niektóre myśli w nim zawarte i tym razem okażą się pomocne w przygotowywaniu homilii niedzielnych i świątecznych.

W ostatniej części, oprócz diariusza wydarzeń w roku akademickim 1995/96, zamieszczamy słowo wstępne i laudację wygłoszoną przez ks. rektora PFT w czasie uroczystości nadania J. Em. księdzu kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi, arcybiskupowi metropolii wrocławskiej, wielkiemu kanclerzowi PFT we Wrocławiu, pierwszego po drugiej wojnie

światowej doktoratu honoris causa Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Uroczystość ta odbyła się z udziałem wielu znakomitych gości zarówno ze świata nauki, jak i z grona hierarchów Kościoła. Należy tylko ubolewać, że skromne ramy naszego czasopisma nie pozwoliły zamieścić wszystkich wygłoszonych w tym dniu tekstów, a wszystkie one zasługują na utrwalenie. Wyrażamy nadzieję, że niektóre z nich będą mogły ukazać się jeszcze w „Biuletynie PFT we Wrocławiu”.

Przekazując ten numer w ręce naszych Przyjaciół, Dobrodziejów i Sponsorów, redakcja wyraża nadzieję, że spotka się on z życzliwym przyjęciem z Ich strony i przyniesie wszystkim, do których dotrze, choć trochę pożytku duchowego.

Wrocław, 13 czerwca 1996 r., we wspomnienie św. Antoniego z Padwy

BP JAN TYRAWA

PROBLEM BOGA W KATECHIZMIE¹

1. UWAGI WSTĘPNE

Konstytucję Apostolską *Fidei Depositum* ogłoszoną z okazji publikacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* Jan Paweł II rozpoczyna słowami: „Pan zlecił swemu Kościołowi misję strzeżenia depozytu wiary, którą wypełnia on

* W dniach 26 – 30 marca 1995 r. odbyła się promocja *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w archidiecezji wrocławskiej. W ciągu czterech kolejnych dni wygłoszono w katedrze wrocławskiej 4 prelekcje poświęcone poszczególnym częściom *Katechizmu*. Ukazanie się *Katechizmu* jest doniosłym wydarzeniem w życiu Kościoła. Dlatego też redakcja „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” postanowiła zamieścić w niniejszym numerze poszerzone teksty wygłoszonych prelekcji.

¹ Dysponujemy już następującymi wprowadzeniami do *Katechizmu*: B. D u r o u x OP, *Wiara przekazana, celebrowana i przeżywana według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Znaki czasu”, (1993)29/30, s. 41-57; R. O t o w i c z TJ, *Nowa encyklika w świetle nowego katechizmu*, PP (1993)12, s. 376-391; B. C z ę s z, *Duch Święty – tajemnica i obecność*, „W drodze”, (1994)4, s. 22-30; M. J ę d r a s z e w s k i, *Dzieło Jezusa Chrystusa*, „W drodze”, (1994)3, s. 12-18; K. M e i s s n e r, *Sakramentologia*, „W drodze”, (1994)6, s. 36-48; abp H. M u s z y ń s k i, *Żydz i Kościół*, „W drodze”, (1994)10, s. 32-46; ks. M. N a p i e r a ł a, *O nowym katechizmie*, Poznań 1994; abp J. S t r o b a, *Księga na całe życie*, „W drodze”, (1994)1, s. 10-18; L. W c i ó r k a, *Drogi do Boga*, „W drodze”, (1994)1, s. 19-26; t e n ż e, *Dzieło stworzenia*, „W drodze”, (1994)2, s. 3-11; T. W ę c ł a w s k i, *Katecheza o Kościele*, „W drodze”, (1994)11, s. 57-62; t e n ż e, *Prawda w życiu człowieka*, „W drodze”, (1994)12, s. 27-33; W. W a w r o, *Prawda, którą trzeba żyć*, „W drodze”, (1994)9, s. 41-47; M. W o l n i e w i c z, *Kim jest Jezus Chrystus*, „W drodze”, (1994)2, s. 12-17; *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994; ks. M. C z a j k o w s k i, *Żydz i w nowym katechizmie*, PP (1995)10, s. 84-94; ks. S. C z e r w i k, *Liturgia w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, AK 124(1995) 57-80; ks. M. G r a c z y k, *Moralna część Katechizmu Kościoła Katolickiego*, AK 124(1995) 33-43; ks. A. H ö f e r, *Formuły wiary dla wierzących? O związku między wiedzą a życiem w wierze*, AK 124(1995) 81-93; *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995; ks. R. M u r a w s k i SDB, *Katechizm a katechizacja w Polsce*, AK 124(1995) 23-32; ks. A. L e w e k, *Ku integralnej koncepcji nowej*

w każdej epoce”². Nad tym zdaniem warto się zatrzymać, aby uświadomić sobie wagę opublikowanego Katechizmu, jak i swoistą cechę chrześcijaństwa. Uważa się bowiem, że tylko religie związane z objawieniem biblijnym, tzn. judaizm, chrześcijaństwo i islam, przywiązują istotną wagę do treści prawd, które głoszą. Natomiast religie niebiblijne pytania o prawdę nie stawiają w ogóle, albo pojawia się ono niejasno. Religia antyczna wymagała jedynie wypełnienia określonej liturgii, wiara i jej wewnętrzna treść była sprawą prywatną. „Dawna religia łatyńska, religia wieśniaków w Lacjum nie zawierała nic innego prócz poprawnego wypełnienia pewnych obrzędów, którym towarzyszyło dokładne powtarzanie pewnych formuł. Później, jak widzimy u Cyserona, kapłan Cotta mógł być uważany za nienagannego, chociaż otwarcie podawał w wątpliwość istnienie bogów. Wiara w bogów była jego sprawą osobistą, a wymagano od niego jedynie dobrego sprawowania obrzędów i właściwego wypowiedania formuł”³. Nie określona doktryna, wyznawana wiara są elementem odróżniającym jedną religię od drugiej, lecz określony sposób życia pod względem zwyczajów społecznych, doboru pożywienia, czystości rytualnej. Istotnym jest zatem przynależność do wspólnoty kultowej, przestrzeganie określonych tradycją zachowań i sposobu życia. Nie dziwi zatem łatwe akceptowanie równoczesnej przynależności do kilku wyznań naraz, np. w Japonii⁴. Chrześcijaństwo ukazuje się jako religia specyficzna z tego właśnie względu, że istotną wagę przywiązuje do treści wiary. Wiara katolicka dodatkowo określa instytucję (papież, kolegium biskupie, sobór), której zadaniem jest strzeżenie depozytu wiary, troska o czystość wiary i wiarygodny jej przekaz.

Bardzo ogólna próba wytłumaczenia różnic w traktowaniu wagi prawd wyznawanych pomiędzy religiami biblijnymi i niebiblijnymi pozwoli uchwycić kolejną charakterystyczną cechę chrześcijaństwa. Wydaje się, że u podstaw tych różnic tkwi gruntownie inna świadomość własnych początków. Zagadnienie to o. Jacek Salij wyjaśnia następująco: „Początkiem (w sensie *arche*) religii niebiblijnych są mity: wydarzenia, które miały miejsce w przeszłości

ewangelizacji, AK 124(1995) 3-16; P. R a c z k o, *Wykład wiary i sensu. Nowy Katechizm Kościoła Katolickiego*, „Arca”, (1995)3, s. 96-101; abp J. S t r o b a, *Geneza Katechizmu Kościoła Katolickiego*, AK 124(1995) 17-22; ks. T. S y c z e w s k i, *Sakrament małżeństwa w Nowym Katechizmie Rzymskim*, StTBł 13(1995) 135-156; ks. J. W r ó b e l S C J, *Katechizm Kościoła Katolickiego o poszanowaniu życia ludzkiego*, AK 124(1995) 44-56; ks. J. B a g r o w i c z, *Żydzi i judaizm w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Znak”, 48(1996)3, 68-84.

² KKK, s. 5.

³ L. B o u y e r, *Wprowadzenie do życia wewnętrznego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 10.

⁴ Por. J. S a l i j, *Rozwój dogmatów w Kościele katolickim*, „W drodze”, (1994)1, s. 47-48.

ponadhistorycznej, w takiej przeszłości, która nigdy nie była terażniejszością. Toteż ludzie odwołujący się do mitów i traktujący je z należną im powagą, nie szukają prawdy w nich samych, ale za ich pomocą. Tutaj leży przyczyna dużej elastyczności przekazu mitycznego: ponieważ mit jest przede wszystkim narzędziem, wolno, a nawet trzeba go modyfikować, ilekroć wydaje się, że pomoże to nam lepiej zrozumieć samych siebie i otaczającą nas rzeczywistość⁵. Inaczej rzecz ma się z chrześcijaństwem, które swój początek widzi w wydarzeniu historycznym. Wydarzenia te opisuje najpierw Stary Testament, dla którego centralnym jest wyprowadzenie narodu izraelskiego w niewoli egipskiej, dla Nowego Testamentu natomiast wydarzeniem centralnym jest spotkanie Dwunastu ze Zmartwychwstałym Jezusem. Wydarzeniom tym towarzyszył komentarz, przez co nabierały one znaczenia religijnego, można mówić zatem o swoistej *waloryzacji historii*⁶. Stąd Piłat nie znalazł się w *Credo* przypadkowo. Chrześcijaństwo nie jest w pierwszym rzędzie jeszcze jednym systemem filozoficznym, teologicznym czy etycznym. Wyrasta natomiast z wiary uczniów Jezusa, którzy spotkali zmartwychwstałego Jezusa i uwierzyli w Niego, czyli przyjęli jako swojego Pana, i na niej buduje się wiara Kościoła. Chrześcijaństwo zatem nie poszukuje prawdy przy pomocy mitu, lecz ją przekazuje, odczytując z Objawienia.

Tym samym natrafiamy na kolejne pojęcie, które wymaga pewnej reinterpretacji. Wolno chyba powiedzieć, że Katechizm Soboru Trydenckiego, a zwłaszcza katechizmy na nim budowane, które treść wiary chrześcijańskiej przekazywały w formie pytań i odpowiedzi, a zwłaszcza metoda scholastyczna w teologii, która wykład prawdy teologicznej rozpoczynała od sformułowania tezy i nadawała jej określoną kwalifikację teologiczną, przyczyniły się do tego, że Objawienie rozumiane jest jako przekaz prawdy, której człowiek nie jest zdolny poznać i zrozumieć swoim rozumem. Bóg objawiałby się zatem, czyli mówił do człowieka o tym, co dla niego i tak do końca nie będzie zrozumiałe. Bóg objawiałby się zatem, aby rozbudzać i zaspakajać intelektualne zainteresowania człowieka. Objawienie miałoby zatem wymiar intelektualny. Otóż takie rozumienie Objawienia jest nie do przyjęcia. Kiedy bowiem mówimy o objawieniu Boga, to mówimy przede wszystkim o Jego przyjściu do człowieka, o Jego wejściu w historię, aby przez tę obecność człowieka ratować. Najlepszym, jak się wydaje, słowem na określenie Objawienia, jest słowo „udzielanie się”, a ściślej „samoudzielanie się” Boga. To samoudzielanie się Boga miało miejsce w historii narodu izraelskiego, a najpełniej dokonało się poprzez wcielenie Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. I dlatego mówimy, że

⁵ Tamże, s. 48.

⁶ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. I, s. 247-248.

Objawienie to *facta et verba Dei*, wydarzenie historyczne i słowo prorockie, które to wydarzenie komentuje, czyli odsłania jego najgłębsze znaczenie, jego sens. Bóg objawia się człowiekowi nie po to, aby mu coś powiedzieć, lecz aby go zbawić. Zbawia go przez obecność, wezwania, pouczenia, a zwłaszcza przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

Z tego, co Bóg uczynił dla człowieka – w Starym Testamencie zawarcie Przymierza, w Nowym Testamencie Misterium Paschalne – już autorzy Nowego Testamentu tworzyli pierwsze formuły wiary chrześcijańskiej, które były przekazem prawd wiary i stanowiły jej depozyt. Na nich budowano wyznanie wiary jako treść kościelnego przekazu, który rozumiany był zawsze nie tylko jako nauka do dalszego przekazywania, lecz przede wszystkim jako zbawczoskuteczny do proklamowania i stąd jako coś żywego, co niesie i obdarowuje Bożym życiem. W proklamowanym słowie Bożym i w jego przyjęciu Bóg działa w sposób zbawczy⁷. Pierwszym miejscem tworzenia się wspomnianych formuł wyznania wiary była liturgia, zwłaszcza liturgia chrzcielna. Strzeżenie depozytu wiary, obok jej głoszenia główne zadanie Kościoła, wynika zatem nie tylko z chęci zachowania prawdy w wymiarze poznawczym. Jego ostatecznym tłem jest radykalizm chrześcijański, który głosi, że tylko w Chrystusie jest zbawienie. Ewangelia głoszona jest w świecie, który nie zna ateizmu we współczesnym tego słowa znaczeniu. Dla Ewangelii nie ma takiej sytuacji, w której człowiek mógłby prawdziwie powiedzieć, że nie ma Boga. Ewangelia zna tylko przeciwstawianie wiary w prawdziwego Boga wierze bóstw. Śledząc naukę Chrystusa pod tym względem można utworzyć długą listę bóstw, z którymi człowiek wiąże nadzieję swojego życia. Listę tę z pewnością mógłby zamknąć św. Paweł stwierdzeniem: „Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydzić” (Flp 3, 19). Ewangelia dlatego właśnie ma być głoszona, gdyż jest słowem Jezusa o prawdziwym Bogu jako Odkupicielu człowieka. Stojąc na straży depozytu wiary miano na myśli nie tylko wierność prawdzie, lecz zbawczą moc. Stąd też nie tylko nie można było jej fałszować, lecz także nie wolno było przestać jej głosić (por. 1 Kor 9, 16, a także 1, 7)⁸.

⁷ Por. W. B e i n e r t, *Offenbarung*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987, s. 403.

⁸ Jest charakterystyczne, że państwo rzymskie, tak tolerancyjne dla wszystkich religii pogańskich, z całą stanowczością zwalczało chrześcijaństwo. Państwo to poczuło się śmiertelnie zagrożone. To nie religijna cześć dla pogaństwa, lecz dostrzeżenie tego zagrożenia dla państwowości wywołało prześladowania. Por. Lord A c t o n, *Historia wolności*, Kraków 1995, s. 161.

Z tak rozumianym depozytem wiary wiąże się jego wymiar tajemnicy. Mówimy o tajemnicy wiary, która – wychodząc z intelektualistycznego rozumienia Objawienia – miałyby polegać na tym, że rozum ludzkie nie jest zdolny jej przeniknąć i do końca zrozumieć. Tymczasem przez tajemnicę, jak mówi o niej Pismo św., rozumiemy egzystencję i zbawcze działanie samego Boga, o ile występują one poprzez Objawienie w horyzoncie doświadczenia człowieka. Pismo św. mówi tutaj o *mystérion*. Św. Paweł będzie mówił zatem o „tajemnicy mądrości Bożej, mądrości ukrytej” (1 Kor 2, 7), która pierwotnie miała być objawiona uczniom Jezusa (Mk 4, 11; Kol 1, 26), a którą w ostateczności jest sam Chrystus; w Nim „Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały” (Kol 1, 27; 2, 2). Łacina kościelna to greckie słowo *mystérion* będzie tłumaczyć jako *mysterium*, którego znakiem, czyli uobecnieniem, jest *sacramentum*⁹. Tajemnica wiary chrześcijańskiej jest zatem tajemnicą Bożej miłości, tzn. tajemnicą Bożej obecności, który z miłości zaangażował się w zbawienie człowieka. To zaangażowanie teologia nazwie także łaską, gdyż jest wolnym czynem Boga w żaden sposób przez grzesznego człowieka niezasłużonym, w którym Bóg uprzedza wszelki czyn człowieka. Bóg jest najbardziej niepojęty w swojej miłosiernej miłości, w której posunął się aż po krzyż. Miłość ta przewyższa wszelką wiedzę (Ef 3, 19).

Kreśląc horyzont pojęć niezbędnych dla wprowadzenia do Katechizmu nie można także nie dotknąć prawdy o Trójcy Świętej. Prawda ta bowiem w pewnym sensie wydaje się być z jednej strony zapomniana. Na to zapomnienie z całą mocą zwrócił uwagę Karl Rahner, który stwierdzał jednoznacznie: „Wszystko to tymczasem nie może zmylić co do tego, że chrześcijanie przy całym swoim ortodoksyjnym wyznaniu wiary w Trójcę Świętą w swojej religijnej egzystencji bez mała są tylko «monoteistami»”. I dodaje następnie: „Zatem wolno zdobyć się na stwierdzenie, że gdyby trzeba było naukę o Trójcy Świętej usunąć jako fałszywą, to podczas tej procedury duża część literatury religijnej mogłaby pozostać niezmienną. Można podejrzewać, że dla katechizmu głowy i serca (w przeciwieństwie do katechizmu drukowanego) wyobrażenie chrześcijanina o Wcieleniu wcale nie musiałoby się zmienić, gdyby Trójca Święta w ogóle nie istniała”¹⁰. Zdaniem Rahnera to samo trzeba byłoby powiedzieć o rozumieniu modlitwy „Ojcze nasz”, Mszy św., nauce o zadośćuczynieniu i zbawieniu, łasce, sakramentach, eschatologii czy stworzeniu. Z drugiej strony wolno stwierdzić, że Bóg albo jest trójjedyny, albo w ogóle nie istnieje. Bodaj najkrótszym rozwinięciem tego stwierdzenia

⁹ Por. W. Beinert, *Geheimnis des Glaubens*, w: *Lexikon*, s. 170-171.

¹⁰ *MySal II*, s. 319-320.

mogłaby być odpowiedź na pytanie: Co zyskuje Bóg i człowiek zarazem, że Bóg jest trójjedyny? Bóg właśnie dlatego, że jest trójjedyny, może w ogóle być Bogiem. Gdyby Bóg był „jednojedyny”, „musiałby” pozostać niewolnikiem własnej transcendencji; to poprzez trójjedyność Bóg przekracza swoją transcendencję i dlatego może być równocześnie immanentnie w świecie, historii, człowieku. Poprzez swoją trójjedyność Bóg jest „większy” niż Jego transcendencja i dlatego „Ten, który jest ponad nami” może równocześnie być w Jezusie–Emmanuelu „Bogiem z nami”, więcej – w Duchu Świętym może być „Bogiem w nas”¹¹. Bóg, który pozostawałby niewolnikiem własnej transcendencji, byłby jedynie Bogiem dla siebie, o istnieniu którego nikt nie miałby prawa wiedzieć, nic poza Bogiem nie mogłoby istnieć.

Co natomiast człowiek zyskuje z tego, że Bóg jest trójjedyny? Odpowiedź jest bardzo prosta – wszystko: swoje istnienie i zbawienie. To właśnie dlatego, że Bóg jest trójjedyny, człowiek może Go spotkać w Jego immanencji, może doświadczać Go w otaczającej go rzeczywistości i w sobie samym. Może przyjąć Jego Objawienie, czyli Jego obecność zbawczą, może stawać się dzieckiem Bożym, czyli mieć coś z samego Boga; Jego nieśmiertelności i wiecznotrwałości, Jego chwały, gdyż „Bóg w nas” sprawia, że człowiek, przez zamieszkiwanie w nim Ducha Świętego, napełniony jest nową mocą, staje się nowym stworzeniem. Jedno też w tym miejscu wymaga szczególnego podkreślenia. Dopiero w perspektywie tajemnicy Trójcy Świętej można mówić o osobowym spotkaniu Boga i człowieka. Bóg spotyka człowieka nie jako bezosobowa moc, lecz jako osoba w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Spotkanie Boga i człowieka jest spotkaniem osób, pomiędzy którymi toczy się dialog. Tu tkwi specyficzny dla Starego Testamentu obraz Boga jako Boga Przymierza. Bóg czyni człowieka swoim partnerem i zaprasza go do współpracy. Także dopiero w tej perspektywie prawdziwie może być rozumiane pojęcie Boga jako Ojca.

Nie znaczy to, że refleksja nad Bogiem, który jest jeden i jedyny traci rację bytu. Będzie to przedmiotem dalszej refleksji. Celem tych rozważań było zakreślenie pewnego tła czy horyzontu dla Katechizmu. Zwrócenie uwagi i próba teologicznej interpretacji takich pojęć, jak: depozyt wiary, objawienie, tajemnica wiary, czy Trójca Święta, miały na celu podanie ogólnie ważnych pojęć, bez których sam Katechizm w całości byłby niezrozumiały.

¹¹ Por. S. Napiórkowski, *Trynitarne działanie zbawcze*, w: EK II, Lublin 1976, 955-959.

2. PROBLEM BOGA

Jedno z pierwszych zdań podejmujących problem Boga brzmi: „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajduje prawdę i szczęście, których nieustannie szuka”¹². Można powiedzieć, że tą jedną wypowiedzią Katechizm odzwierciedla skomplikowaną problematykę Boga całej nowożytnej ery. Problem ten można przedstawić w pytaniu: czy o Bogu można coś powiedzieć poza kontekstem człowieka, czy o człowieku można coś powiedzieć poza kontekstem Boga? Pierwsza, spontaniczna wypowiedź mogłaby w sposób oczywisty sugerować, że Bóg i człowiek mogą być rozpatrywani jako całkowicie odrębne, autonomiczne rzeczywistości. Ale już Biblia wydaje się kwestionować tę odrębność. Ona sama rozumie siebie jako orędzie zbawienia skierowane ku człowiekowi, misyjną działalność Kościoła św. Paweł określi jako „naucę (słowo) o tym zbawieniu” (Dz 13, 26)¹³. Pośrednio zatem kreśli się specyficzny obraz Boga. Bliższa egzegeza pozwala stwierdzić, że „w Piśmie św. nie znajdzie się żadnej wypowiedzi dotyczącej Boga w sobie samym”¹⁴. Bóg ukazywany jest zawsze w jakiejś relacji do człowieka. Jest to Bóg, który wybiera, powołuje, który każe się czuć człowiekowi jako obdarowanemu, który żąda miłości i posłuszeństwa. Zasadniczymi pojęciami określającymi Boga są: wierność, łaska, miłość. „Umiłowałem cię wieczną miłością, przeto tak długo darzyłem cię łaską” (Jr 31, 3). „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15)¹⁵.

Obraz Boga kreślony przez Jezusa Chrystusa jest jeszcze bardziej jednoznaczny. Przypowieści i sposób postępowania Jezusa: siada do wspólnego stołu z celnikami i jawnogrzesznicami, Ewangelie ukazują Go jako ciągle w drodze, każą czuć się człowiekowi jako ciągle poszukiwanemu przez Boga, o kogo Bóg się nieustannie troszczy, dla którego Bóg jest Ojcem. Treścią nauki o królestwie Bożym jest przepowiadanie mocy Bożej już działającej w świecie, która usuwa demoniczne siły, niesie przebaczenie i pokój. Pewnym podsumowaniem obrazu Boga w Nowym Testamencie może być przewyżczenie schematu „Pan – sługa” w relacji Bóg – człowiek. „Już was nie nazywam

¹² KKK 27.

¹³ Por. G. L a n g e m a y e r, *Anthropozentrik*, w: *Lexikon*, s. 17.

¹⁴ Cytat za: G. H a s e n h ü t t l, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 1980, s. 33.

¹⁵ H a s e n h ü t t l, tamże, s. 34.

sługami, ale nazwałem was przyjaciółmi” (J 15, 15). W ostateczności Jan może powiedzieć, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8)¹⁶.

Podobnie można powiedzieć o filozofii średniowiecznej, która podejmowała problematykę Boga w sobie samym. „Dla św. Tomasza z Akwinu Bóg jest ostateczną, samą w sobie bezprzyczynową przyczyną wszelkiej rzeczywistości, która wszystko utrzymuje i wszystko porusza; Bóg jest najwyższym dobrem, w którym uczestniczą wszelkie dobra skończone i w którym się zakorzeniają; Bóg jest ostatecznym celem, który wszystkim kieruje i wszystko porządkuje. Anzelm z Canterbury, ojciec średniowiecznej scholastyki, zdefiniował z tego powodu Boga jako *id quo maius cogitari nequit*, „to, ponad co nic większego nie można pomyśleć”, owszem jako to, co jest większe niż wszystko inne, co może być pomyślane. Definicja ta nie jest żadnym superlatywem, Bóg nie jest *maximum, quod cogitari potest*, w przeciwnym razie byłby najwyższym możliwym stopniem człowieka. Bóg jest raczej nigdy niemożliwym do spełnienia komparatywem, który za każdym razem jest większy, dalej idący i przy wszelkich podobieństwach za każdym razem bardziej niepodobny, za każdym razem inny i za każdym razem pełen tajemnicy”¹⁷. Ale jednocześnie już św. Tomasz z Akwinu widział sens całej materialnej rzeczywistości w tym, że poznający człowiek przyjmuje ją w swoje duchowe odniesienie do Boga¹⁸.

U progu czasów nowożytnych dokonuje się w myśleniu filozoficznym zwrot, który w literaturze otrzyma określenie zwrotu antropologicznego albo zwrotu ku podmiotowości. Pierwszym przykładem może być wypowiedź Lutra, który w *Wielkim katechizmie* stwierdza: „Na kim... zawieszasz swoje serce i komu się powierzasz, to jest właśnie twój Bóg”. Rozumienie Boga zmienia się, z bytu koniecznego Bóg staje się tym, kto odmienia los, który niesie i podtrzymuje człowieka w jego egzystencjalnej opresji. Po tej linii pójdą następne wypowiedzi. Dla P. Tillicha Bóg jest „tym, co bezwarunkowo dotyczy człowieka”. Według R. Bultmanna jest On „wszystko określającą rzeczywistością”. G. Ebeling nazywa Boga „tajemnicą rzeczywistości”, K. Rahner „świętą tajemnicą” jako ostateczne dokąd i skąd człowieka, tajemnicą, która „panuje jako niedysponowalne, bezimienne i absolutnie dysponujące w miłującej wolności”¹⁹.

Konsekwencją wspomnianego wyżej zwrotu antropologicznego jest nowe ujmowanie problemu Boga. Punktem wyjścia jest człowiek, który w doświadczeniu siebie samego i otaczającej go rzeczywistości w sposób nieunik-

¹⁶ Tamże, s. 41-53.

¹⁷ W. K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 11.

¹⁸ L a n g e m a y e r, *Anthropozentrik*, s. 17.

¹⁹ K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 11-12.

niony natrafia na pytanie o ostateczne „skąd” i „dokąd” człowieka i jego historii, na które sam z siebie nie potrafi odpowiedzieć jak tylko poprzez odniesienie do transcendencji. Ujęcie to ukazuje człowieka jako z istoty swej nastawionego na spełnienie swoich dążeń i nadziei, wypełnienie się prapoczucia sprawiedliwości, spełnienie się samego siebie. Inaczej mówiąc, człowiek z istoty swojej nastawiony jest na usprawiedliwienie i ustawiczne przebywanie w zasięgu zbawczej woli Boga. „«Być w pełni» może człowiek wyłącznie «przed Bogiem»”²⁰. Klasycznym przedstawicielem ukazywania tego sposobu relacji człowieka i Boga jest z pewnością Karl Rahner, który z szerokiej metodologicznej perspektywy stwierdza wprost, „że teologia dogmatyczna musi być dzisiaj teologiczną antropologią, że taki «antropologiczny zwrot» jest konieczny i owocny”²¹.

W teologicznej literaturze polskiej klasycznym przykładem budowania obrazu Boga, dla którego punktem wyjścia jest pytanie, jakie człowiek stawia o siebie samego, swoją historię, otaczającą go rzeczywistość, jest artykuł ks. Wacława Hryniewicza *Bóg w dziejach teologii. Współczesność*²², gdzie omówionych zostało sześć modeli mówienia o Bogu, w zależności od tego, co stanowi punkt wyjścia: człowiek, historia, język, symbol, mistyka. W późniejszej swojej pracy²³ ks. Hryniewicz dodał jeszcze dwa inne modele, dla których punktem wyjścia jest rzeczywistość, doświadczana jako sytuacja niezbawienia, oraz cierpienie.

Nie znaczy to, że pojęcie „zwrotu antropologicznego” w teologii przyjęte zostało bezkrytycznie. Coraz częściej też spotyka się z krytyką. Racje tej krytyki ukazuje Papież Jan Paweł II w swoich wypowiedziach *Przekroczyć próg nadziei*: „Dzieje tej filozofii [filozofii nowożytnej, przyp. J.T.] rozpoczynają się wraz z Kartezjuszem, który myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem: *Cogito, ergo sum* – (Myślę, więc jestem). Inaczej niż św. Tomasz, dla którego *nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu*. Autor *Méditations philosophiques* ze swoim dowodem ontologicznym *odsunął nas od filozofii istnienia*, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest «istnieniem samoistnym», *Ipsius esse subsistens*. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku «czystej świadomości»: *Absolutu, który jest czystym myśleniem*. Taki Absolut nie jest

²⁰ W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, EK I, Lublin 1973, 697.

²¹ *Schriften* VIII, 43.

²² EK II, Lublin 1976, 942-947.

²³ *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 12-31.

samoistnym istnieniem, ale poniekąd *samoistnym myśleniem*. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegośkolwiek w ludzkiej świadomości”²⁴.

Zdaniem wielu autorów właśnie ów „zwrot antropologiczny” zaciążył na tym, że dominującymi nurtami współczesnego myślenia stał się liberalizm, subiektywizm, pluralizm²⁵. To tego typu myślenie winne jest temu, że człowiek czuje się ostateczną normą odniesienia, stąd nie ma potrzeby bliskości Boga, zagubił poczucie grzechu. Pytanie człowieka o Boga, które jest pytaniem o samego siebie, zostało zinterpretowane panteistycznie, człowiek utożsamia się z Bogiem²⁶. Konsekwencje przyjętego „zwrotu antropologicznego” ujawniają się dziś zwłaszcza w etyce, teologii moralnej. Bliżej kwestie te na przykładzie kontrowersji związanych z encykliką *Humanae vitae*, *Deklaracją kolońską* omawia wnikliwie ks. Tadeusz Styczeń w artykule *O metodę współmierną do rozwiązywanego problemu*²⁷. W *praxis* współczesnego świata ów „zwrot” prowadzi w prostej linii ku nihilizmowi widzianemu jako konsekwencja ateizmu, a ten z kolei jako absolutystycznie rozumiana autonomia człowieka.

²⁴ Lublin 1994, ss. 47, 55.

²⁵ W artykule *Wiara i nasze sprawy prywatne* ks. Józef Tischner (TP (1996)14, 7.04. 1996) domaga się przywrócenia takich pojęć, jak: subiektywność, relatywność dla lepszego zrozumienia wiary. Wychodzi z teologii św. Augustyna, który nauczał: „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”. Tę wypowiedź rozumie jednak ściśle po augustiańsku za Taylorem; nie jest to prawda człowieka, lecz „prawdą tą jest Bóg”. I dalej: „Bóg jako Prawda dostarcza nam miar, zasad słusznego sądu. Dostarcza nam nie tylko poprzez ogląd świata porządkowanego przez idee, ale również na bardziej podstawowym poziomie przez «niecielesne światło», którego promienie przenikają jakoś naszą świadomość, pozwalając na słuszną ocenę rzeczy”. Przez subiektywność ks. Tischner rozumie „przejaw dobra, które poprzez wewnątrz człowieka przedostaje się na świat. Dobro, aby być dobrem, musi być «czyimś dobrem». Rodzi się jednak pytanie, czy to dobro jest tylko [!] moim dobrem, skoro rodzi się w mojej duszy przenikniętej światłem, którego źródłem jest sam Bóg (J 1,9)? Czy raczej nie mamy tu do czynienia z rzeczywistością, którą przez analogię trzeba by opisywać jako *realitas complexa*? (Określenie użyte na opisanie rzeczywistości Kościoła przez Vaticanum II, KK 8; por. W. Grana, *Kościół – rzeczywistość zespoleniowa (realitas complexa)*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 47-58). Teologicznie mamy tu do czynienia z tą rzeczywistością, która dotyka struktury sakramentu i średniowiecznego „*gratia supponit naturam*”, z czego powstaje właśnie *realitas complexa*. W określeniu tym chodzi o to, że Bóg, który udziela światła, nie odbiera człowiekowi jego podmiotowości. Można powiedzieć, że wszystko zależy od Boga i wszystko zależy od człowieka. Jej opisywanie pojęciem „subiektywności” jest wielce mylące, chociaż dla filozofii ks. Tischnera konsekwentne. Pojęcie „subiektywności” ma swoje miejsce w filozofii ks. Tischnera. Krytyczną ocenę przedstawia J. Chrzastka, *Prawdomówność bez prawdy*, „Arcana”, (1996)1, s. 82-89.

²⁶ Por. A. Napierkowski i OSPPE, *Dokąd prowadzi relatywizm? „W drodze”*, (1996)2, s. 39-42.

²⁷ AK 113(1989) 62-78.

Ateizm jednak nie przyniósł upragnionego wyzwolenia, wręcz odwrotnie – *mrok*. Ogłoszona śmierć Boga poddała człowieka pod panowanie irracjonalności w poszukiwaniu zastępczych bogów i religii. Lepszy jest bowiem jakikolwiek sens niż jego brak, lepiej jest przyłączyć się do jakiegokolwiek guru, wspólnoty, nawet jeśli stawiają twarde polecenia, niż samotnie stawiać czoła pustce²⁸.

Ukazane kontrowersje związane ze „zwrotem antropologicznym” nie pomniejszają wagi wypowiedzi Katechizmu o tym, że „pragnienie Boga wpisane jest w serce człowieka”. Wypowiedź ta ma w tym miejscu inny kontekst. Takie „oddolne” mówienia o Bogu, gdzie człowiek jest punktem wyjścia, inspirowane jest dzisiaj nie filozofią kartezjańską, lecz jej przezwyciężeniem i powrotem do metafizyki. Wypowiedź Papieża Jana Pawła II jest tu zapewne jej najlepszym komentarzem „*Stajemy się świadkami znamienego powrotu do metafizyki (filozofii bytu) poprzez integralną antropologię*. Nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga”²⁹. Wypowiedź Katechizmu łączy w sobie teologię z antropologią.

Dzisiaj także można usłyszeć inną wypowiedź. „Trzeba spojrzeć w oczy prawdzie: ludzkość może się obejść bez Boga. Tak jest stworzona. Nie ma konieczności zapraszania Boga między ludzi. Jest taka możliwość, jest wolność. Tylko trzeba spytać: po co mamy prosić Pana Boga między siebie?”³⁰ Tezy tej ks. Tischner właściwie nigdzie szerzej nie rozwinął ani nie uzasadnił. Powrócił do niej na moment w swoich wypowiedziach w książce *Między Panem a Plebanem* ukazując, że myśl tę zaczerpnął od Lévinasa, „który twierdzi, że natura człowieka jest w zasadzie ateistyczna i dopiero z taką naturą Bóg wchodzi w dialog”. Podtrzymuje dalej: „Naprawdę człowiek nie potrzebuje Boga. Można więc żyć bez Boga, ale wielkość religii polega właśnie na tym, że ten, kto może żyć bez Boga, nawiązuje dialog z Bogiem. Ateista to jest człowiek, który nie ma potrzeby Boga”³¹. Dla pełniejszego obrazu warto przypomnieć inne stwierdzenie ks. Tischnera wyrażone w książce *Polski kształt dialogu*, do którego w tym miejscu się odwołuje. „Dla ateisty religia nie jest potrzebna do tego, by być ateistą, tymczasem dla wierzącego ateizm jest konieczny jako czynnik oczyszczający jego wiarę w Boga”.

²⁸ Por. P. V a l a d i e r SJ, *Europa i jej bogowie*, PP (1996)4, s. 29-31.

²⁹ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 46.

³⁰ *Koniec czy początek? Klub „Tygodnika” w Lublinie: Kościół wobec zagrożeń*. Rozmawiają: ks. Tadeusz Gadacz SP, o. Waclaw Hryniewicz OMI, ks. Andrzej Szostek MIC, ks. Józef Tischner i Jerzy Turowicz, TP (1995)6, 5.02.1995, s. 8.

³¹ A. M i c h n i k, J. T i s c h n e r, J. Ż a k o w s k i, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 358-359.

Uzasadnia to stwierdzenie następująco. „Wiecie, jak łatwo w religii zamienić Boga na bożka. Więc wiara wymaga pracy negatywnej – odrzucenie bożków, by uwierzyć w Boga. A praca negatywna jest możliwa tylko wtedy, kiedy sięga się do tradycji ateistycznej, do tradycji tych, którzy wiarę w Boga odrzucają”³².

Śmiało można powiedzieć, że ks. Tischner zbyt wielką rolę przypisuje tradycji ateistycznej, jeśli w ogóle można przypisać ateizmowi jakkolwiek rolę pozytywną. Czy rzeczywiście chrześcijaństwo potrzebuje ateizmu, aby się rozwijać? W odpowiedzi na to pytanie natrafiamy na twierdzenie bp. Waltera Kaspra, który stwierdza, że ateizm zakłada chrześcijaństwo i jest fenomenem postchrześcijańskim³³. Nowożytny ateizm mógł zrodzić się dlatego, że chrześcijaństwo jako religia biblijna przyniosło dwie fundamentalne prawdy: o Bożej transcendencji i autonomii stworzenia, a przede wszystkim autonomii człowieka. Na tych dwóch prawdach funduje się pojęcie osoby, powstanie i rozwój nowożytnej nauki³⁴, ateizmu. Dopiero wówczas kiedy pojawiło się rozumienie Boga radykalnie transcendentnego, wówczas także można Go było radykalnie zakwestionować. W panteistycznych ujęciach świata ateizm jest niemożliwy, bowiem próba zakwestionowania Boga łączy się z zakwestionowaniem istniejącej rzeczywistości.

Czy chrześcijaństwo rozwijało się w opozycji do ateizmu? Wbrew pozorom nie rozwijało się nawet w opozycji do otaczających go herezji. Herezje były zawsze próbą interpretowania chrześcijaństwa na miarę zastanych kategorii, które za każdym razem trzeba było przekraczać, sięgając do źródeł Objawienia. Czy herezje byłyby w stanie dokonać tego, czego dokonało chrześcijaństwo? Dlatego właśnie chrześcijaństwo mogło wypracować pojęcie osoby (wielkie religie i cywilizacje wschodnie nie znają pojęcia osoby)³⁵, jej godności i praw, przyczynić się do powstania nauki. Jest to nowość, którą chrześcijaństwo przyniosło nie w konfrontacji czy w opozycji, lecz samo z siebie. To dlatego że Europa była chrześcijańska, jako pierwsza mogła budować uniwersytety. Można zaryzykować twierdzenie, przeciwne ks. Tischnerowi, że konfrontacja z bożkami czy ateizmem nie służy chrześcijaństwu, bowiem zawęży go w jego zainteresowaniach: konfrontacja z reformacją wpędziła chrześcijaństwo w jednostronne kontrowersje, konfrontacja z ateizmem spowodowała, iż teologia

³² Tamże, s. 357.

³³ K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 17.

³⁴ Por. L. W c i ó r k a, *Biblijne korzenie nauki*, „W drodze”, (1992)3, 20-27; R. H o o y k a a s, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1975; S. L. J a k i, *Zbawca nauki*, Poznań 1994.

³⁵ Interesujące jest, czy ci, którzy wyrosli w chrześcijaństwie, a którzy praktykują w swoim życiu np. *Hari Kriszna*, uświadamiają sobie, w jaki sposób mieli by scalić dwie odrębne tradycje religijne: jedną, która koncentruje się wokół pojęcia osoby i drugą, która takiego pojęcia nie zna, bo o tym, w czym wyrosli (w świecie osoby), nigdy „zapomnieć” nie potrafią.

całą swoją uwagę skoncentrowała np. na traktacie *de Deo uno* zaniedbując *de Deo Trino*.

Ks. Tischner stawia na jednej płaszczyźnie i chrześcijaństwo, i ateizm przypisując im jednakową samoistość, a właściwie ateizmowi przyznaje wyższą doskonałość, bowiem większą samodzielność: ateista nie potrzebuje religii, aby być, „dla wierzącego ateizm jest konieczny”, wierzący potrzebuje pracy negatywnej, „a praca negatywna jest możliwa tylko wtedy, kiedy sięga się do tradycji ateistycznej”. A tymczasem ateizm, aby być, sięga po znamiona absolutu, czyli tego, co jest przedmiotem wiary. Ateizm aby być, sam staje się religią. Analizując aktualną sytuację Europy Paul Valadier zauważa: „Czułość jest tym bardziej potrzebna [Europie, przyp. J.T.], że – jak to rzekł Zaratrustra – w sprawie bogów śmierć jest zawsze tylko przesądem: jest wielu nowych bogów przywdziewających nowe, zaskakujące maski. Mówiąc o „bogach”, mam na myśli te punkty odniesienia, wokół których ludzie organizują swe życie, znajdują współrzędne dla hierarchizacji rzeczy i działań, przyłączają się do prawd oczywistych albo półprawd, narzucających się jednak jako absolutne, uniemożliwiające krytyczne spojrzenie lub dystans. Słowo „bogowie” występuje tu w szerokim znaczeniu, lecz takie jego użycie jest usprawiedliwione, ponieważ „bogowie” ci żądają posłuszeństwa i bezwarunkowego poddania się ich woli, a zatem, jak to zawsze z „bogami” bywa – ofiary i posłuszeństwa.”³⁶ Czyż sam ks. Tischner nie zgodziłby się z tą tezą? Sam przecież opisał funkcjonowanie komunizmu i rewolucjonisty jako nowego proroka „przyszłego szczęścia ludzkości”, który ma „nadzieję, że historia odda mu sprawiedliwość”, który chce być „absolutnym oskarżycielem” i „sumieniem świata”³⁷.

W tym kontekście pojawia się istotny problem, skąd ateizm czerpie swoje oryginalne, wzniosłe idee – że „człowiek potrzebuje czegoś, co wykracza poza codzienne doświadczenie miski”³⁸ – którymi jednocześnie sam żyje³⁹. Czy raczej nie czerpie ich z chrześcijaństwa za każdym razem na nowo, aby jednocześnie ciągle je zatracać na rzecz próżności człowieka i jego egoizmu, a inaczej mówiąc na rzecz bóstw? Św. Piotr domagał się od chrześcijan, aby byli „gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Jaką oryginalną nadzieję, wzniosłą ideę,

³⁶ Tamże, s. 29.

³⁷ *Gra wokół odpowiedzialności*, „Znak”, 47(1995) 10, ss. 51, 53.

³⁸ Wypowiedź A. Michnika, *Między Panem a Plebanem*, s. 288-289.

³⁹ W jaki sposób wielkie idee chrześcijańskie – człowiek jako obraz Boży – kształtowały oblicze Europy, por. J. P e l i k a n, *The Doctrine of the Image of God*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, Florence 1982, t. 1, s. 53-62.

może ukazać światu ateista, w jaki sposób uzasadni swoją nadzieję łącząc w jedno: Bóg nie istnieje, a mimo to warto żyć. Czy nie jest tak, że popada w sprzeczność, którą, aby być, musi akceptować?

Proces ateizacji rozpoczął się u początków nowożytności, w momencie kiedy po podziale Kościoła religia przestała pełnić funkcję integrującą. Prowadziło to do rozpadu porządku publicznego, a w następstwie do wojen religijnych. Od tej pory religia miała stać się sferą prywatną, natomiast funkcję jednoczącą miał przejąć rozum ludzki, czy rozumnie uznany porządek natury, „o którym istniał pogląd, że obowiązywałby *etsi Deus non daretur* (H. Grotius). Tym samym Bóg stał się społecznie нефункциональный”⁴⁰. Od tej pory religia coraz częściej oskarżana jest o rozłamy, bunty, destrukcję porządku społecznego, wojny domowe. Zrodził się postulat rozdziału religii i państwa. Ale zasada rozdziału nie była sama w sobie neutralna. Nie stawiała państwa i Kościoła na płaszczyźnie równoważnych sił. Jej ostrze zwróciło się przeciwko religii, państwo zaś zostało zwolnione od podejrzeń o polityczny absolutyzm. Sferę polityczną uznano za bezpieczną, państwo widziano jako instytucję, które nie ma stałych tendencji do przekraczania granic⁴¹. Inaczej mówiąc, uznano, że państwo nie grzeszy, nie popełnia zła samo z siebie. W konsekwencji zasady *cuius regio eius religio* religia podporządkowana została państwu. Tezę tę potwierdziła Rewolucja francuska. Biskup Ambroży mógł wyjść naprzeciw cesarza Teodozjusza, uniemożliwiając mu wejście do katedry mediolańskiej po rzezi dokonanej przez niego na ludności Tesalonik i zmuszając go do publicznej pokuty. Naprzeciw Rewolucji francuskiej nie wyszedł już żaden biskup.

Pozostaje jeszcze pytanie, co było na początku. Czy natura człowieka, z którą Bóg wchodzi w dialog, jest w zasadzie ateistyczna? Czy wielkość religii polega na tym, że człowiek może żyć bez Boga, a mimo to nawiązuje z Nim dialog? Aż się prosi postawić następne pytanie: po co? Ks. Tischner prowadzi tym samym ku pytaniu wszystkich pytań: o genezę idei Boga. Teorii próbujących wyjaśnić pochodzenie idei Boga było wiele. Jeszcze nie tak dawno dało się słyszeć, że Boga wymyślił człowiek nadając cechy boskie niebu, księżycowi, przyrodzie, czy jej elementom. Podejmując analizę teorii wyjaśniających pochodzenie idei Boga Henri de Lubac postawił fundamentalne pytanie, na które – jak się wydaje – do tej pory nie uzyskał odpowiedzi: Człowiek nadawał cechy boskie niebu, księżycowi itd., ale „skąd się wzięła w nim idea tego, co boskie, którą zastosował? Jaka jest przyczyna tej akcji

⁴⁰ Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 18.

⁴¹ Por. R. Legutko, *U źródeł sporu o tolerancję*, „Arca”, (1994)2, s. 64-65.

nadawania cech boskich czy niebu, czy komukolwiek innemu? [Dlaczego to stało się dla człowieka bóstwem?]”⁴² Odpowiedzią jest teza, że „nie ma i nie może być «genezy» idei Boga”⁴³.

Uzasadniając tak sformułowaną tezę de Lubac rozróżnia na wstępie, że nie znaczy to, aby nie można było mówić o empirycznej genezie idei Boga, to znaczy o jej odslanianiu się, jej wyłanianiu się w świadomości. Pomocą służy mu uwaga Mircea Eliade: „Nie bardzo wiadomo, dlaczego fakt, że odkrycie pierwszych praw geometrycznych zawdzięczamy empirycznym koniecznościom, jakie wystąpiły przy nawadnianiu delty Nilu, miałby mieć jakiegokolwiek znaczenie dla zatwierdzenia lub niezatwierdzenia tych praw”. I dodaje: „Jak pomiary gruntów nie zrodziły naprawdę geometrii, tak zetknięcie się z burzą czy z jasnym niebem nie zrodziło naprawdę idei Boga”⁴⁴. Jednocześnie stwierdza, że idea Boga jest to idea jedyna, osobnego rodzaju, która „od początku” mieszana jest z magią, mitem, bałwochwalstwem. Tu zapewne leży przyczyna, że człowiek ma zawsze problem z Bogiem, który nie jest mu dostępny wprost, lecz poprzez nieustanny trud odkrywania Go, czemu Eliade poświęca swoją książkę. Z drugiej strony, „idea Boga jedyne go i transcendentnego nie wyłania się jako przejaw historyczny w wyniku żadnej krytyki czy zawodu. Idea jedyne go Boga pojawia się w świadomości samodzielnie”⁴⁵.

Na jedną z cech jedyności i osobliwości idei Boga trzeba zwrócić uwagę. Kiedy człowiek pyta się o zrozumienie, sens napotykaną przez siebie rzeczywistości, to w ostateczności pyta się o relację napotykaną przez siebie rzeczywistości do całości. Rozumieć napotykaną przez siebie rzeczywistość, rozumieć jest sens, to „widzieć” ją w horyzoncie całości. Co znaczy zatem „zrozumieć” Boga, do jakiej większej całości Go odnieść, w jakim horyzoncie całości Go zobaczyć? I dlatego Bóg pozostanie na zawsze tajemnicą dla człowieka i chyba właśnie na tym polega wielkość człowieka, że nieustannie stoi wobec nieskończoności, która jest w nim.

⁴² *Na drogach Bożych*, Paris 1970, s. 21.

⁴³ Tamże, s. 23.

⁴⁴ Tamże, s. 22.

⁴⁵ Tamże, s. 33, 34.

KS. IGNACY DEC

CELEBRACJA MISTERIUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Przedłożenie niniejsze, poświęcone drugiej części *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, będzie miało trzy etapy. W pierwszym wskażemy na miejsce części drugiej w kompozycji całego Katechizmu. W drugim – przedstawimy jej zawartość tematyczną. W trzecim zaś, zostaną uwydatnione rysy charakterystyczne dla doktryny znajdującej się w tej części Katechizmu. Uwagi niniejsze mają charakter wstępnej refleksji nad Katechizmem, a więc są z natury ogólne i niewyczerpujące. Ich celem jest jedynie wstępne przybliżenie tego epokowego dzieła w Kościele Katolickim.

1. MIEJSCE CZĘŚCI „CELEBRACJA MISTERIUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO” W STRUKTURZE CAŁEGO KATECHIZMU

Celebracja, czyli liturgia, jest środkową częścią tryptyku składającego się na to, co nazywamy chrześcijaństwem czy Kościołem. Rzeczywistość ta odpowiada na ogół temu, co w innych religiach, a także i w chrześcijaństwie, niekiedy nazywa się kultem. Wypada tu jednak nadmienić, że w słowie „kult” zwykle akcentujemy rolę człowieka oddającego w sposób zorganizowany cześć Bogu, podczas gdy w treści wyrażenia „liturgia”, czy „celebracja” na pierwszym planie uwydatniona jest rola Pana Boga, do którego należy inicjatywa działania i który działa, który człowiekowi tu i teraz udziela zbawienia. Owo przyjmowanie w postawie wiary i pokory Bożego działania, Bożej pomocy, jest zarazem oddawaniem Bogu czci, składaniem Mu uwielbienia.

Celebracja misterium chrześcijańskiego, sprawowanie liturgii, jest częścią spinającą doktrynę (to, w co wierzymy) z życiem chrześcijańskim (z tym, jak żyjemy). Tryptyk ten bywał niekiedy wyrażany przez następującą triadę terminologiczną: *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi*.

L e x c r e d e n d i – prawdy ujęte w symbolu wiary: W co wierzę? W jakiego i jakiego Boga wierzę? Co Bóg uczynił dla nas? Kim jestem wobec Boga i stworzenia? Niniejsze pytania jawią się w doktrynalnej części naszej religii. Jest tu prawda o stworzeniu, odkupieniu i uświęcaniu świata i człowieka przez Boga. Prawdę tę może człowiek przyjąć wiarą. Dominującą rolę w tym sektorze religii pełni z naszej strony intelekt. To właśnie on prawdy wiary poznaje, zgłębia, akceptuje je pod wpływem woli wspomaganą łaską Bożą. Sektor ten przedstawiony jest w pierwszej części Katechizmu, która nosi tytuł: „Wyznanie wiary”

L e x o r a n d i – prawo, zasady oddawania Bogu czci – doświadczanie działania Boga tu i teraz w liturgii, w celebracji Kościoła. To wszystko, w co człowiek winien wierzyć, uobecnia się w jakiś sposób w świętej liturgii. To wszystko, co Bóg w dziejach zbawienia zdołał dla człowieka i świata jest zapamiętane i utrwalone w liturgii. Staje się w niej i poprzez nią dostępne dla człowieka tu i teraz. Liturgia to zatem utrwalone w Kościele dzieło zbawcze, dokonane przez Chrystusa, w które włączają się mieszkańcy ziemi. Liturgia jako celebrowanie misterium chrześcijańskiego ma zatem wymiar spotkania człowieka z tu i teraz działającym, zbawiającym Bogiem.

L e x v i v e n d i – to trzecia część tryptyku składającego się na rzeczywistość chrześcijaństwa. W centrum tej części znajdują się pytania: Czego Bóg od nas oczekuje? Co winniśmy czynić w odpowiedzi na odkryte we wierze i doświadczane w liturgii dzieło Boże? *Lex vivendi* to próba odpowiedzi na pytanie postawione przez psalmistę: „Cóż oddam Panu za wszystko, co mi uczynił?” (Ps 115). Wielką rolę w tym sektorze naszego życia odgrywa wola, ubogacona przez rozum prawdą o dobru.

Mówiąc o celebrowaniu liturgicznej, jesteśmy więc pośrodku między tym, w co winniśmy wierzyć (ewentualnie tym, w co już wierzymy), a tym, jak winniśmy żyć (ewentualnie tym, jak już żyjemy). Należy tu jednak podkreślić, że ta środkowa część tryptyku jest ściśle powiązana z jego częścią pierwszą i trzecią. Katechizm przypomina, że liturgia zawiera również głoszenie słowa Bożego i czyny miłosierdzia chrześcijańskiego, gdyż w każdym akcie kultu chodzi o służbę Bogu i człowiekowi¹.

Zamykając niniejszą refleksję o miejscu liturgii w układzie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, można powiedzieć, iż istnieje jedno misterium chrześcijańskie, które jest wyznawane w symbolu wiary, które jest sprawowane i udzielane w liturgii sakramentalnej Kościoła oraz które jest „doświadczane” czy też „praktykowane” w życiu chrześcijańskim w Duchu Chrystusa.

¹ Por. ks. Z. Wit, *Kult i modlitwa*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. ks. M. Rusecki i ks. E. Pudelko, Lublin 1995, s. 138.

2. STRUKTURA CZĘŚCI DRUGIEJ KATECHIZMU

Część druga KKK, nosząca tytuł „Celebracja tajemnicy chrześcijańskiej” (misterium chrześcijańskiego), obejmuje numery od 1066 do 1690 i dzieli się na dwa główne działy. Pierwszy z nich jest poświęcony ekonomii sakramentalnej i zawiera dwa rozdziały: Misterium Paschalne w czasie Kościoła i Celebracja sakramentalna Misterium Paschalnego.

Dział drugi omawia siedem sakramentów Kościoła i posiada cztery rozdziały:

- Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego;
- Sakramenty uzdrowienia;
- Sakramenty w służbie komunii;
- Inne celebracje liturgiczne (z dwoma artykułami: sakramentalia i pogrzeb chrześcijański).

Istnieje różnica w sposobie ujmowania zagadnienia między częścią pierwszą a drugą, traktującą o poszczególnych sakramentach. W pierwszej części autorzy Katechizmu wychodzą od misterium, od „źródła”, przechodząc do celebracji, sprawowania tego misterium. W drugiej natomiast kierunek jest odwrotny: przebiega od celebracji do misterium, czyli od liturgii sakramentów do skutków Bożego działania w wierzącym człowieku, przeżywającym święty obrzęd jakiegoś sakramentu.

3. RYSY CHARAKTERYSTYCZNE W SPOJRZENIU NA EKONOMIĘ SAKRAMENTALNĄ

Prezentowany tu *Katechizm Kościoła Katolickiego* jest owocem ostatnich przemian w Kościele. W dużej mierze bazuje na nauce Soboru Watykańskiego II i na posoborowych dokumentach Stolicy Apostolskiej. Przyglądając się dokładniej jego sformułowaniom, nietrudno zauważyć, iż w stosunku do doktryny ostatniego Soboru stanowi on pewne *novum*. Fakt ten świadczy o ciągłym rozwoju nauki Kościoła. Spróbujmy w tej części wskazać na owo *novum*, przynajmniej na niektóre jego elementy².

a) Dzieło zbawienia jako Boże błogosławieństwo

Ujmowanie całego dzieła zbawienia jako niezmiernego Bożego błogosławieństwa, które spotykamy w Katechizmie, jest wyraźną nowością

² W prezentacji rysów charakterystycznych Katechizmu skorzystano po części z art. ks. B. N a d o l s k i e g o, *Słowo Boże i sakramenty święte*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 149-163.

w nauce Kościoła. We fragmencie dotyczącym błogosławieństw nie ma żadnych odniesień ani do nauki Soboru Watykańskiego II, ani do Kodeksu Prawa Kanonicznego, ani nawet do Księgi Błogosławieństw z 1984 r. Odnajdujemy tylko 4 referencje do Pisma św. Źródłem błogosławieństw i zarazem celem błogosławieństwa ze strony człowieka jest cała Trójca Święta. Liturgia jest Jej dziełem. Błogosławieństwo Boga wobec ludzi wyraża się w słowie, którym jest Chrystus i w darze, którym jest Duch Święty. Katechizm nadmienia, że wszelkie działanie Boże wobec człowieka, od początku aż do wypełnienia się czasów, jest nieogarnionym boskim błogosławieństwem. Także nowa ekonomia zbawienia, obejmująca liturgię słowa i sakramenty święte, na czele z Eucharystią, są objawianiem i udzielaniem błogosławieństwa Bożego [1079-1092].

b) Rola Ducha Świętego w liturgii

Innym charakterystycznym rysem ujęcia liturgii w Katechizmie jest uwydatnienie w niej roli Ducha Świętego. Zauważamy tu dalszy postęp w stosunku do Konstytucji o liturgii i Konstytucji dogmatycznej o Kościele, które dosyć skąpo ujmowały rolę trzeciej Osoby Trójcy Świętej w urzeczywistnianiu się misterium paschalnego w liturgii. Można powiedzieć, że Katechizm stwarza podstawę do całościowej nauki o działaniu Ducha Świętego, zwanej pneumatologią. Wydaje się, że na takie ujęcie duży wpływ miała teologia Wschodu.

c) Zbawcza moc słów i czynów Chrystusa

Bóg w odwiecznej miłości „schodził” do człowieka, prowadził go poprzez objawiane słowo i związane z nim działanie. Słowa i czyny stanowiły nierozdzielny jedność. To bogate i różnorodne działanie znalazło swój kulminacyjny punkt w Jezusie Chrystusie, w Jego słowach i czynach. Słowa, nauczanie i czyny Chrystusa objawiały Ojca, dokonywały zbawienia, zmierzały do przywrócenia człowiekowi pierwotnej, utraconej przez grzech, świętości. Na ten zbawczy realizm słów i czynów Chrystusa wskazuje zamieszczona przed tą częścią Katechizmu charakterystyczna reprodukcja fresku z katakumb św. Piotra i Marcelina z początku IV wieku, przedstawiająca spotkanie z kobietą cierpiącą na krwotok od wielu lat (por. Mk 5,25-34). Została uzdrowiona dotykając się płaszcz Jezusa, przez „siłę, która wyszła z Chrystusa”.

Jak za ziemskiego życia „moc wychodziła z Jezusa” (Łk 5, 15; 6, 19; 8, 46), przynosząc pomoc konkretnemu człowiekowi, tak też dzieje się w liturgii sakramentów. „Odżywają” w niej zbawcze słowa i czyny Chrystusa. Przynoszą uzdrowienie i moc dla tych, którzy z wiarą w nie się zanurzają.

4. RYSY CHARAKTERYSTYCZNE W SPOJRZENIU NA SIEDEM SAKRAMENTÓW KOŚCIOŁA

Zwróćmy jeszcze uwagę na niektóre szczegóły dotyczące ujmowania przez Katechizm poszczególnych sakramentów świętych. Najpierw odnotujmy to, iż sakramenty święte są omówione w Katechizmie według następującego schematu: nazwy sakramentu, jego prefiguracje w Starym Testamencie, jego ustanowienie (odniesienie do faktów ewangelicznych), aktualny obrzęd, szafarz, kto może go przyjąć i skutki (owoce) sakramentu. W prezentacji nauki Kościoła o sakramentach znajdujemy wiele odniesień do dokumentów Soboru Watykańskiego II i odpowiednich ksiąg liturgicznych.

a) Podział sakramentów

Gdy patrzymy na dział drugi tej części Katechizmu, rzuca się nam najpierw w oczy sam podział sakramentów. Jest on bardzo charakterystyczny i dotąd mało spotykany. Pierwszą grupę stanowią sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego – inicjacji chrześcijańskiej. Są to: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia [1212]. Druga grupa to sakramenty uzdrawiające (leczące): sakrament pokuty i pojednania oraz namaszczenie chorych [1421]. Trzecia grupa sakramentów, obejmująca sakrament kapłaństwa i małżeństwa, otrzymała nazwę: sakramenty w służbie wspólnoty – komunii [1533]. Niniejszy podział na trzy grupy i nazewnictwo stanowi w nauce Kościoła pewne *novum*. Wyjątkowe miejsce w tej strukturze zajmuje Eucharystia. Nazwana jest „sakramentem sakramentów”. Wszystkie inne sakramenty są skierowane do niej jak do swego celu [1211].

b) Nowe akcenty w poszczególnych sakramentach i sakramentaliach

1°. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Katechizm zachowuje ich kolejność: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia [1212]. W prezentacji sakramentu chrztu interesujące jest uzasadnienie jego konieczności i wskazanie na symbolikę wody chrzcielnej, nawiązującą do elementów liturgii Wschodu i Zachodu.

W omawianiu sakramentu bierzmowania Katechizm stosunkowo dużo miejsca poświęca zagadnieniu historycznego oddzielenia chrztu od bierzmowania.

Eucharystia, jako najświętszy sakrament, znajduje w Katechizmie najszersze omówienie w porównaniu z innymi sakramentami. W prezentacji nauki o niej są uwzględnione najnowsze dokumenty Kościoła. W wyakcentowaniu roli Ducha Świętego w liturgii Eucharystii można dostrzec nawiązanie do teologii Kościołów Wschodnich.

2°. *Sakramenty uzdrowienia*. Katechizm pozostaje przy nazwie: „sakrament pokuty i pojednania”. Warto przypomnieć, że posoborowy obrzęd tego sakramentu sugerował kolejność: sakrament pojednania i pokuty. W syntetycznym wykładzie nauki o tym sakramencie znajdujemy także – w stosunku to nauki tradycyjnej – informacje o historycznych formach praktykowania pokuty i nawrócenia. Z tradycyjnych pięciu warunków sakramentu pokuty Katechizm wymienia trzy: żal za grzechy, spowiedź i zadośćuczynienie. Są to akty penitenta, które wraz z rozgrzeszeniem kapłana stanowią strukturę tego sakramentu. Poza krótką wzmianką Katechizm nie mówi o rachunku sumienia i postanowieniu poprawy [por. 1454].

Drugi sakrament leczący: sakrament namaszczenia chorych, odzwierciedla dość wiernie posoborowe nauczanie Kościoła.

3°. *Sakramenty w służbie komunii*. Tradycyjną nazwę: „sakrament kapłaństwa” Katechizm zamienia na nazwę: „sakrament święceń” (*ordinatio*) i wyróżnia trzy jego stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat. W tych trzech stopniach wprowadza jednak pewne innowacje. Otóż uznaje, iż istnieją tylko dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Biskupi i prezbiterzy stanowią kapłaństwo hierarchiczne, urzędowe, w odróżnieniu od kapłaństwa chrzcielnego. Pełnią oni „posługę dla”: dla Chrystusa i Kościoła. Natomiast diakonat jest przeznaczony do pomocy im i służenia. *Ordinatio* diakona odbywa się ze względu na służbę: liturgiczną, słowa i miłości [por. 1588]. W stosunku do tradycyjnej nauki Katechizm uwydatnia społeczny i uniwersalistyczny rys tego sakramentu.

Prezentacja sakramentu małżeństwa w Katechizmie dokonana jest z uwzględnieniem soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, zwłaszcza adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* i Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1983 .

4°. *Inne celebracje liturgiczne*. Działalność kultyczna i liturgiczna Kościoła nie wyczerpuje się w sakramentach. Obejmuje także inne obrzędy liturgiczne zwane sakramentaliami. Są one z ustanowienia Kościoła. Odgrywają ważną rolę w różnych sytuacjach życia chrześcijańskiego. Wśród sakramentaliów szczególne miejsce zajmują błogosławieństwa. Prezentacja sakramentaliów oraz obrzędu pogrzebu chrześcijańskiego zamyka drugą, sygnalizowaną tu część *Katechizmu* [1667-1690].

ZAKOŃCZENIE

Zamykając niniejsze refleksje dotyczące drugiej części *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, należy stwierdzić, iż życie sakramentalno-liturgiczne

Kościół ukazany jest w tym epokowym dokumencie trynitarnie, w szerokiej perspektywie historii zbawienia. Ta ostatnia idea jest zresztą osią tematyczną całego Katechizmu. Sakramenty są nierozdzielnie związane z osobą Jezusa Chrystusa, z całym Jego życiem. Wszystkie sakramenty wtopione są w misterium paschalne Chrystusa. W celebracji sakramentów dokonuje się wielbienie Boga i uświęcanie człowieka.

Studiując Katechizm zauważamy, że wprowadza on (także w części drugiej) małe innowacje w stosunku do tradycyjnej, a nawet i soborowej nauki Kościoła. Jest to znak, że refleksja teologiczna jest żywa, że Kościół mocą Ducha Świętego ciągle rozwija i pogłębia rozumienie tajemnic zbawienia, które urzeczywistnia święta liturgia Kościoła.

KS. JAN KRUCINA

W CHRYSZTUSIE – POPRZEZ DUCHA

Katechizmy powstały w XVI wieku. Ich ucieleśnieniem jest najbardziej znany, przez Sobór Trydencki zalecony, Katechizm Rzymski. I trzeba podkreślić, że cechowała je zawsze forma dialogowa. Pytanie i odpowiedź. Po co żyjemy na ziemi? – brzmiało pytanie. Po to byśmy po życiu na tej ziemi osiągnęli szczęśliwość wieczną w Bogu. Tak było.

Dzisiaj możemy powiedzieć, że pytanie brzmi: wierzysz? Wierzę, a raczej wierzymy, wierzymy z całym Kościołem. My jako chrześcijanie wierzymy.

1. OCZYWISTOŚĆ WIARY

Ma to podwójne znaczenie. Kiedyś w XVI wieku zakładano wiarę. Uznawano ją za oczywiste dziedzictwo – z przekonaniem, że ludzie prosto, bezpośrednio zdążają do Boga. Dzisiaj sprawy objęte Katechizmem nie są wprawdzie inne, są takie same – ale wiara jest trudniejsza. Bez wiary, bez łaski wiary nie ma do treści wiary, do Tajemnicy tak głębokiego dojścia. Nie tak, jak kiedy możemy się cieszyć wiarą, kiedy nie tylko mamy wiarę, ale nią żyjemy. Katechizm nie jest więc tylko spisem, wyliczeniem twierdzeń, pewników rozwiązań życiowych – jest również formułą wiary, dzięki której możemy być chrześcijanami. Jest wyrazem postawy, zachowania chrześcijańskiego – jest ekspresją naszej egzystencji w Kościele. Daje on nam możliwość, byśmy każdy z osobna naszą indywidualną wiarę, nasze jednostkowe przekonania nadprzyrodzone mogli porównywać z tym, w co wierzą wszyscy – co jest wspólnym majątkiem Kościoła.

Można Katechizm porównać do zwierciadła, do lustra, w którym można się przeglądać – przeglądać i przypatrywać się sobie w świetle tego majątku Kościoła. Czy wierzę, jak Kościół wierzy, i co więcej – czy postępuję jak ludzie chrześcijańscy starają się postępować, jak poświadczają wiarę na całym chrześcijańskim świecie?

Czy wierzę, czy daję uroczysty wyraz tej wierze, czy ją należycie świętuję – to były pytania związane z poprzednimi rozważaniami, z pierwszą i drugą częścią Katechizmu. Część trzecia dotyczy postępowania moralnego – tego jak żyję z wiary.

Obecnie pada pytanie: jak urzeczywistniam wiarę, czy należycie postępuję, jak mam należycie postępować. Nie jest to postępowanie dowolne, arbitralnie postanowione. Odpowiedź jest wynikiem tego, w co wierzę i jak tę wiarę uroczysto obchodzę – wśród jakich znaków i realnych symboli przeżywam treść tej wiary. Postępowanie jest następstwem tego, kim jestem i kim mam być, kim mam się stawać. Ethos staje się następstwem logosu.

Chociaż Katechizm nie jest złożony z pytań i odpowiedzi, nie omija on jednak ludzkich pytań. Nawiązuje – czy sobie to uświadamiamy czy nie – nawiązuje on do tych pytań, które my jako chrześcijanie, jako ludzie nosimy w sobie. Do podstawowych pytań. Stąd takie zainteresowanie Katechizmem. Nawet kiedy my sobie tego nie uświadamiamy do końca – jednak odpowiedzi na nasze pytania roztaczają się w Katechizmie.

Każdy z nas jest istotą pytającą. Najgłębszą treść człowieka wyznaczają trzy rodzaje pytań. 1) Człowiek pyta najpierw o to, co widzi wokół siebie, dochodzi do sensu i znaczenia tego wszystkiego, co go otacza. 2) Pytając o sens tego, co człowieka otacza, nie ustaje on w pytaniu – chce dociec równolegle znaczenia własnej egzystencji, chce przeniknąć samego siebie, stara się poznać powierzone sobie własne „ja”. 3) Człowiek stwierdza, że to staranne dopytywanie się o samego siebie prowadzi go ostatecznie ponad siebie – ponad wymiary własnej egzystencji. Jak gdybyśmy słyszeli echo starożytnego wezwania delficko-sokratycznego: *gnothi te authon* – poznaj samego siebie. Chrześcijaninie, poznaj swoją godność, poznaj to, co ciebie stanowi [KKK 1691]. Tak czytamy na początku trzeciej części Katechizmu, która w pewnym sensie jest jakimś kodeksem postępowania – jest zarazem opisem naszego życia w Chrystusie. Ale opis ten nie jest narzucony. Nawiązuje do tego, co w nas się tłucze: poznaj samego siebie, poznaj swoją godność – poznaj kim jesteś i kim masz się stać. Natrafiamy tak na to najbardziej zdumiewające w człowieku – zdumienie, które jest otwarte na Ewangelię, zdumienie, które należycie pojęte staje się samą Ewangelią [1698].

Co jest pierwszą treścią owego zdumienia? Stwierdzenie każdego z nas, że noszę w sobie boską możność, możliwość, siłę, nazywaną duchem, *nous*, duchowością, rozumem i wolą. Ów odzywający się we mnie duch ma za zadanie tę wewnętrzność, tę boskość doprowadzić do panowania we mnie, do stabilizacji we mnie boskiego ładu. Ten odzywający się we mnie duch ma zapanować we mnie. Ja mam doprowadzić do zapanowania we mnie tego ducha. W miarę jak mi to się powiedzie – jak opanuję siebie duchowo, stanę się

podobny Bogu, zaktualizuję podobiznę Boga w sobie. Tyle znaczy życie chrześcijanina w Chrystusie – tyle znaczy zapowiedź – ale i zaproszenie: nie żyję już ja, ale żyje we mnie Chrystus, „dla mnie żyć – to Chrystus” [1698].

2. POWOŁANIE W BOGU

Zapowiada to obudzone przez stwierdzenie Katechizmu przekonanie, że ja jako człowiek mam własną godność, która jest wezwaniem, jest powołaniem [1700]. Do czego więc jestem powołany?

1) My wszyscy, którzy czujemy potrzebę wzajemności, braterstwa, wspólnoty jesteśmy przez Przedwiecznego Stwórcyca powołani do udziału w Jego boskim życiu [1878].

2) Owo powołanie do nadprzyrodzonego uczestnictwa spełniło się już raz jeden w sposób szczególny – spełniło się w ziemskiej biografii Chrystusa. Spełniło się zwłaszcza w kulminacyjnym wydarzeniu Jego ziemskiego życia – w śmierci i zmartwychwstaniu.

3) To, co w Chrystusie dokonało się raz na zawsze, ma swój dalszy ciąg. Jest to kontynuowane przez Ducha Świętego w każdym człowieku, w każdym chrześcijaninie [1701-1705]. Tym bardziej, jeżeli uczciwie dopytuje on o siebie i drugich i jeżeli stwierdzając w sobie tę bożą iskrę swej duchowości otwiera się na to, co Katechizm nazywa łaską boską i boskim prawem [rozdz. III].

Chcąc streścić lapidarnie część trzecią Katechizmu wymieniamy dwa wielkie działy: pierwszy – powołanie człowieka, a więc życie w Duchu Świętym, oraz dział drugi, ukazujący pozytywną drogę spełniania tego powołania: jak? Za pomocą dziesięciu przykazań ukazanych na tle kazania na górze, Ewangelii i największych przykazań miłości Boga i bliźniego. Zanim więc dochodzimy do przykazań, dowiadujemy się o tajemnicy człowieczeństwa – o jego stworzonym i odkupionym dostojeniu, o jego powołaniu do szczęścia [1716-1737].

Toteż dział pierwszy, to omówienie podobizny Boga w godności człowieka, jego powołanie do tego, czego on stale poszukuje – do szczęścia [1720]. Wolność i swoboda wyboru ludzkich czynów [1731], także moralność uczuć [1762], które mogą być siłą napędową dobra, sprawności [1803] i grzechu [1864], i przede wszystkim sumienie [1776], owo sanktuarium, gdzie człowiek sam na sam obcuje z Bogiem, ale i miejsce, gdzie się nawraca – oto tematy wstępnego rozdziału w tej pierwszej połowie, części poświęconej „życiu w Chrystusie”. Następnie jest omówione niemal całe życie społeczne [1877 nn], to, że w społecznych zarodkach człowieczeństwa jak w jądrze tkwi realny zarys wszystkich możliwych form życia społecznego – wspólnoty

ludzkiej rozgałęzionej na wszystkie jej odmiany wraz z prawidłami jej trafnego, udanego funkcjonowania: od rodziny po społeczność międzynarodową. Idzie o takie jej powodzenie, by istota ludzka, społeczna istota ludzka na drogach całego zróżnicowania społecznego – tego, co nazywamy pluralizmem społecznym – mogła zakotwiczyć siebie w Bogu, w najwyższym Dobru [1720].

Człowiek odczuwa w sobie nieskończone dążenia, pragnie absolutu. Jego serce jest niespokojne dopóki nie dopnie tego, który nie ma w sobie żadnego niedostatku – Boga. I tu widoczny jest ludzki dramat. Wybiegający do nieskończoności człowiek ma do dyspozycji ze swej strony środki tylko ludzkie, środki tylko skończone. Dlatego w tym rozpięciu między nieskończonymi dążeniami a skończonymi, ograniczonymi możliwościami czy środkami otwiera się konieczność dopełnienia przez Boga – zgłasza się potrzeba zbawienia i zdolność przyjęcia zbawienia [1960]. Po tej drodze zbawienia prowadzi człowieka prawo Boże wpisane w serce człowieka, prawo naturalne, którego instrumentem jest prawy rozum [1954] – ale i prawo objawione, pielęgnowane we wspólnocie chrześcijańskiej [1965].

3. ILUZJE – ZAMIANA ŚRODKÓW NA CEL

Czy wszyscy ludzie z łatwością podążają za prawem rozbrzmiewającym w ludzkim sumieniu – czy idą za tym, co jest zapisane na tablicach z góry Synaj? [1962]. Wprawdzie we wszystkich okolicznościach dochodzenia człowieka do własnego „ja”, do dyktatu swej egzystencji, szczególnie w owym pytaniu „skąd i dokąd”, człowiek stwierdza, że w najgłębszych swych pokładach jest on ukierunkowany – ukierunkowany do celu [1719]. Katechizm wskazuje jak wybiega człowiek ponad swoją naturę – do celu, który z samego gruntu tę naturę przekracza, przewyższa. Ale jest wiele wypadków, wypadków niemal codziennych, kiedy człowiek omija ten cel – ulega iluzjom, przywidzeniom. Człowiek wykracza przeciwko rozumowi, prawdzie, prawemu sumieniu. Wykroczenie to jest tym co nazywamy grzechem [1849].

W różnych momentach dziejów – a dzisiaj czyni się to w sposób programowy – chce się tę jedyną ludzką tajemnicę człowieka, jego dążenia do nieskończoności niwelować. Chce się ją neutralizować i redukować. Wrodzone dążności człowieka usiłuje się redukować do tzw. naturalnych potrzeb, którym usiłuje się uczynić zadość w sposób przyrodzony, niekiedy nawet szczególnie wymyślny, rafinowany – nawet diabelski [1853].

Zwróćmy uwagę na widoczny program oświecenia, wyłącznego oświecenia rozumowego, odrzucającego zbawienie i łaskę. Jest zamiar wyłącznego

racjonalizowania człowieka, co oznacza chęć wpływania na jego świadomość tak, by zagubić, zamazać owo odniesienie ponadludzkie – słowem odebrać człowiekowi kierunek, odebrać mu tym samym poczucie odpowiedzialności.

Jeśli miłość jest wedle Katechizmu „owocem Ducha i pełnią Prawa” [1824], to grzech przeciwstawia się miłości Boga, rani naturę człowieka i godzi w ludzką solidarność [1849]. Wskutek pysznego wywyższania siebie, grzech jest całkowitym przeciwieństwem posłuszeństwa Jezusa, który dokonał zbawienia [1850].

Na tym gruncie budzi się złudna samowiedza dzisiejszego człowieka. Chce on się niejako upajać wyimaginowaną samowystarczalnością, gubi poczucie prawdziwego celu – zamiast odpowiedzialnie obchodzić się z wolnością, sam jej nadużywa, kierując siebie do przelotnie doznawanego zadowolenia, umykającej przyjemności czy chwilowej tylko rozkoszy. Warunki zbudowanej cywilizacji zdają się człowiekowi przesłaniać jego rolę normotwórczą, moralną. Zamazują dojście do prawdziwego szczęścia. Stąd nierzadkie objawy pustki, osamotnienia, załamywanie się wiary w sensowność tych pociągnięć, dzięki którym wyrastała nasza cywilizacja [1869].

Wbrew wszelkim złudzeniom o niebywałych dokonaniach paradoksem wprost egzystencjalnym człowieka pozostaje: 1) jego stworzoność, przygodność, ograniczoność; 2) człowiekowi towarzyszy na równi z nastawieniem na dobro jego pęknięcie wewnętrzne, jego skłonność do zła, do złego, a więc jego grzeszność [1873]. I w tym miejscu – dzięki tej najbardziej realnej wizji człowieka [1691 nn] – Katechizm góruje nad wielu współczesnymi książkami, które zafałszowują ludzką rzeczywistość. Jest to cała literatura, wszystkie programy, które obiecują raj na ziemi, i cała literatura, która przy pomocy zapędów czy tricków technicznych obiecuje człowiekowi resocjalizować, regenerować, wychowywać do miłości czy wreszcie kształtować czy wychowywać. Dotyczy to wielu programów szkolnych i środków masowego przekazu. Wobec tych wszystkich fantastów czy utopistów, Katechizm spełnia rolę demaskatorską – ukazuje ich wielkie pomylenie a nawet destrukcyjny charakter ich programów.

4. DROGA WEWNĘTRZNEJ WOLNOŚCI

Ale Katechizm odsłania rozmiary ludzkiej wolności w ekonomii zbawienia. Człowiek bowiem nie posiada szansy wsobnego, autonomicznego udoskonalania się, nie o własnych siłach zdoła siebie uszczęśliwić czy zbawić. Jego natura dyktuje urzeczywistnienie nadprzyrodzone. Katechizm we Wcieleniu, tym bardziej w Odkupieniu – a właściwie już w samym „uczłowieczeniu” Boga-Zbawiciela, w postaci Jezusa Chrystusa, upatruje praw-

dziwy i pełny wzór człowieczeństwa. Wzór dostępny, w odpowiedniej mierze osiągalny. „Chrystus (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” [1710]. „W Chrystusie, obraz Boży zniekształcony w człowieku przez grzech pierwszy, został odnowiony w swoim pierwotnym pięknie i uszlachetniony łaską Bożą” [1702]. I tak historia Jezusa, tego Boga w ludzkim ciele, stanowi rozwiązanie zagadki człowieka – zagadki, o którą pytałśmy na początku. Rozwiązuje dylemat: nie tylko, że daje początek nowym wymiarom życia, ale Chrystus staje się żywą odpowiedzią na całą ludzką zagadkowość – przekształca ją tak, że cały ludzki los bierze za swój, przybiera ludzką postać.

Czy kruchość i względność ludzka zmienia się od razu w wielkość i sięga w sposób ostateczny podobieństwa Boga? Katechizm odpowiada, iż wraz z Chrystusem w obręb ludzkiego życia wkroczyła potencjalna wielkość. Człowiek nie jest jeszcze gotowy, ale podąża do wielkości. Siła przewyżniająca doczesną kruchość i śmierć ludzkiej istoty polega na sile objawionej w Zmartwychwstaniu Chrystusa [1717]. Byt ludzki posiada odtąd nową łączność ze stwórczym prapoczątkiem wszelkiego życia – z Duchem Bożym. „Wierzący w Chrystusa ma nowe życie w Duchu Świętym” [1715] podkreśla Katechizm. Dopiero dzięki działaniu Ducha Chrystusowego otwiera się przed człowiekiem perspektywa nieśmiertelności, przedłuża się możliwość trwania zarówno dla ludzkiego ducha, jak i ciała [1724].

Katechizm sprzeciwia się podejrzaniu, jakoby obietnica eschatologicznej nieśmiertelności miała zachęcać do ucieczki przed zadaniami życia doczesnego, przed społeczeństwem. Odnosi się wrażenie, że nadzieja pośmiertnego zbawienia rośnie właśnie wraz z nadawaniem tutejszemu życiu owego upragnionego sensu, tym bardziej, że pytanie o sens nie odstępuje człowieka [1889]. Chrystusowe współczłowieczeństwo, międzyludzka solidarność, współodczuwanie i współdoznawanie człowieczeństwa oraz wzajemnej miłości – oznacza to, co jest istotne: Chrystus – człowiek dla drugich. Przywodzą to na myśl artykuły Katechizmu poświęcone wspólnocie ludzkiej, roli nawrócenia w życiu społecznym, wspinaniu się ku dobru wspólnemu które obowiązuje zarówno w rodzinie opisanej w kontekście przykazania czwartego, jak i wartości życia gospodarczego, oceniane w obrębie przykazania siódmego [2201, 2419].

Stawiając przed nami wizję szczęścia, choćby tę, do jakiej zachęca Góra Błogosławieństw (bądźcie doskonali jako Ojciec niebieski), Katechizm nie przestaje być realny. Pamięta o ciągłym niebezpieczeństwie, o konieczności nie jednorazowego ale ciągłego nawracania. Jest to ciągłość trwającego nawrócenia, które otwiera przed nami perspektywę nigdy nie zamkniętą, niekończącą się. I już w tej perspektywie Katechizm nie jest zbiorem zakazów – „tego nie wolno” [1888].

Natomiast wskazuje na niebezpieczeństwo tego, co powoduje grzech – wyobcowania się z wartości człowieczeństwa, ba, nawet naruszenia jego równowagi wewnętrznej, zwichnięcia wewnętrznej tożsamości [1856]. Sprawą więc najwyższej wagi jest niepodległość ludzkiego ducha, zdobywana dzięki cnotom i darom Ducha Świętego. One są podłożem więzi z Chrystusem, w której wiara, nadzieja i miłość do tego stopnia uszlachetniają poznanie, dążenie i zaangażowanie – owe podstawowe energie egzystencji chrześcijańskiej, że odpowiada ona nowemu istnieniu w Chrystusie [1812-1845]. W rozwijającej się strukturze cnót i darów dochodzi do wyzwolenia, do ciągłego uwalniania od siebie, od własnego egoizmu, które dopiero osłania należycie ludzkie „ja” i daje mu poczucie prawdziwego bezpieczeństwa. „Jeśli uczyni was wolnymi Syn Boży, będziemy naprawdę wolni”, czytamy. Katechizm sięga wraz ze św. Pawłem do dramatycznej głębi ludzkiego doświadczenia, stawiając pytanie wcale nie retoryczne: „Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci? – łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa!” W dalszej konsekwencji streszcza wielkość duchowości chrześcijańskiej: „Gdzie jest Duch Pański, tam jest i wolność” [1741].

Ogniwo myślowe między łaską, usprawiedliwieniem a świętością z jednej strony oraz przykazaniami ze strony drugiej stanowi w katechizmie zwrócenie uwagi na Kościół – naszą matkę i mistrzynię, *Mater et Magistra* [2030]. Wszyscy jesteśmy Kościołem i wszyscy w nim się nawracamy i w nim rośniemy. Jak matka rodzicielka uczy on nas wiary i w niej utwierdza. W Kościele jest przystań wolności i wyzwolenia, gdyż on dla chrześcijanina stanowi domową macierz, ojczyznę. Tam gdzie Duch Boży, tam i wolność. Otóż przestrzeń życiowa najgłębszej naszej rzeczywistości nosi w Katechizmie imię Ducha – nazywa się Duchem. Z niego też wywodzi się nasza wielkość, wszystko to, czego dopieśliśmy w naszym duchowym dorobku, w kulturze ducha [2031]. Ci, którzy dają się powodować Duchowi – mają obietnicę Bożego synostwa. Oto wielkość Kościoła, wielkość nasza – oto niezwykłość ukazywanego przez nas Katechizmu.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO – SZKOŁĄ MODLITWY

1. CZWARTA CZĘŚĆ KATECHIZMU W CAŁOŚCI WYKŁADU WIARY

Po lekturze pierwszych trzech części Katechizmu mamy za sobą tryptyk wyznaczony przez hasła: *lex credendi*, *lex orandi*, *lex vivendi* – w co wierzymy, jak świętujemy, jak mamy żyć. Trzy pierwsze części Katechizmu razem tworzą wspianiałą, trójnawową katedrę naszego wyznania, naszego zbawienia; tworzą kompletną budowlę. Jaką więc rolę pełni wobec nich czwarta, najkrótsza część Katechizmu – zatytułowana „Modlitwa chrześcijańska”? Czy jest przybudówką dostawioną pospiesznie z boku, kolejną kaplicą dostawioną nie całkiem według logiki pierwotnej budowli?

Pierwsze słowa czwartej części Katechizmu, o modlitwie, mówiąc o „wielkiej tajemnicy chrześcijańskiej wiary” wskazują na poprzednie części Katechizmu i wyjaśniają związek z nimi:

„tajemnica ta wymaga, aby wierni w nią wierzyli, celebrowali ją i żyli nią w żywym i osobistym związku z Bogiem żywym i prawdziwym. Tym związkiem jest modlitwa” [2228].

Oznacza to, że czwarty dział Katechizmu nie jest tego samego rodzaju, co działy poprzednie, ale że oświecła je i czyni je żywymi. Dogmat, liturgia i moralność są jak trzy części wspianiałej katedry wiary, której piękno i harmonię podziwiać można tylko wtedy, gdy kryjący ją mrok rozproszony zostanie przez promienie słońca. Promienie te pochodzą z osobistej relacji człowieka z Bogiem, z „osobistego związku z Bogiem żywym i prawdziwym”. Tylko wtedy, mówi Katechizm, wyznawanie wiary, celebrowanie jej i życie nią może doprowadzić do upodobnienia się do Chrystusa w Duchu Świętym ku chwale Boga Ojca [por. 2558].

Najpiękniejsza nawet budowla – także budowla naszej wiary – pozostanie dla nas zamknięta, jeśli nie znajdziemy bramy wiodącej do wnętrza.

Poszukującym bramy Katechizm podsuwa wezwanie do spotkania: „serce człowieka jest (...) miejscem spotkania, albowiem nasze życie, ukształtowane na obraz Boży, ma charakter relacyjny” [2563]. Początek tej relacji z Bogiem ma ze strony człowieka charakter wzywania Boga i przyjęcia Zbawiciela: „Jezus jest Zmartwychwstałym i ktokolwiek wzywa Jego Imienia, przyjmuje Syna Bożego, który go umiłował i siebie samego wydał za niego” [2666].

2. MOŻLIWOŚĆ LEKTURY KATECHIZMU W ŚWIETLE JEGO CZĘŚCI OSTATNIEJ

Co przemawia za możliwością odczytywania całego Katechizmu w świetle jego ostatniej części? Już 10 lat temu Joseph Ratzinger nawoływał w słynnym *Raporcie o stanie wiary*: „wiara dogmatyczna bez osobistego doświadczenia pozostaje pusta”¹. Podobnie też o udziale w modlitwie liturgicznej, w Eucharystii, mówił, że zakłada ona wcześniejszą modlitwę w rodzinie i wspólne modlitwy paraliturgiczne². A sam Katechizm doda, że „posłanie Chrystusa i Ducha Świętego, które w sakramentalnej liturgii Kościół zapowiada (...) znajduje przedłużenie w modlącym się sercu” [2655].

Jeśli zaś chodzi o *lex vivendi* – to godny najwyższej uwagi jest fakt, że w Katechizmie dział „Dziesięć przykazań” umiejscowiony jest jako fragment części zatytułowanej „Życie w Chrystusie”, gdzie jest logicznie wynikającą konsekwencją ujęcia powołania człowieka jako „Życia w Duchu Świętym”. Przyjęcie Jezusa Chrystusa, by żyć w Duchu Świętym, okazuje się fundamentem możliwości spełniania przykazań. Wyrażmy to słowami Karla Rahnera:

„Mistagogia skierowana ku nawróceniu dziś nie ma jako celu pierwszorzęd-
nego i bezpośredniego decyzji moralnej, lecz odnalezienie siebie i wolną
akceptację głębokiego doświadczenia religijnego”³.

Do jakiego wniosku prowadzą cytowane wypowiedzi wielkich teologów, J. Ratzingera i K. Rahnera? Oto pełen blask dogmatu, liturgii i moralności ujawnia się dopiero w promieniach osobistej relacji, osobistego związku, z Bogiem Ojcem, możliwej przez Jezusa Chrystusa w дарowanym nam Duchu Świętym. „A związkiem tym jest modlitwa” [2558].

¹ J. kard. R a t z i n g e r, *Raport o stanie wiary*, Kraków-Warszawa 1986, s. 132.

² Tamże, s. 115.

³ Cyt. za: R. B l a z q u e z, *Wspólnoty neokatechumenalne*, Lublin 1989, s. 16.

3. CO TO JEST MODLITWA?

Oczekiwanie współczesnego człowieka szukającego odpowiedzi na to pytanie „czym jest modlitwa?” często zmierza w stronę odpowiedzi „technicznej”: kurs, metoda, sposób. Jakich technik użyć, jakie procedury zastosować, jaki kurs przejść – aby nauczyć się modlić? Gdzie znaleźć eksperta, który zna odpowiednią metodę?

Gdy natomiast w Katechizmie pada pytanie: „czym jest modlitwa”, pierwsze słowa odpowiedzi mówią:

„Modlitwa jest dla mnie wzniesieniem serca, prostym spojrzeniem ku Niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości zarówno w cierpieniu, jak i radości” [2559].

Rzecz charakterystyczna, że pierwszym cytowanym „specjalistą od modlitwy” nie jest wykształcony ekspert, ale – osoba święta. Jako pierwszy, najważniejszy drogowskaz podsunął nam Katechizm słowa świętej Teresy od Dzieciątka Jezus. Schemat ten utrzyma się już przez cały wykład nauki o modlitwie. Nie uczymy się z Katechizmu o suchych, teoretycznych podziałach, abstrakcyjnie dedukowanych rodzajach modlitwy i jej teologicznych gatunkach, ale uczymy się od świętych mistrzów. Abraham uczy nas modlitwy wiary w obietnice, Mojżesz – modlitwy wstawienniczej, Dawid – modlitwy zatroskanego pasterza, Eliasz – modlitwy nawrócenia [2569-2584]. Natomiast w centrum objawiania modlitwy stoi – oczywiście! – Jezus: Ten, Który się modli, Który modlitwy uczy i Który wysłuchuje modlitwy [2599-2619].

Ostatnia część Katechizmu objaśniona jest symbolicznie reprodukcją miniatury z góry Athos: widzimy na niej Chrystusa, który w modlitwie zwraca się do Ojca; widzimy też Apostołów wpatrzonych w ten wzór modlitwy: „Panie, naucz nas się modlić” (Łk 11,1). Chrześcijanin swojej modlitwy samodzielnie nie wymyśla, ani też sam jej nie tworzy; chrześcijanin modlitwę otrzymuje w darze. Dochodzimy w tym momencie do przekroczenia schematu ujmującego modlitwę jako dialog. Owszem, modlitwa jest również dialogiem, ale jest także czymś znacznie więcej. Modlitwa pojawia się również jako dar, jako *wysłuchiwanie się, słuchanie* – a więc także jako *posłuszeństwo*. „Oto idę, abym pełnił wolę Twoją” (Hbr 10,9) – to coś więcej niż dialog. Tak wkraczamy – idąc za logiką katechizmowego wykładu – w obszar modlitwy Kościoła, poprzedzonej modlitwą Maryi. Pierwsze słowa Matki Chrystusa przytoczone w katechizmowym traktacie o modlitwie to właśnie słowa wyznające pragnienie słuchania i posłuszeństwa: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” [2617].

4. DUCH ŚWIĘTY UCZY NAS, JAK SIĘ MODLIĆ

Modlitwy nie można więc nabyć trenując przemyślnie techniki i wdrażając skomplikowane metody. Pomimo tego Katechizm zachęca nas, by się modlitwy uczyć. Jak jest to możliwe? Oto „Duch Święty uczy dzieci Boże modlitwy przez żywy przekaz (...) w wierzącym i modlącym się Kościele” [2650]. Uczyć się modlitwy oznacza więc zanurzyć się w kościelny nurt działania Ducha Bożego, zwany „świętą Tradycją”.

Nurt ten tworzony jest przez łączące się strumienie wypływające ze źródeł modlitwy. Spośród tych źródeł wymienia Katechizm najpierw Słowo Boże [2653]: *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*, wszystko to chrześcijanin znajdzie napełniając serce Słowem Boga Żywego. Kolejne źródło to liturgia [2655], gdyż jest „posłaniem Chrystusa i Ducha Świętego”. Łączy się z nią dar wiary, nadziei i miłości, przeżywanych „dziś”. „Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego” (Ps 95) – przypomina nam Katechizm nieustanną obecność Boga i Jego nieustanne przemawianie do serca człowieka [2660].

Wypływająca z tych źródeł modlitwa zmierza do Ojca poprzez wzywianie imienia Jezusa. Imię Jezus oznacza „JHWH zbawia” – przypomina nam Katechizm – wskazując na imię Zbawiciela odsłaniające najświętsze imię Boga Izraela, tetragramaton objawiony Mojżeszowi. Kolejny raz odkrywamy, jak odległa jest doskonała modlitwa chrześcijanina od którejś z modnych technik sterowania psychiką, gdy czytamy: „wezwanie świętego imienia Jezus jest najprostszą drogą nieustannej modlitwy” [2668], albo: „Duch Święty, którego namaszczenie przenika całą naszą istotę, jest wewnętrznym Nauczycielem modlitwy chrześcijańskiej; jest On twórcą żywej tradycji modlitwy” [2672].

Strumień modlitwy wzmacniał się w biegu historii Kościoła, płynąc poprzez wieki, i wzrastał kształtowany przez tych, których nazywa Katechizm „przewodnikami modlitwy”, i co do których przywołuje biblijną metaforę „chmury świadków” [2683]. Są to święci Kościoła, mistrzowie modlitwy, z których wywodzą się różne duchowości. Szkoły duchowości porównać można do rozszczepionego na różne kolory „czystego i jedyne światła Ducha Świętego” [2684]. Różne duchowości znane z historii Kościoła i powstające na nowo na naszych oczach – zakonów, instytucji, ruchów kościelnych – nie są więc dla siebie nawzajem konkurencją, ale dopełniają się wzajemnie tworząc wspólnie jeden promień Ducha Świętego.

Kształtowany w nieustannie rozwijającej się tradycji strumień modlitwy przybierać może formę modlitwy ustnej, rozmyślenia, kontemplacji – zawsze jednak tak, jak „Pan prowadzi każdą osobę drogami i sposobami, zgodnymi z Jego upodobaniem” [2699]. W swym biegu napotyka na najróżniejsze przeszkody – trudności na modlitwie, pokusy, znużenie [2725-2733]. Pomimo

tego człowiek wierzący pamięta, że Jezus „nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe” (Hbr 2, 16).

5. SYNOWSKA UFNOŚĆ W WOŁANIU „OJCZE NASZ”

Jeden z najpotrzebniejszych być może na dzisiejsze czasy fragmentów Katechizmu mówiących o modlitwie to ten, w którym czytamy o postawie „synowskiej ufności” [2734 n]. W pełni rozwinie się ta nauka w drugim dziale części o modlitwie, w zamykającym Katechizm rozważaniu o modlitwie „Ojcze nasz”.

Jezus uczy modlitwy „synowskiej śmiałości”. Liturgia nawiązuje do tego, gdy każe wznosić się Modlitwie Pańskiej jako odpowiedź na wezwanie: *audemus dicere* – „ośmielamy się mówić” [2777]. Ośmielamy się przecież nie sami z siebie, ale „wezvani zbawiennym nakazem”, czyli zgodnie z poleceniem Jezusa samego. Ośmieleni jesteśmy przez naszego Zbawiciela.

Szczególne miejsce poświęcone w Katechizmie modlitwie „Ojcze nasz” na pewno nie jest przypadkiem. Nazwana jest przecież „podstawową modlitwą chrześcijańską” [3759], a nawet „streszczeniem całej Ewangelii” [2761], tekst jej bowiem pojawia się w Piśmie świętym jako spełnienie skierowanej przez uczniów prośby: „Panie, naucz nas się modlić” (Łk 11, 1).

Od Pana naszego pochodzi nie tylko układ słów, tworzących tę modlitwę, ale i Duch przepełniający wierzącego i uzdalniający do wezwania Boga pełnym zaufania imieniem: „Ojcze”. Jest to modlitwa doskonałej relacji, realizująca w pełni relacyjny charakter człowieka, a możliwa jest tylko dlatego, że wprowadza nas w nią moc Ducha [2778]. Zasadnicze dla zrozumienia tej części Katechizmu jest (przytoczone w tekście po grecku) wyrażenie *parrhesia*, czyli synowska ufność, radosna pewność bycia kochanym.

Parrhesia to w greckiej starożytności wolność słowa przysługująca obywatelom, w przeciwieństwie do niewolników i obcych. Oznaczała też kroczenie z podniesioną głową, w wyprostowanej postawie, w radosnej pewności wybrania. Wszystkie te elementy mają złożyć się na postawę chrześcijanina recytującego słowa „Ojcze nasz”; do tego wzywa zresztą liturgia zarówno Zachodu jak i chrześcijańskiego Wschodu [2778].

Rozbrzmiewający w eucharystycznej liturgii zwrot „ośmielamy się mówić” przywołuje słowa Pawła Apostoła: „w Nim mamy *śmiały przystęp* do Ojca z ufnością dzięki wierze w Niego” (Ef 3, 12), albo: „przybliżmy się z *ufnością* do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę” (Hbr 4, 16), czy wreszcie: „mamy więc bracia *pewność*, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa” (Hbr 10, 19) [por. 2778].

6. PROŚBY DO „OJCA NASZEGO, KTÓRY JEST W NIEBIE”

„Ojcze nasz” to modlitwa członków nowego Ludu Bożego, Kościoła. Jest to modlitwa wszystkich ochrzczonych, niezależnie od podziałów istniejących w chrześcijaństwie. Co więcej, sama w sobie jest już „wspólnym dobrem i nagłym wezwaniem dla wszystkich ochrzczonych”, przez które mogą oni „uczestniczyć w modlitwie Jezusa o jedność Jego uczniów” [2791].

Lektura Katechizmu odsłania przed nami całą mnogość zaskakujących aspektów modlitwy „Ojcze nasz”, jakże często nieuświadomianych czy nawet nieznanych. Oto dowiadujemy się, że biblijne wyrażenie „któryś jest w niebie” kojarzyć mamy nie z oddaleniem od Boga, ale z wyznawaniem, że „jesteśmy Ludem Bożym już przebywającym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie”, Ludem „ukrytym z Chrystusem w Bogu” [2796].

Trzy pierwsze prośby kierują naszą myśl wprost do Boga. Mówimy bowiem: „imię *Twoje*”, „królestwo *Twoje*”, „wola *Twoja*” [2803]. Przywołują przyćmione nieco w świadomości wielu chrześcijan pojęcie „chwały” Bożej. Boża *chwała* (łacińskie *gloria*, greckie *doksa*, hebrajskie *kabod*) staje się przedmiotem pragnień i wyczekiwania ludzi wierzących. Kolejny z zapominanych nierzadko elementów wiary to oczekiwanie ostatecznego przyjścia Królestwa w chwili powrotu Chrystusa. Kościół ma nie ustawać w wołaniu *Marana tha*. Jak przypomina bowiem Katechizm, od ogłoszenia Ewangelii przed dwudziestu wiekami żyjemy już w czasach ostatecznych: „czasy ostateczne, w jakich żyjemy, są czasami wylania Ducha Świętego” [2819]. Tak należy też rozumieć przytoczone na tym miejscu zdanie z Orygenesa: „możemy stać się z Nim jednym duchem i tak spełnić całkowicie Jego wolę” [2825].

Następna seria prośb kieruje nas już bezpośrednio ku codziennym troskom i potrzebom życiowym: „daj *nam*”, „odpuść *nam*”, „nie wódź *nas*”, „zbaw *nas*”. Skoncentrowanie słów na tym, co *nasze* nie może prowadzić do egoizmu, gdyż – jak przypomina Katechizm – „tej prośby Modlitwy Pańskiej nie można oddzielić od przypowieści o ubogim Łazarzu i o Sądzie Ostatecznym” [2831] ani też od benedyktyńskiego „módl się i pracuj” [2834]. Odnajdujemy tu natomiast szczere przyznanie się do potrzeby pomocy z zewnątrz, aby owocnie, szlachetnie i godnie przeżyć swoją egzystencję.

Chrześcijanin bowiem nigdy nie zapomina o trudnych realiach swojego życia. Podkreślony już w poprzednich częściach naszej prezentacji Katechizmu element skłonności do grzechu stanowi przecież fragment prawdy o nas samych. Stąd pojawiające się w katechizmowym traktacie o modlitwie wezwania do walki duchowej, do przebijania się w stronę zwycięstwa, do zmagania, stąd wreszcie wołanie: „zbaw nas ode Złego”. A „zło, o którym mówi

ta prośba, nie jest abstrakcją, lecz oznacza osobę, Szatana, Złego, anioła, który sprzeciwił się Bogu” [2851].

Do realistycznego spojrzenia na chrześcijańską egzystencję należy więc świadomość grzechu, słabości i zawsze możliwej niewierności; potrzebna też jest pamięć o konieczności walki z Przeciwnikiem, „kłamcą i ojcem kłamstwa”. Ale – przypomina nam rozważany tekst – do chrześcijańskiego realizmu należy też radosny okrzyk: „jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam” (Rz 8, 31) [por. 2850-2854].

Na zakończenie naszych rozważań o czwartej części Katechizmu trudno byłoby znaleźć lepsze słowa, niż te którymi autorzy Katechizmu zakończyli katolicki wykład pełni chrześcijańskiej wiary:

„Kończąc modlitwę, mówisz *amen*, potwierdzając tym Amen, czyli «Niech się tak stanie», całą treść modlitwy, jakiej nauczył nas Pan”.

Tego bowiem jednego mamy prawo oczekiwać od Katechizmu i od każdego innego sformułowania całości wiary: niech uczy nas tak wierzyć, tak świętować, tak żyć i tak modlić się, jak nas nauczył nasz Pan Jezus Chrystus.

KS. HENRYK LEMPA

MODLITWA CODZIENNA W JUDAIZMIE

Życie religijne Żydów, zarówno życie indywidualne, jak i społeczne, jest nierozzerwalnie związane z modlitwą. Wypływa ona z najgłębszych potrzeb serca każdego wierzącego i uwidacznia ją cała historia zbawienia zapisana w Biblii. Jeśli Biblię słusznie nazywa się słowem Boga skierowanym do człowieka, to trzeba jeszcze dodać, że jest ona również modlitwą ludzi skierowaną do Boga¹. Na niej uczyły się modlitewnej mowy niezliczone pokolenia ludzi, żyjących w różnych czasach i różnych warunkach społeczno-politycznych.

Tutaj chciałbym skoncentrować się na modlitwie, którą pobożny Żyd codziennie kierował do Boga. Najpierw zwrócę uwagę na okoliczności, jakie zwykle towarzyszyły mu w jego codziennej rozmowie z Bogiem, a potem przedstawię najbardziej typowe teksty modlitw, które były i są nadal używane przez Żydów.

1. OKOLICZNOŚCI ZEWNĘTRZNE CODZIENNEJ MODLITWY ŻYDÓW

Jest rzeczą oczywistą, że okoliczności towarzyszące modlitwom Żydów zmieniały się wraz z upływem czasu. Inaczej wyglądały one w czasach Starego Testamentu, a inaczej w czasach Chrystusa Pana i w późniejszym judaizmie. Można jednak – na podstawie Biblii i tradycji zawartej w Talmudzie – zrekonstruować najważniejsze elementy zwyczajów żydowskich, które przekazywano w związku z modlitwą².

¹ R. Pautrel, *Do Ciebie wołali... Tobie ufali..., Modlitwa w opowiadaniach starotestamentalnych*, tł. S. Opiela, Warszawa 1987, s. 11.

² Szczegółowo zagadnienie codziennych modlitw omawia traktat Miszny *Berakot* (Błogosławieństwa) zawarty w Talmudzie. Traktat ten otwiera pierwszy *seder*, czyli dział Miszny, zwany *Zeraim* („Nasiona”). Zajmuje się on zupełnie inną problematyką niż reszta tego działu. Uważa się, że włączono go w tym miejscu, gdyż opierano się na przekonaniu, że cała natura zależy

Trzeba najpierw podkreślić, że modlitwa była nakazem bezwzględnie obowiązującym wszystkich dorosłych Żydów, to znaczy od lat trzynastu, a ściślej mówiąc – od skończonego 13 roku życia, kiedy to chłopiec stawał się *bar micwa* – synem przykazania³. a więc dorosłym, zobowiązanym do spełniania wszystkich przepisów Prawa. W świetle tego Prawa zwolnione od ścisłego obowiązku były tylko kobiety i dzieci, a także niewolnicy. Choć faktycznie wszyscy modlitwę odmawiali.

a) Czas i miejsce modlitwy

Od najdawniejszych czasów istniały, jak się zdaje, pewne stałe godziny modlitw – rano, wieczorem i w południe, o czym świadczą wzmianki w Ps 55, 18 czy w Dz 10, 9⁴. W późniejszym judaizmie zwyczaj ten przyjął się powszechnie. Każdy wyznawca judaizmu zobowiązany jest odmawiać modlitwę trzy razy dziennie: rano, po południu i wieczorem.⁵ Modlitwę poranną – zwaną *szacharit* (hebr. „świt”) – odmawia się od wschodu słońca przez jedną trzecią dnia⁶. Modlitwę popołudniową – zwaną *mincha* (hebr. „ofiara”) – odprawianą na pamiątkę codziennej ofiary składanej niegdyś w świątyni jerozolimskiej, odmawia się od południa do określonego czasu przed zachodem słońca (tzn. godzina i kwadrans przed zachodem). I wreszcie modlitwę wieczorną – zwaną *maariw* (hebr. „zapadnięcie wieczoru”) – można odmawiać po zachodzie słońca, od zmroku, gdy „na niebie ukazały się trzy gwiazdy”, aż do świtu – ale zaleca się skończyć ją przed północą⁷. Rozkład modlitw naśladuje porządek składania ofiar w świątyni jerozolimskiej. Od czasu jej zburzenia w r. 70 po Chr. modlitwa jako „ofiara dziękczynna ust” zastąpiła niemożliwą już do spełnienia ofiarę w świątyni⁸.

od Boga. Chciano więc najprawdopodobniej wyjaśnić stosunek człowieka do Niego. Dlatego omawia się w nim porządek i zasady codziennych modlitw, nabożeństw oraz podaje pouczenia jak należy dziękować Bogu za otrzymane dobrodziejstwa. Zob. W. T y l o c h, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 154. Na temat modlitwy współczesnego judaizmu pisze M. O l s z e w s k i, *Uwielbienie Boga w codziennej modlitwie żydowskiej*, w: *Dzieci jednego Boga*, praca zbiorowa pod red. W. Chrostowskiego, Warszawa 1991, s. 330-352.

³ Związana z tym faktem była uroczystość religijna, którą chłopiec obchodził w szabat przypadający po trzynastych urodzinach w synagodze. Wtedy to w czasie nabożeństwa po raz pierwszy odczytywał publicznie fragment Tory – Pisma św. i wygłaszał własny komentarz. Zob. M. S i e m i e Ń s k i, *Księga świąt i obyczajów żydowskich*, Warszawa 1993, s. 21.

⁴ Por. Ps 55, 18: „Wieczorem, rano i w południe narzekam i jęczę, a głosu mego (On) wysłucha”; Dz 10, 9: „Następnego dnia, gdy oni byli w drodze i zbliżali się do miasta, wszedł Piotr na dach, aby się pomodlić. Była mniej więcej szósta godzina” (tzn. 12.00 w południe).

⁵ Por. T y l o c h, *Judaizm*, s. 311.

⁶ Tak wyjaśnia traktat *Berakot* 4, 1.

⁷ Wyjaśnienie Talmudu Babilońskiego, *Berakot* 2a.

⁸ Por. *Żydzi i judaizm*, tł. z niem. M. Pasieka, Wydawnictwo TAU (Wrocław?) 1994, s. 48.

Nie było ścisłych przepisów co do miejsca, gdzie pobożny Żyd miał odmawiać codzienną modlitwę. Charakterystyczna w tym względzie jest wypowiedź Rabbiego Eleazara, którą podaje tradycja żydowska: „Rabbi Eleazar ben Jaakob (ok. 150 r. po Chr.) powiedział: Bóg mówi do Izraela, a ja tobie to powtarzam: kiedy masz się modlić, idź do synagogi w tym mieście; jeżeli nie możesz modlić się w synagodze, módl się na twoim polu; jeżeli nie możesz modlić się na twoim polu módl się w twoim domu; jeżeli nie możesz modlić się w twoim domu, módl się w łóżku i tam przynajmniej mów do Boga i zachowaj ciszę”⁹. Oznacza to, że modlitwę można było odmawiać na każdym miejscu: w synagodze i we własnym domu, w drodze i w polu, w łóżku i przed nim. Jedynie w miejscach wstydlivych nie można było jej odmawiać¹⁰. Doradzano, by za przykładem ojców wybierać najbardziej godne miejsce na jej odmawianie, a więc w pierwszym rzędzie synagogę, a następnie własny dom. Podkreślano przy tym, by dom miał okna¹¹, a kiedy odmawiano ją twarzą zwróconą ku ścianie, to wówczas między modlącym się a ścianą nie mógł znajdować się żaden przedmiot¹². W sposób uroczysty odmawiano modlitwy w synagodze. Miały one specjalny porządek i wymagały tzw. „minjanu”, czyli obecności co najmniej 10 mężczyzn, którzy osiągnęli wiek zobowiązujący ich do przestrzegania Prawa¹³.

⁹ Zob. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1965, wyd. 4, s. 399.

¹⁰ Por. *Berakot* 25a; 26a.

¹¹ Por. *Berakot* 31a.

¹² Por. Talmud Palestyński, *Berakot* 4, 8b, 35.

¹³ Dla ilustracji przytaczam tu porządek codziennych modlitw odmawianych w synagodze, jaki podaje M. Olszewski, *Uwielbienie Boga*, s. 339:

I. Nabożeństwo poranne (*Szacharit*)

1. Błogosławieństwa wstępne i psalmy
2. Szema (z dwoma błogosławieństwami poprzedzającymi recytację i jedno na jej zakończenie)
3. Amida
4. Czytanie Tory (w poniedziałek, czwartek, sobotę i święta)
5. Musaf (tylko w sobotę i święta)
6. Alenu (Boże Królowanie)
7. Kaddisz
8. Hymn na zakończenie modlitw.

II. Nabożeństwo południowe (*Mincha*)

1. Psalm 145 (*Aszrej*)
2. „Odkupiciel przyjdzie na Syjon” (w sobotę i święta)
3. Amida
4. Czytanie Tory (w sobotę i święta)
5. Alenu
6. Kaddisz.

b) Sposób odmawiania modlitwy

W sposobie odmawiania modlitwy przez Żydów można zauważyć pewne charakterystyczne elementy dotyczące postawy ciała, ubioru oraz warunków wymaganych do godnej modlitwy.

Nie istniały jakieś stałe przepisy co do ułożenia ciała¹⁴. Chętnie modlono się w postawie stojącej, wznosząc ręce ku niebu lub świątyni. O rękach wzniesionych „niby wieczorna ofiara” śpiewał Psalmista (Ps 141, 2). Taką postawę przejęli później chrześcijanie, jak to wykazują słynne malowidła „orantek” w katakumbach¹⁵. Na ogół nie składano rąk. Zwyczaj ten rozpowszechnił się dopiero w V w. po Chr. Został przyniesiony albo z Bizancjum, albo przejęty od plemion germańskich. W zasadzie Żydzi nie klękali przy modlitwie, czynili to jedynie w wypadkach wyjątkowych, aby tym usilniej błagać Boga. Często natomiast składali pokłony i to w różnych formach: albo uginając tylko kolana, albo wznosząc dłonie przy ugiętych kolanach, albo chyląc czoło jak najniżej, albo wreszcie upadając na twarz. Znany jest również zwyczaj pochodzący z bardzo dawnych czasów, że Żydzi kołyszą się w czasie modlitwy, podobnie zresztą jak i w czasie studiowania Tory. Wysuwano w związku z tym szereg wyjaśnień, niekiedy bardzo dziwacznych, które jednak nie znajdują jednoznacznego potwierdzenia. Talmud sugeruje, że kołysanie jest wyrazem swoistej ekstazy, w czasie której „wszystkie kości”, całe ciało bierze udział w modlitwie (por. Ps 35, 10). Być może takie kołysanie ułatwiało skupienie i chroniło przed zaśnięciem. Chociaż niektórzy wybitni rabini oponowali przeciwko niestosowności takiego kołysania się w obliczu Boga, zwyczaj ten przetrwał do dziś w społecznościach tradycjonalistycznych, zwłaszcza wśród Żydów ortodoksyjnych. Jedynie w gminach

III. Nabożeństwo wieczorne

1. Krótkie odmawianie psalmów
2. Szema (dwa błogosławieństwa przed i dwa po recytacji)
3. Amida
4. Alenu
5. Kaddisz.

¹⁴ Por. E. Z a w i s z e w s k i, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 121.

¹⁵ Por. H. D a n i e l - R o p s, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 311.

¹⁶ Szczegółowo wymienia je A. U n t e r m a n, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 185. Podaje on m. in., że jest ono pozostałością z czasów, gdy Żydzi byli nomadami i kiwali się podczas jazdy na wielbłądach; że stanowi ono rodzaj ćwiczeń gimnastycznych, bardzo wskazanych dla uczonych spędzających większość dnia w pozycji siedzącej; że symbolizuje ono zjednoczenie człowieka z Bogiem jako duchowy odpowiednik zjednoczenia płciowego (s. 186).

reformowanych i konserwatywnych prowadzi się modły bez widocznych ruchów ciała.

W czasie modlitwy (zwłaszcza porannej oraz modlitwy w synagodze) obowiązywał specjalny strój. Modlący się okrywał się „talitem” (hebr. „płaszcz”), czyli swego rodzaju szerokim szalem zakończonym frędzlami, zwanymi „cicit”, co miało przypominać, że całe swe życie powinien on poświęcić służbie dla Boga¹⁷. Następnie nakładał na siebie „tefillim”, zwane po grecku „filakteriami”, czyli nieduże kwadratowe pudełeczko ze skóry zwierząt rytualnie czystych, które przywiązywał rzemykami do czoła i lewego ramienia (bliżej serca)¹⁸. W pudełeczku tym były wypisane na pergaminie teksty z Wj 13, 16; Pwt 6, 4-7 i 11, 13-21. Za pomocą filakterii, które stanowią „znak na rękę oraz znak pamięci między oczami”, Żyd włączał się codziennie na nowo w przymierze z Bogiem. Podczas modlitwy obowiązywało także nakrycie głowy. Dzisiejszy judaizm ortodoksyjny nakazuje nosić mężczyznom przez cały czas, a nie tylko podczas modlitwy, małą czapkę, zwaną jarmułką lub kipą, która ma im przypominać o Bożej obecności. Judaizm natomiast konserwatywny nakazuje nakrywać głowę jedynie podczas modlitw publicznych i prywatnych oraz lektury tekstów świętych, zaś reformowany judaizm uznaje to za sprawę dowolnego wyboru i często nie wymaga nakrywania głowy podczas nabożeństw synagogałnych¹⁹. Zwyczaj ten trudno wyjaśnić jednoznacznie. Talmud bowiem nie traktuje go jako bezwzględnej zasady²⁰. Niektórzy wywodzą początki tego zwyczaju z rytuału świątynnego, w którym kapłani uczestniczyli z nakrytą głową²¹. Inni podkreślają, że przyjął się on dopiero w średniowieczu jako znak rozpoznawczy Żydów i bariera przeciw asymilacji, gdyż chrześcijanie nie nakrywali głowy²². Znany zaś średniowieczny filozof żydowski i reformator religijny, Mojżesz Majmonides (1135-1204), tłumaczył ten zwyczaj jako znak czci i pokory.

¹⁷ U podstaw obyczaju noszenia tallitu leży biblijne zalecenie: „Niech sobie zrobią frędzle na skrajach swoich szat..., gdy na nie spojrzycie, przypomnicie sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić” (Lb 15, 38-39). Zob. U n t e r m a n, *Encyklopedia tradycji*, s. 282.

¹⁸ Zwyczaj noszenia filakterii wywodzi się z dosłownego tłumaczenia polecenia Mojżesza, by Prawo było Izraelitom jako znak na rękę i pamiętka przed oczami (Pwt 6, 8). Zob. Z a w i s z e w s k i, *Instytucje*, s. 121.

¹⁹ Por. T y l o c h, *Judaizm*, s. 314.

²⁰ Por. Talmud Babiloński, *Nedarim* 30b; *Szabat* 156b.

²¹ Tak sądzi A. Unterman, *Encyklopedia tradycji*, s. 196.

²² Por. T y l o c h, *Judaizm*, s. 314. Natomiast H. Wahle sądzi, że „obyczaj nakrywania głowy pochodzi prawdopodobnie ze Wschodu, gdzie przykryta głowa jest znakiem poważania”. H. W a h l e, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, tł. Z. K o w a l s k a, Tarnów 1993, s. 151.

Przed przystąpieniem do modlitwy umywano sobie ręce, a przed modlitwą poranną także i twarz. Poza tym przed modlitwą poranną nie było wolno spożywać posiłku ani rozpoczynać jakiejkolwiek pracy. Starano się przy tym bardzo o należyte wewnętrzne przygotowanie do modlitwy. Polegało ono na głębokim skupieniu ducha, by w pokorze i szczerzej pobożności stanąć przed Bogiem (*Berakot* 5, 1). Dlatego też ten, którego w danym czasie nie było stać na takie skupienie, np. po powrocie z dalekiej podróży, raczej nie powinien jej odmawiać.

2. PODSTAWOWE TEKSTY MODLITWY CODZIENNEJ W JUDAIZMIE

Już w czasach Chrystusa Pana każdy dorosły Izraelita był zobowiązany do odmawiania dwóch modlitw, mianowicie *Szema Israel* i *Szemone Esre*. W czasach późniejszych dołączono jeszcze modlitwę *Kaddisz*. Omówimy kolejno wszystkie trzy modlitwy.

a) „*Szema Israel*” („*Śluchaj, Izraelu!*”)

Tekst tej modlitwy odmawiano rano i wieczorem oraz w wielu innych jeszcze okolicznościach życia. Składa się ona z trzech fragmentów Pisma św.: Pwt 6, 4-9; 11, 13-21 i Lb 15, 37-41. Są to teksty Pięcioksięgu, które w sposób szczególny podkreślają myśl, że Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela. Nie jest to właściwie modlitwa w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale raczej *wyznanie wiary*, podobne do naszego Składu Apostolskiego, które wyraża wiarę w jednego Boga, Jego przykazania i Jego zbawczy czyn uwolnienia Izraelitów z Egiptu. Poszczególne części są nazwane zgodnie z pierwszymi ich słowami: *Szema* („*Śluchaj!*”) – Pwt 6, 4; *Wehaja im szemoa* („*I jeśli słuchać będziecie!*”) – Pwt 11, 13 oraz *Wajjomer* („*I mówił!*”) – Lb 15, 37)²³.

Oto tekst *Szema Israel* w tłumaczeniu polskim Biblii Tysiąclecia:

Śluchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóisz je swoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach.

²³ Zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. IV/1, München 1965.

I jeśli będziecie słuchać pilnie nakazów, które wam dziś daję, miłując Pana, Boga waszego, i służąc mu z całego serca i z całej duszy, ześle On deszcz na waszą ziemię we właściwym czasie, jesienny jak i wiosenny, i zbierzecie wasze zboże, moszcz i oliwę. Da też trawę na polach dla waszego bydła. Będziecie mieli żywności do syta. Strzeżcie się, by serce wasze nie pozwoliło się omamić, abyście nie odeszli i nie służyli obcym bogom i nie oddawali im pokłonu, bo zapaliłby się gniew Pana na was, i zamknąłby niebo, aby nie padał deszcz, ziemia nie wydałaby plonów, i prędko zginęlibyście w tej pięknej ziemi, którą wam daje Bóg. Weźcie przeto sobie te moje słowa do serca i duszy. Przywiążcie je sobie jako znak na rękę. Niech one będą wam ozdobą między oczami. Nauczcie ich wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie. Napiszcie je na odrzwiach swojego domu i na swoich bramach, aby się pomnożyły twoje dni i dni twoich dzieci w kraju, który przodkom waszym poprzysiągł dać Pan – dni tak długie, jak dni niebios, które są nad ziemią.

I mówił znowu Pan do Mojżesza: Powiedz Izraelitom, niech sobie zrobią frędzle na skrajach swoich szat, oni i ich potomstwo, i do każdej frędzli użyją sznurka z fioletowej purpury. Dla was będą te frędzle, a gdy na nie spojrzycie, przypomnijcie sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić – a nie pójdziecie za żądzami swego serca i oczu, przez które plamiliście się niewiernością – byście w ten sposób o wszystkich moich przykazaniach pamiętali, pełnili je i tak byli świętymi wobec swojego Boga. Jam jest Pan, Bóg wasz, który was wyprowadził z ziemi egipskiej, aby być waszym Bogiem. Jam jest Pan, wasz Bóg.

Była to najważniejsza modlitwa, którą każdy Izraelita rozpoczynał dzień i kończył go. Recytowano ją także w świątyni i w synagogach podczas nabożeństw. Zwyczaj recytowania *Szema Israel* był bardzo dawny, sięgający jeszcze czasów przedchrystusowych. Wynika to z bardzo szczegółowych określeń Miszny co do sposobu recytowania go²⁴ oraz ze wzmianki, że kapłani odmawiali tę modlitwę w świątyni. W *Szema Israel*, podobnie jak w innych

²⁴ Por. *Pesahim* 4,8; *Taanit* 4,3; *Pirque Abot* 2,13. Również Józef Flawiusz z zdaje się potwierdzać istnienie tego zwyczaju w czasach mu współczesnych, gdy pisze: „Dwa razy dziennie, o świcie i w porze poprzedzającej spoczynek, niechaj wszyscy składają przed Bogiem świadectwo łaskom, których od Niego doznali, gdy uwalniał ich z krainy egipskiej; dziękczynienie bowiem jest obowiązkiem nakazanym przez samą naturę i składa się je zarówno dla wyrażenia wdzięczności za doznane już dobrodziejstwa, jak i dla zachęcenia dobroczyńcy do nowych łask w przyszłości. A również powinni zapisać na swoich drzewiach największe łaski, jakie otrzymali od Boga, i każdy niechaj ukazuje je na swoich ramionach; opis wszystkich wydarzeń, które ujawniają potęgę Boga i Jego życzliwość dla Hebrajczyków, niechaj noszą na głowie i na ramieniu, aby ze wszystkich stron widzieć można było troskę, którą Bóg ich otacza”. *Dawne dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1979, s. 242.

modlitwach, nie mogło paść imię Boga – takie było bowiem jedno z przykazań danych Mojżeszowi. Toteż za każdym razem, gdy występowało imię „Jahwe”, zastępowano je słowem „Adonaj” – „Pan”. Przez całe wieki odmawiano tę modlitwę w różnych sytuacjach, także w zagrożeniu i na łożu śmierci; z jej słowami na ustach szli na śmierć żydowscy męczennicy, zarówno w czasach starożytnych jak i nam współczesnych.

b) „*Szemone Esre*” („*Osiemnaście Błogosławieństw*”)

Jest to druga z kolei modlitwa codzienna judaizmu, która swymi korzeniami sięga czasów przedchrześcijańskich. Odmawiano ją tak indywidualnie, jak i zbiorowo, w synagodze. Nazywa się ją zazwyczaj modlitwą „Osiemnastu Błogosławieństw” (*Szemone Esre*), albo *Amida* (hebr. „stać”), gdyż odmawiano ją stojąc, lub po prostu *Tefilla*, czyli modlitwa. Była ona bowiem w odróżnieniu od *Szema Israel* prawdziwą modlitwą, skierowaną bezpośrednio do Boga. Tekst *Szemone Esre* występuje w dwóch redakcjach: babilońskiej i palestyńskiej²⁵. Średniowieczne i współczesne modlitewniki żydowskie opierają się na redakcji babilońskiej. Okazuje się jednak, że w użyciu była także wersja palestyńska, której tekst odkryto w XIX wieku w genizie synagogi w Kairze²⁶. Jest ona starsza od redakcji babilońskiej i najprawdopodobniej bardziej zbliżona do tekstu pierwotnego. Tekst ten został zrekonstruowany przez G. Dalmana²⁷, który uwzględnił w nim późniejsze dodatki zaznaczając je w tekście nawiasem. Tłumaczenie polskie tego tekstu²⁸ brzmi następująco:

Boże, otwórz wargi moje,
a usta moje będą głosiły Twoją chwałę.

I Błogosławiony jesteś, Jahwe²⁹,
(Boże nasz i Boże Ojców naszych),
Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakuba
(Boże wielki, potężny i straszliwy),

²⁵ Por. N. M e n d e c k i, *Modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw”*, RBL 37 (1984) nr 2, s. 140. Obydwie redakcje podane są w: H. L. S t r a c k, P. B i l l e r b e c k, *Kommentar*, t. IV/1, s. 208-249.

²⁶ Tekst ten opublikował później S. S c h e c h t e r, *Genizah specimens*, JQR O. S. 10 (1898), s. 654-659.

²⁷ G. D a l m a n, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, I, Leipzig 1898, s. 299-301.

²⁸ Jest to tłumaczenie N. M e n d e c k i e g o, *Modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw”*, s. 140-143.

²⁹ Wszędzie gdzie występuje imię „Jahwe” wymawiano słowo „Adonaj” – Pan.

Boże Najwyższy, Stwórczo nieba i ziemi,
tarczo nasza i tarczo Ojców naszych
(nasza nadziejo we wszystkich pokoleniach).

Błogosławiony jesteś, Jahwe, tarczo Abrahama.

- II Jesteś wielki (poniżający wielkich),
potężny (sądzący potężnych),
żyjący wiecznie,
wskrzyszający zmarłych
(pozwalający wiać wiatrowi i rosie opadać),
wspomagający żywych, wskreszenie umarłych
(na naszych oczach zakwitaj nam pomocą).

Błogosławiony jesteś, Jahwe, wskreszenie umarłych.

- III Święty jesteś i straszliwe jest Imię Twoje,
nie ma innego Boga oprócz Ciebie.

Błogosławiony jesteś, Boże święty.

- IV Udziel nam, Ojczy nasz, Twojego poznania,
zrozumienia i sensu Twej Tory.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, udzielający poznania.

- V Przywiedź nas do Ciebie znowu, byśmy się nawrócili
i odnow dni nasze tak jak dawniej.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, mający upodobanie w nawróceniu.

- VI Przebacz nam, Ojczy nasz, ponieważ zgrzeszyliśmy przeciwko Tobie,
przebacz i przepuść nasze grzechy w Twoich oczach
(ponieważ wielkie jest Twoje miłosierdzie).

Błogosławiony jesteś, Jahwe, przebaczący wiele.

- VII Spójrz na naszą nędzę i przewódź nam
i wybaw nas ze względu na Twoje Imię.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, Zbawco Izraela.

- VIII Uzdrów Jahwe, nasz Boże, boleści serca naszego
(oddal od nas ucisk i jęki boleści)
i ulecz nasze rany.

Błogosławiony jesteś, uzdrawiający chorych Twojego narodu
izraelskiego

- IX Pobołogław nas, Jahwe, nasz Boże (ten) rok
(we wszystkich urodzajach i zbliż nam okres naszego zbawienia
i obdarz rosą i deszczem ziemię)
i насыć świat skarbami Twojej dobroci
(i daj błogostawieństwo dziełu rąk naszych).

Błogostawiony jesteś, Jahwe, błogostawiający lata.

- X Dmij w wielki róg dla naszego wyzwolenia
i podnieś sztandar, aby zebrać naszych wygnańców.

Błogostawiony jesteś, Jahwe, gromadzący rozproszonych
swojego narodu Izraela.

- XI Sprowadź na powrót naszych sędziów, jak za dawnych czasów
i naszych radnych, jak na początku
i panuj tylko Ty nad nami.

Błogostawiony jesteś, Jahwe, kochający prawo.

- XII Wiarołomcom niech będzie każda nadzieja odebrana
a pyszny rząd³⁰ wykorzeń pospiesznie
(jeszcze za naszych dni; a Nazarejczycy³¹ i heretycy
niechaj w jednym momencie zginą)
(i wymazani będą z księgi życia,
ze sprawiedliwymi nie zostaną zapisani).

Błogostawiony jesteś, Jahwe, upokarzający zuchwałych.

- XIII Nad prozelitami sprawiedliwości niechaj obudzi się
Twoje miłosierdzie
i daj nam dobrą nagrodę razem z tymi,
którzy czynią Twoją wolę.

Błogostawiony jesteś, Jahwe, pełnia ufności dla sprawiedliwych.

- XIV Zmiłuj się, Jahwe, nasz Boże,
(w Twoim wielkim miłosierdziu nad Izraelem,
Twoim narodem i)
nad Jerozolimą, Twoim miastem
i nad Syjonem, mieszkaniem Twojej wspaniałości,
(i nad Twoją świątynią
i nad Twoim mieszkaniem)

³⁰ Chodzi tu prawdopodobnie o Rzym.

³¹ Jest to określenie chrześcijan.

i nad królestwem domu Dawidowego,
Mesjasza Twojej sprawiedliwości.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, Boże Dawida, który buduje
Jerozolimę.

XV Słuchaj Jahwe, nasz Boże, głosu naszej modlitwy
(i zmiłuj się nad nami)
ponieważ jesteś łaskawym i miłosiernym Bogiem.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, wysłuchujący modlitwy.

XVI Niechaj Jahwe, nasz Bóg ma upodobanie
i niech zamieszka na Syjonie
i słudzy Twoi niech służą Ci w Jerozolimie.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, a my Tobie służyć będziemy
z bojaźnią.

XVII Dziękujemy Tobie, (Ty jesteś) Jahwe, nasz Boże
(i Boże Ojców naszych),
za każde dobro, łaskę (i miłosierdzie, które nam
okazałeś i) które dla nas uczyniłeś
(i dla naszych Ojców żyjących przed nami;
a gdy powiemy, nasza noga się chwieje,
Twoja łaska, o Jahwe, niech nas podeprze).

Błogosławiony jesteś, Jahwe, cała dobroć,
Tobie należą się dzięki.

XVIII Użycz Twojego pokoju narodowi izraelskiemu
(i miastu Twojemu i Twojemu dziedzictwu)
i błogosław nam wszystkim razem.

Błogosławiony jesteś, Jahwe, czyniący pokój.

Wersja babilońska różni się od podanej tu wersji palestyńskiej co do treści i co do liczby³². Recenzja babilońska jest o wiele obszerniejsza i składa się z 19 błogosławieństw, gdyż po jedenastym dołączyła jeszcze jedno błogosławieństwo – jako dodatkowe – mianowicie prośbę o potępienie wszystkich heretyków i Nazarejczyków, tzn. chrześcijan (w tekście podanym wyżej znajduje się ona w ramach dwunastego błogosławieństwa).

³² Tłumaczenie polskie wersji babilońskiej *Szemone Esre* podaje książka pt. *Żydzi i judaizm*, dz. cyt., s. 51-53.

Co do czasu powstania modlitwy *Szemone Esre* panuje przekonanie, że trzy pierwsze i trzy ostatnie błogosławieństwa pochodzą z okresu Drugiej Świątyni (koniec V w. przed Chr. do 70 r. po Chr.), kiedy to były codziennie odmawiane przez kapłanów³³. Większość natomiast pozostałych błogosławieństw jest datowana na czasy po II w. przed Chr. W obecnej postaci błogosławieństwa dzielą się na trzy grupy: 3+12+3. Trzy pierwsze błogosławieństwa wyrażają treść pochwalną na cześć Boga Jahwe, a więc są *uwielbieniem* Boga za zawarcie Przymierza z Ojcami (I), za Jego miłość wobec żyjących i umarłych (II) oraz za Jego świętość (III), środkowe dwanaście błogosławieństw to *prośby* o zaspokojenie różnych, materialnych i duchowych potrzeb człowieka oraz o realizację obietnic mesjańskich i odnowę Izraela, i wreszcie trzy końcowe błogosławieństwa wyrażają *dziękczynienie* za miłosierny powrót Boga na Syjon (XVI), za wszelkie dobro i łaskę (XVII) oraz za udzielany przez Boga pokój (XVIII).

Szemone Esre, podobnie jak *Szema Israel*, było główną modlitwą w życiu każdego religijnego Żyda. Należało je odmawiać trzy razy dziennie: rano, po południu w czasie, gdy składano ofiary w świątyni oraz wieczorem³⁴. Jako modlitwa w ścisłym tego słowa znaczeniu była przede wszystkim osobistym kontaktem z Bogiem. Dlatego – chociaż forma i liczba błogosławieństw zostały ustalone – każdy Izraelita miał prawo zmieniać treść poszczególnych błogosławieństw (zwłaszcza w środkowej części, gdzie były umieszczone prośby) według własnego upodobania³⁵ i stąd nie można się dziwić, że z biegiem czasu wykształciły się dwie, nieco różniące się, zasadnicze ich wersje – palestyńska i babilońska.

c) „Kaddisz” (aram. „Święty”)

Jest to modlitwa aramejsko-hebrajska, która choć nie była ściśle modlitwą codzienną, stała się jedną z najczęściej odmawianych modlitw podczas nabożeństw synagogałnych, w tym także w liturgii za zmarłych³⁶. Swymi początkami sięga czasów wczesnorabinackich, kiedy to odmawiano ją jako modlitwę na zakończenie wykładów prowadzonych przez rabinów. Potem weszła w skład liturgii synagogałnej³⁷, gdzie spełniała funkcję przede

³³ Por. O l s z e w s k i, *Uwielbienie Boga*, s. 344.

³⁴ Por. *Berakot* 3,3; 4,1.

³⁵ Por. *Berakot* 4,3; *Pirqe Abot* 2,13.

³⁶ Na temat tej modlitwy pisze N. M e n d e c k i, *Kaddisz*, RBL 38(1985) nr 6, s. 416-418. Zob. także O l s z e w s k i, *Uwielbienie Boga*, s. 345 nn; A. U n t e r m a n, *Kaddisz*, w: *Encyklopedia tradycji*, s. 139-140.

³⁷ Najstarsze świadectwo użycia modlitwy *Kaddisz* w liturgii przynosi traktat *Soferim* z VI w. po Chr. Por. I. E l b o g e n, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*,

wszystkim doksolologii oddzielającej jedną część nabożeństwa od drugiej lub też zakończenia nabożeństwa jako całości. Była recytowana zarówno jako modlitwa za zmarłych, jak też jako uroczysta konkluzja studium całego traktatu Talmudu³⁸.

Obecnie modlitwa *Kaddisz* odmawiana jest przez pobożnych Żydów w ciągu 11 miesięcy po śmierci zmarłego krewnego³⁹, a później w każdą rocznicę śmierci. Zwyczaj ten wytworzył się w Niemczech około XII lub XIII wieku i rozpowszechnił się na cały świat żydowski.

A oto polskie tłumaczenie *Kaddisz*:⁴⁰

- 1 Niech będzie wzniosłe i uświęcone
Jego wielkie Imię
w świecie,
który On stworzył według Jego woli.
- 5 Niech zapanuje Jego królestwo
w waszym życiu i w waszych dniach
i w życiu całego domu Izraela,
wkrótce i w bliskim czasie.
Mówcie: Amen!
- 10 Niech będzie błogosławione Jego wielkie Imię
na wieki i wieki wieków.
Niech będzie błogosławione i uwielbione,
wysławione i wzniosłe,
wywyższone i uczczone,
- 15 wyniesione wysoko i przesławne
Imię Świętego, błogosławiony niech będzie On,
choć jest wyniesiony
ponad wszelką chwałę i śpiew,
pochwałę i pieśń,
- 20 hołd i pocieszenie,
które wyraża świat.
Mówcie: Amen!
Niech pełnia pokoju i życia
zstąpi z nieba
- 25 na nas i na cały Izrael.

Frankfurt/Main 1931, wyd. 3, s. 94.

³⁸ Por. M. O l s z e w s k i, art. cyt., s. 345.

³⁹ Nie odmawia się jej przez cały okres trwania żałoby, czyli przez 12 miesięcy, gdyż oznaczałoby to, że zmarłego uważano za osobę wyjątkowo niegodziwą. Zob. U n t e r m a n, *Encyklopedia tradycji*, s. 140.

⁴⁰ Jest to tłumaczenie N. Mendecckiego oparte na tekście z modlitewnika *Sidur Sefar Emet*, Basel 1978, zamieszczone w cytowanym tu artykule, *Kaddisz*, s. 417-418.

Mówcie: Amen!

Ten, który jest Dawcą pokoju na wysokościach,
niech użyczy pokoju nam
i całemu Izraelowi.

30 Mówcie: Amen!

Dziwi nieco fakt, że powyższa modlitwa nie wspomina o zmarłych, za wyjątkiem wersji używanej w czasie pogrzebu i w czasie święta na zakończenie studium całego traktatu z Talmudu. Mimo to została ona wybrana do odmawiania podczas nabożeństwa za zmarłych. Dlaczego? Niektórzy w odpowiedzi wskazują na tekst Hioba 1, 21, który poucza jak winien się zachować człowiek zarówno w szczęściu, jak i nieszczęściu, takim choćby jak śmierć kogoś bliskiego – zawsze winien, tak jak pobożny Hiob, wielbić imię Boże⁴¹. Inni natomiast powołują się na przykład z pogrzebu uczonego w Piśmie i Prawie żydowskim, za którego modlono się w jego domu przez cały tydzień czytając Torę jako sposób uhonorowania jego pamięci⁴². Czytanie to kończono zgodnie z obyczajem modlitwą *Kaddisz*. Później – żeby nie robić wyjątków i nikogo nie urazić, zwyczaj czytania Tory rozciągnięto na nabożeństwa za wszystkich zmarłych, niezależnie od tego, czy ktoś był uczonym w Piśmie czy nie. Zwyczaj czytania Tory ku czci zmarłych z czasem zaniknął, a pozostała tylko praktyka recytowania *Kaddisz*, stając się właściwą modlitwą za zmarłych.

Warto tu przytoczyć tę część modlitwy *Kaddisz*, która była odmawiana za zmarłych i wyrażała nadzieję zmartwychwstania, odbudowy Jerozolimy i Bożego królowania na wieki:

Niech będzie wywyższone i uświęcone Jego wielkie Imię
w świecie, który On odnowi,
wskrzeszając umarłych
i powołując ich do życia wiecznego.
On odnowi miasto Jeruzalem
i ustanowi w jego środku swoją świątynię.
On usunie bałwochwalstwo z ziemi
i odnowi kult Boga na tym miejscu.
Święty, niech będzie uwielbiony, będzie królował
suwerenny i chwalebny.

⁴¹ Tak wyjaśnia N. Mendelki, *Kaddisz*, s. 417, przytaczając tekst Hi 1, 21: „Dał Jahwe i zabrał Jahwe. Niech będzie imię Jahwe błogosławione”.

⁴² Przykład ten przytacza M. Olszewski, *Uwielbienie Boga*, s. 347, opierając się na wyjaśnieniu E. Garfela, *The Service of the Heart. A Guide to the Jewish Prayer Book, The United Synagogue of America*, New York 1958, s. 112-113.

Niech się to stanie za dni twego życia
i za życia całego domu Izraela
szybko w najbliższym czasie.
I mów: Amen.⁴³

Tak wyglądają główne modlitwy judaizmu towarzyszące codziennemu życiu pobożnych Żydów. Z czasem powstało jeszcze wiele innych modlitw, które wyrosły z potrzeb, jakie niosła ze sobą codzienność wypełniona różnymi zdarzeniami. Najwcześniej pojawiły się różnego rodzaju modlitwy o charakterze błogosławieństwa (*beraka*), np. przy spożywaniu posiłków czy piciu kielicha. Miały one swoistą formułę w postaci słów takich jak: „Błogosławionyś, Ty Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który...”. Taka modlitwa mogła być odmawiana przy różnych okazjach, nawet przy nadejściu dobrej lub złej wiadomości. Człowiek bowiem, wedle przekonania Żydów, jest powołany do tego, by Boga chwalić za wszystko⁴⁴. Dlatego współczesny modlitewnik żydowski⁴⁵ (*siddur*) przynosi wiele najprzeróżniejszych modlitw na różne okazje, jak: narodziny dziecka, zawarcie małżeństwa, choroba, śmierć, jak również podróż czy kłopot, który trzeba rozwiązać podejmując odpowiednią decyzję. Modlitwa po prostu współtworzy fundamenty wiary żydowskiej, jest nieustanną formą obecności przed Bogiem, którą wyraża wyznawca judaizmu wielokrotnie w ciągu dnia.

⁴³ Modlitwę tę przytaczam za M. O l s z e w s k i m, *Uwielbienie Boga*, s. 348.

⁴⁴ Por. *Żydzi i judaizm*, s. 48.

⁴⁵ Np. *The Prayer Book, Weekday, Sabbath and Festival (Translated and arranged by Ben Zion Bokser)*, New York 1988. Jest to modlitewnik dwujęzyczny: po prawej stronie znajduje się tekst w j. hebrajskim, a po lewej w j. angielskim. Liczy on 422 strony. Omawia go szczegółowo J. S z a m o c k i, *Praktyki religijne i życie duchowe wyznawcy judaizmu na podstawie „The Prayer Book” Ben Zion Boksera*, w: *Dzieci jednego Boga*, praca zbiorowa pod red. W. Chrostowskiego, Warszawa 1991, s. 353-362.

KS. STANISŁAW ARASZCZUK

PRZEDTRYDENCKIE
WROCLAWSKIE KSIĘGI LITURGICZNE

Przy opracowywaniu wielu tematów związanych z historią Ziemi Śląskiej sięga się niejednokrotnie do tekstów liturgicznych zawartych w oficjalnych księgach mszalnych lub chórowych, komponowanych według wrocławskiego wzorca diecezjalnego z uwzględnieniem tradycji lokalnych. Wśród ksiąg liturgicznych rozróżniamy księgi mszalne (sakramentarz, mszał, graduał, lekcjonarz, ewangeliarz, sekwencjarz), księgi do odmawiania modlitw kanonicznych (brewiarz, antyfonarz, lekcjonarz, żywoty świętych, homiliarz, psalterz brewiarzowy, kapitułarz z kolektarzem, martyrologium, hymnarnaz) oraz księgi liturgiczne zawierające teksty do typowych czynności biskupa i zwyczajnego duszpasterza (pontyfikał, benedykcjonał, rytuał czyli agenda i procesjonał). Do tej grupy ksiąg ściśle liturgicznych dochodzą kodeksy rubrycystyczne, podające porządek służby Bożej dla kleru diecezjalnego (*liber ordinum*), względnie zakonnego (*liber usuum, consuetudines*) oraz normalatywne zalecenia synodalne czy szczegółowe przepisy ceremonialne kolegiów wyższego lub niższego duchowieństwa (np. *Modus agendi* czy *Ordo celebrandi*)¹.

Księgi liturgiczne powstawały w różnych kręgach kulturowych, w określonym czasie i przestrzeni geograficznej. Najstarsze z nich zostały przyniesione do Polski z Europy zachodniej wraz z odrębnościami lokalnych tradycji. Najdawniejsze księgi liturgiczne używane na Śląsku pochodziły z Frankonii, Niemiec i Czech. Już jednak z XII w. pochodzą pierwsze księgi powstałe w miejscowych skryptoriach na Śląsku². Najważniejszymi ośrodkami wytwarzającymi księgi liturgiczne były wówczas śląskie wspólnoty cysterskie w Lubiążu i Henrykowie obok skryptoriów katedry i kolegiat.

¹ Por. W. S c h e n k, *Rękopisy liturgiczne od XII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, ABMK 2(1961) 185.

² Por. t e n Ź e, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. M. Rechowicz i in., Lublin 1969, s. 143-146.

W XIV wieku wyodrębniają się coraz wyraźniej księgi poszczególnych diecezji. Księgi wrocławskie zawierające liturgię tej diecezji, praktykowaną w kościołach kolegiackich, parafialnych i rektoralnych, były wzorowane na liturgii katedry. Mają one powtarzające się rubryki, np. „secundum chorum wratislaviensem”, „in choro S. Johannis”, „incipiunt suffragia secundum ordinem ecclesie wratislaviensis”, „ecclesia wratislaviensis tenet preces in vigiliis apostolorum”, „suffragia secundum chorum s. Johannis wratislaviensis”. O sposobie ustalenia czasu powstania, miejsca pochodzenia i używania śląskich rękopisów liturgicznych mówi Waclaw Schenk³. Czas powstania rękopisu określają kryteria zewnętrzne, jak kolofony, iluminacje, notatki kronikarskie i nekrologiczne, charakter pisma, materiał piśmienny, znaki wodne oraz kryteria wewnętrzne, takie jak wprowadzenie nowych świąt i tekstów liturgicznych.

Miejsce pochodzenia księgi można czasem ustalić tylko ogólnie, ale bywa i tak, że rozpoznamy konkretną kolegiatę, parafię czy klasztor, do których należał kodeks liturgiczny. O pochodzeniu rękopisów mówią kolofony czy eksplicyty wspominające wyraźnie o pisarzu lub iluminatorze kodeksu. O jego genezie i proveniencji mogą wspominać także rubryki, teksty, stopnie świąt, określające rangę obchodu, charakterystyczną dla całej diecezji lub niektórych ośrodków, zwłaszcza klasztorów. O miejscu użytkowania mówią najczęściej notatki podkreślające przynależność jakiegoś kodeksu do konkretnego kościoła, klasztoru czy nawet ołtarza⁴.

Wrocławskie księgi liturgiczne są umieszczane w różnych zbiorach kodeksów rękopiśmiennych⁵. Do tej pory brakuje pełnego zestawu przedtrydenckich wrocławskich ksiąg liturgicznych, chociaż niektóre ich typy doczekały się już monograficznych opracowań. O historii wrocławskiej rubryceli pisali Hubert Jedin i Helmut Jan Sobeczko⁶, o wrocławskich

³ Por. t e n z e, *W jaki sposób można ustalić czas powstania oraz miejsce pochodzenia i używania śląskich rękopisów liturgicznych?*, ABMK 21(1970) 33-53.

⁴ Tamże, s. 34.

⁵ W. S c h e n k, *Rękopisy liturgiczne dawnej Biblioteki miejskiej we Wrocławiu*, RTK, 6(1959) z. 3, s. 77-98; t e n z e, *Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, ABMK, 2(1961) 185-204 i 6(1963) 191-209; W. U r b a n, *Rękopisy liturgiczne Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu*, ABMK, 6(1963) 155-190; J. G o t t s c h a l k, *Die frühen liturgischen Drucke für die Diözese Breslau*, „Königsteinen Studien”, 2-3(1972) 99-110; W. U r b a n, *Inkunabuły Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu*, Wrocław 1954 (maszynopis BKWr); B. K o c o w s k i, *Katalog inkunabułów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, Cz. 2, Wrocław 1962; H. S z w e j k o w s k a, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, Wrocław 1955; A. Ś w i e r k, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganii*, Wrocław 1965.

⁶ H. J e d i n, *Zur Geschichte des Breslauer Direktoriums*, Archiv, 5(1940) 197-205; H. J.

rytuałach Joseph Jungnitz, Wincenty Urban i Adolf Franz⁷. Breviarz wrocławski opracował Joseph Jungnitz, Karl Kastner i Franciszek Wolnik⁸, a sekwencje pierwszych drukowanych mszałów wrocławskich Walter Dürig⁹.

W różnych bibliotekach polskich można spotkać też manuskrypty mszałów wrocławskich. Najstarsze pochodzą z pierwszej połowy XIV wieku. Datę powstania jednego mszału wrocławskiego Ernst Kloss określa nawet na około 1290 rok¹⁰. Wincenty Urban ustala datę powstania tego kodeksu na czas sprzed 1323 roku, ponieważ jest w nim dopisane po święcie „Perpetuae et Felicitatis virginum et martyrum” święto „Thomae de Aquino confessoris”, którego kanonizował papież Jan XXII w 1323 roku. W kalendarzu są wspomniani św. Wincenty, św. Wojciech, św. Waclaw, św. Barbara, św. Jadwiga, nie ma natomiast święta Visitationis Beatae Mariae Virginis, które wprowadzono w 1389 roku. W mszale tym zamieszczono sekwencję o św. Jadwidze „Consurge iubilans” z nutami¹¹. Byłby więc to najstarszy rękopiśmienny mszał wrocławski¹².

Najwięcej rękopisów mszału wrocławskiego, obok zasobu Biblioteki Kapitulnej i dawnej Biblioteki Kolegiackiej w Nysie, znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu. Pochodzą one ze śląskich klasztorów, kolegiat i innych instytucji kościelnych, które uległy kasacji podczas pruskiej sekularyzacji w 1810 roku. Liczne rękopisy mszałów wrocławskich znajdują się również w zbiorach dawnej Biblioteki Miejskiej we Wrocławiu¹³.

Ogólnokościelne dążenie do ujednoczenia ksiąg liturgicznych znalazło także zrozumienie na Śląsku w rozległej diecezji wrocławskiej. Wyrazem tego było drukowanie ksiąg liturgicznych z zachowaniem wielu lokalnych odrębności obrzędowych, tekstowych lub kalendarzowych. W drugiej połowie

S o b e c z k o, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordinarius z 1563 roku*, Opole 1993.

⁷ J. J u n g n i t z, *Die Breslauer Ritualien*, Breslau 1892; W. U r b a n, *Rytuały diecezji wrocławskiej a język polski*, WWK, 3(1948) 296-302; t e n ż e, *Najstarszy benedykcyjnal w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu*, RBL, 13(1960) 302-320; t e n ż e, *Próba wyjaśnienia pochodzenia pontyfikału z roku 1435, przechowywanego w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu*, RBL, 14(1961) 148-152; t e n ż e, *Agendy katolickie polskie*, EK, I, 172; A. F r a n z, *Das Rituale des Bischofs Heinrich I*, Freiburg im Br. 1912.

⁸ K. K a s t n e r, *Komentar zum Breslauer Proprium*, Breslau 1924; J. J u n g n i t z, *Das Breslauer Brevier und Proprium*, Breslau 1893; F. W o l n i k, *Liturgia godzin w diecezji wrocławskiej w XV wieku*, Opole 1994.

⁹ W. D ü r i g, *Das Sequentiar des Breslauer Inkunabelmissales*, Sigmaringen 1990.

¹⁰ E. K l o s s, *Die schlesische Buchmalerei des Mittelalters*, Berlin 1942, s. 183.

¹¹ U r b a n, *Rękopisy liturgiczne*, s. 164.

¹² BKWr 141.

¹³ O historii powstania zbiorów bibliotek wrocławskich szerzej w: *Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce*, red. D. Kamolowa, K. Muszyńska, Warszawa 1988, s. 320-345.

XV wieku moguncki drukarz Piotr Schöffler wydrukował aż trzy *Missale Wratislaviense*, noszące daty wydania 24 lipca 1483, 1488/1491, 28 września 1499 roku. Prawdopodobnie Jan Prüss w Strassburgu wydał około 1488/1491 następny Mszał wrocławski.

Do pionierów badań nad polską, a także śląską książką liturgiczną zaliczamy dziś Jerzego Samuela Bandtkiego, który zainteresowania swoje w tej dziedzinie ograniczył m.in. do mszałów diecezji wrocławskiej¹⁴. Szczupłe objętościowo opracowanie umieszczone jako odrębny rozdział w monografii drukarstwa krakowskiego informuje o dwóch mszałach diecezji wrocławskiej, z których jeden drukowany był w Krakowie, a drugi w Moguncji¹⁵.

W polskich zbiorach bibliotecznych zachowało się najwięcej egzemplarzy mszału wrocławskiego z 1505 roku¹⁶. Był on dziełem drukarzy krakowskich Jana Hallera i Sebastiana Hybera. Już w 1502 roku kapituła wrocławska zawarła z Sebastianem Hyberem umowę o druk nowego mszału. Drukarz zażądał zagwarantowania, że przez dziesięć lat nikt inny nie będzie miał prawa druku mszału wrocławskiego, a władze kościelne zobowiążą duchowieństwo diecezjalne do jego nabywania¹⁷. W interesującym nas okresie wydrukowano jeszcze jeden mszał wrocławski. Wydał go w Bazylei 5 września 1519 roku Tomasz Wolff a został on opatrzony tytułem *Missale secundum rubricam wratislaviensis dioecesis noviter impressum*.

Liturgię godzin sprawowano w diecezji wrocławskiej korzystając z szeregu ksiąg, m.in. psalterzy, antyfonarzy, hymnarzy i lekcjonarzy¹⁸. Większość brewiarzy, także wrocławskich, powstałych w XIII – XVI wieku opierała się na *Ordinarium* z około 1213 roku, skodyfikowanym przez Innocentego III według zwyczajów dworu papieskiego wprowadzonych w bazylikach rzymskich¹⁹. W brewiarzach pisanych dla poszczególnych diecezji dodawano lokalne święta i ich własne oficja, dość często rymowane, a także nowe hymny oraz układy psalmów i czytań. Najstarsze brewiarze wrocławskie pochodzą z XIV w. z klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganianiu i Wrocławiu, z kolegiaty nyskiej i głogowskiej²⁰.

¹⁴ J. S. B a n d t k i e, *Historia drukarni krakowskich*, Kraków 1815, s. 106-109.

¹⁵ Por. T. L. P i e t r a s, *Produkcja katolickiej książki liturgicznej w Polsce od końca XV do połowy XVII wieku*, NP, 39(1979) 176.

¹⁶ Por. J. M a n d z i u k, *Działalność kościelna Jana V Turzo, biskupa wrocławskiego (1506-1520)*, „Colloquium Salutis”, 10(1978) 115-116.

¹⁷ K. D o l a, *Wrocławska Kapituła Katedralna w XV wieku*, Lublin 1983, s. 300.

¹⁸ Por. W o l n i k, *Liturgia godzin*, s. 35-45.

¹⁹ Por. B. N a d o l s k i, *Liturgika*, T. 2. *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 195-196. Także: W. D a n i e l s k i, *Brewiarz*, EK, II, 1064-1071.

²⁰ Zestaw i opis wrocławskich brewiarzy rękopiśmiennych w: W o l n i k, *Liturgia godzin*, s. 46-61.

Rękopisy brewiarza wrocławskiego, chociaż wzorowane na rzymskim Ordinarium, różniły się między sobą. Wydanie brewiarza drukowanego było początkiem procesu ujednoczenia liturgii godzin według wzorca kościoła katedralnego. Ale i tu dokonywano korekt przy kolejnych edycjach, dlatego różnice w układzie i treści pierwszych drukowanych brewiarzy wrocławskich są wyraźne.

Pod koniec XV wieku wydano trzy brewiarze. Dwa z nich zostały wydane ok. 1485 roku. Jeden w Speyer wydrukował Peter Drach a drugi został wydany przez Jana Grüningera, który w latach 1483 – 1530 prowadził oficynę w Strassburgu. Następny brewiarz wrocławski ukazał się drukiem w Norymberdze 17 sierpnia 1499 roku. Został on wydany na polecenie Jana IV Rotha, biskupa wrocławskiego. Za rządów tego biskupa i z jego polecenia, w Wenecji Piotr Lichtenstein wydrukował w 1501 roku *Viaticum Wratislaviensis ecclesiae*, a po śmierci biskupa Jana IV Rotha bazylejski drukarz Tomasz Wolff ogłosił drukiem w 1521 roku *Diurnale iuxta consuetudinem ecclesie Wratislaviensis*²¹.

Już z XIV w. zachowały się rękopiśmienne agendy diecezji wrocławskiej²². Najważniejsza z nich biskupa Henryka I z początku XIV w. zatytułowana *Liber Agendarum Ecclesiae Wratislaviensis in membrana scriptus tempore Henrici* została wydana drukiem przez Adolfa Franza²³. Agenda ta znana była na Śląsku prawie przez dwa stulecia w spełnianiu duszpasterskiej służby Bożej. Rozwijająca się sztuka drukarska sprzyjała powstaniu licznych agend uwzględniających tradycje poszczególnych diecezji. Stąd prawie każda diecezja starała się mieć swoją agendę. W 1496 r. biskup wrocławski Jan IV Roth polecił wicedziekanowi katedralnemu Marcinowi Paulsdorffowi wydanie diecezjalnej agendy. Przy jej redakcji wiele tekstów wzięto z agendy Henryka I. Wydał ją w Strassburgu drukiem Fryderyk Ruch de Dumbach w 1499 roku. Po latach agenda diecezjalna została wydana w 1510 roku także w Stassburgu przez Jana Prüssa na polecenie Jana V Turzo, pod mianem *Liber agendarum rubricae dioecesis Wratislaniensis emendatum*. Agenda ta była używana na Śląsku w XVI, a sporadycznie nawet w XVII wieku, choć w czasach potrydenckich odwoływano się do druków tej księgi wydawanych na potrzeby prowincji gnieźnieńskiej, której integralną częścią pozostawała diecezja wrocławska²⁴.

Każda diecezja pielegnowała swoje tradycje lokalne wprowadzając do kalendarza także nowo przyjmowane obchody dla całego Kościoła. W Polsce

²¹ Por. W o l n i k, *Liturgia godzin*, s. 61-62.

²² Agenda z Nysy, BUWr IQ 207.

²³ *Liber Agendarum Ecclesiae Wratislaviensis*, BKWr 152.

²⁴ Por. W. U r b a n, *Agendy katolickie w Polsce*, EK, I, 172.

kalendarze diecezjalne powstawały od XI wieku, nabierając od XIII–XIV wieku znamion lokalnej odrębności, by pod koniec średniowiecza otrzymywać swą charakterystyczną formę. Nowe święta do kalendarza wprowadzał biskup, ale tylko za zgodą kapituły, ponieważ obchody w katedrze były związane z wydatkami obciążającymi kapitułę²⁵.

Z diecezji wrocławskiej zachowało się do czasów współczesnych pięć piętnastowiecznych rubrycel. Znajdują się one w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu. Trzy pochodzą z kolegiaty głogowskiej, jedna z kolegiaty nyskiej i jedna z klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganii²⁶. Były one informatorem kalendarzowo-liturgicznym dla duchowieństwa. Zawierały także wskazówki odnoszące się do odmawiania brewiarza i odprawiania Mszy św. i posiadały formuły modlitw towarzyszących danym obrzędom. Już w XV wieku przyjęty był w diecezji całoroczny porządek liturgiczny. Przy jego ustalaniu miała swój udział kapituła²⁷. Dopiero po Soborze Trydenckim na synodach w 1593 i 1653 roku, a także na posiedzeniu kapituły w 1604 r., poruszano sprawę opracowania nowego dyrektorium wrocławskiego, uwzględniającego rzymski sposób sprawowania liturgii. Pierwsze ukazało się drukiem w Nysie w 1663 roku i nosiło tytuł *Ordo recitandi divinum officium pro universis clericis dioecesis Wratislaviensis iuxta Breviarium Romanum pro anno 1663*. W latach następnych ogłoszono drukiem kolejne dyrektoria, których opracowanie należało do dziekana wrocławskiej kapituły katedralnej²⁸.

Ważnym źródłem dla badacza średniowiecznej liturgii diecezji wrocławskiej jest instrukcja dla zakrystianów katedralnych, zwana *Modus agendi in ecclesia Wratislaviensi et quod est de officio sacristianorum*²⁹. Rękopis składa się z trzech części, które napisano w 1448 r. (k. 1-22), w 1484 (k. 23-121) oraz w różnych latach (od k. 122). Uzupełniające dane o liturgii i księgach liturgicznych diecezji wrocławskiej można znaleźć w prawodawstwie synodalnym³⁰.

²⁵ Por. D o l a, *Wrocławska Kapituła*, s. 300.

²⁶ Por. S o b e c z k o, *Liturgia katedry wrocławskiej*, s. 33-34.

²⁷ Tamże, s. 59-60.

²⁸ Por. J e d i n, *Zur Geschichte*, s. 200.

²⁹ AAWr IIIa 13a; częściowo tekst wydał Fr. S c h u b e r t, *Ex modo agendi in ecclesia Wratislaviensi*, w: *Excerpta ex ordinariis Germanicis de summis anni ecclesiastici festivitibus*, ed. Fr. Schubert, R. Stapper, Münster 1936, s. 5-37.

³⁰ Zbiór statutów synodalnych wydali: M. M o n t b a c h, *Statuta synodalia dioecesana s. Ecclesiae Wratislaviensis*, Wratislaviae 1855; J. S a w i c k i, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, T. 10. *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963.

Jak można zauważyć, odbiciem wpływów różnorodnych środowisk zakonnych i diecezjalnych oraz głównych ośrodków liturgicznego życia średniowiecznej Europy stały się przedtrydenckie wrocławskie księgi liturgiczne. Z chwilą tworzenia własnych skryptoriów na śląskiej ziemi następował powolny proces unifikacji liturgicznej tradycji wrocławskiej. Wystarczy wskazać na opracowania rękopisów przez historyków sztuki i hymnologii kościelnej oraz na katalogi albo inwentarze zbiorów rękopiśmiennych, aby zobaczyć, że w okresie przedtrydenckim Wrocław posiadał już ukształtowaną liturgiczną tradycję. Należy jednak podkreślić, że tradycja ta była organicznie związana z gnieźnieńską prowincją kościelną i pozostawała pod dużym wpływem diecezji krakowskiej.

Dotychczasowe badania naukowe nad średniowieczną liturgią wrocławską ukazują jedynie fragmentaryczny zarys tej problematyki. Najnowsze publikacje H. Sobeczki, F. Wolnika i lubelskiej szkoły badań nad liturgią rzymską w Polsce pozwalają żywić nadzieję, że również inne przedtrydenckie wrocławskie księgi liturgiczne zostaną opracowane, wypełniając tym samym poważną lukę. Przyczyni się to jednocześnie do całościowego opracowania liturgii w tej diecezji, która ma już prawie tysiącletnią historię.

KS. MARIAN BISKUP

TEOLOGICZNY WYMIAR PRAWA KOŚCIELNEGO

Teoretyczne rozważanie nad istotą prawa kościelnego, dojście do jego autentycznych korzeni pozwala wnieść do teorii prawa kościelnego nowe elementy. Oczywiście rodzi się podstawowe pytanie: jakie są autentyczne fundamenty prawa kościelnego i jakie są owe nowe elementy we współczesnej kanonistyce? Odpowiedzi na postawione pytania szukać będziemy przede wszystkim analizując teologię prawa kościelnego reprezentowaną na polskim gruncie przez R. Sobańskiego – profesora Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Chcąc penetrować rzeczywistość prawną Kościoła, należy usytuować się, i to zdecydowanie, na płaszczyźnie teologicznej. Jeśli bowiem chcemy ująć prawną rzeczywistość ludu Bożego w jej najgłębszych podstawach, jesteśmy właśnie na gruncie teologii¹. Znaczyłoby to, że podstawowe zagadnienia egzystencji i natury prawa kościelnego mogą być kompetentnie naświetlone jedynie przez teologię prawa kościelnego². Faktem więc jest, że obecnie nie można rozprawać o prawie kościelnym, zwłaszcza o jego zagadnieniach podstawowych, z pominięciem jego teologicznego wymiaru³.

1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Prawo kościelne jako zjawisko prawne jest zjawiskiem religijnym. Znaczy to, że teoria prawa kościelnego musi uwzględnić także jego religijną specyfikę. Ta religijna specyfika wymaga szczególnego wyjaśnienia, które uzyskać można jedynie na płaszczyźnie teologicznej. Fakt, że prawo kościelne ma charakter

¹ R. S o b a ń s k i, *Miejsce i zadania kanonistyki w życiu Kościoła*, SPł, t. IV (1978) s. 323.

² T e n ż e, *Merytoryczne i metodologiczne problemy wykładu podstaw prawa kościelnego*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pr. zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 150.

³ T e n ż e, *Kryzys czy odrodzenie nauki prawa kanonicznego?*, PK, 24(1981) nr 1-2, s. 35.

religijny, nie wyjmuje go spod optyki nauk właściwych dla badania zjawisk prawnych. Jednak trzeba zauważyć, że aspekt teologiczny pozostaje wiodący, gdyż tylko on pozwala dotrzeć do istoty kościelnego zjawiska prawnego – do jego istotnej, wyznaczającej jego byt cechy, jaką jest właśnie kościelność. Aspekt teologiczny pozostaje decydujący dla zrozumienia fenomenu prawa kościelnego, zaś wszystkie inne aspekty, pod którymi można je badać, są wtórne do teologicznego⁴.

Prawo kościelne należy do podstawowych pojęć teologicznych, tych pojęć, którymi wyraża się zbawcze działanie Boga wobec człowieka⁵. Świadomość religijna i świadomość prawna pozostają w Kościele nierozdzielne. Skoro prawo kościelne – jako prawo – jest wielkością teologiczną, to tę właśnie jakość teologiczną chcemy teraz wydobyć i przedstawić. Jeśli uznamy prawo kościelne za rzeczywistość teologiczną nierozdzielnie związaną z istotą Kościoła, wtedy również teologiczny charakter nauki o prawie kościelnym pozostaje poza wszelką dyskusją.

Teologii prawa kościelnego jako dyscyplinie zajmującej się podstawowymi zagadnieniami prawa kościelnego zawdzięczamy utrwalenie się przekonania, że prawo kościelne to oryginalna i autentyczna rzeczywistość kościelna. Nauka zajmująca się tak pojętym – to znaczy w świetle samoświadomości Kościoła – prawem kościelnym należy z całą pewnością do nauk teologicznych. Bowiern punkt wyjściowy całej kanonistyki spoczywa w objawionej prawdzie o Kościele, a wszelkie metodyczne wysiłki poznawcze związane z przyjętą w wierze prawdą objawioną to nic innego, jak uprawianie teologii⁶. Teologia prawa kościelnego, zajmując się fundamentalnymi zagadnieniami prawa kościelnego, bierze na swój warsztat badawczy problemy teologiczne i rzecz oczywista, że przez to samo kanonistyka uzyskuje naukową teologiczną refleksję nad własnymi podstawami. I tak, zagadnienia wchodzące dziś w problematykę fundamentalną prawa kościelnego, stanowiące kiedyś domenę teologów, rewaloryzowane są wśród kanonistów przez docieranie do teologicznej jakości prawa kościelnego. Właśnie zwrócenie uwagi na tę jakość każe całą kanonistykę widzieć jako naukę teologiczną⁷. Uznając naukę prawa kościelnego za dyscyplinę teologiczną rodzi się pytanie: Czy w takim wypadku można mówić o teologii prawa kościelnego? Czy teologia prawa kościelnego nie byłaby w istocie rzeczy jakby teologią teologii czyli metateologią? Dla autorów eliminujących prawo kościelne spośród nauk

⁴ T e n z e, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 19-20.

⁵ T e n z e, *Zarys teologii prawa kościelnego*, Warszawa 1973, s. 10-14; por. t e n z e, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 253-254.

⁶ T e n z e, *Teoria prawa kościelnego*, s. 23.

⁷ T e n z e, *Sytuacja metodologiczna prawa kościelnego*, PK, 22(1979) nr 1-2, s. 6-7.

teologicznych, fakt istnienia i rozwoju teologii prawa kościelnego służy jako argument na istnienie dwu odrębnych nauk: teologicznej – to jest teologii prawa kościelnego oraz prawnej – to jest prawa kanonicznego. Jeszcze raz więc zauważmy, że gdy mowa o teologii prawa kościelnego, to ma się na myśli naukę o podstawach prawa kościelnego i jego fundamentalnych zasadach⁸. Należy jednakże zauważyć, że mówiąc o teologii prawa kościelnego, nie mamy na myśli takiej teologii prawa, której jedynym zadaniem byłoby analizowanie elementów teologicznych w prawie kościelnym. Chodzi natomiast o teologię prawa kościelnego, której zadaniem będzie ujawnić podstawy istnienia prawa kościelnego i widzieć to prawo jako rzeczywistość oczywistą w ramach wiary Kościoła oraz określić jego miejsce i znaczenie w procesie zbawienia⁹.

Współczesny rozwój eklezjologii, który dał też impuls do teologicznej refleksji nad prawem kościelnym, pozwala nie tylko widzieć korzenie prawa kościelnego w naturze Kościoła, ale pozwala też lepiej rozumieć jego teologiczny wymiar. Należy jednak zauważyć, że podkreślenie teologicznego wymiaru prawa kościelnego i akcentowanie jego roli zbawczej nie może prowadzić do jakiejś teologizacji prawa i nie może powodować zacierania jurydycznej jakości prawa¹⁰. Wydobycie teologicznej jakości prawa kościelnego miałyby się raczej przyczynić do przewyciężenia kryzysu prawa kościelnego i przeciwstawienia trendom antyjurydycznym w Kościele¹¹.

2. TEOLOGICZNE UZASADNIENIE PRAWA KOŚCIELNEGO

Kanoniści zajmujący się fundamentalną problematyką prawa kościelnego, a określający swój przedmiot jako teologię, prawa uświadomili sobie

⁸ T e n ż e, *Zagadnienia wstępu do nauki prawa kanonicznego (Uwagi na marginesie „Optatam totius” nr 16, 4)*, PK, 17(1974) nr 1-2, s. 28-29. Pomijamy szczegółową analizę ważkich wszak zagadnień: Czy i w jakim stopniu kanonistyka ma charakter teologiczny? Gdzie znajduje się macierzysty dom kanonistyki, wśród nauk prawnych, czy teologicznych, a w konsekwencji samego prawa kościelnego – gdyż nie stanowią one dla nas istotnego problemu w niniejszych rozważaniach. Ks. Sobański omawia te zagadnienia w sposób wyczerpujący między innymi w: *Kościół – prawo – zbawienie*, dz. cyt., s. 326-370.

⁹ S o b a ń s k i, *Merytoryczne*, s. 152, 169; por. t e n ż e, *Zagadnienia wstępu*, s. 17. Por. także: T. P a w l u k, *Posoborowe prawo kanoniczne w opracowaniach polskich*, w: *Posoborowe publikacje teologiczne w Polsce*, pr. zb. pod red. J. Myśkowi i B. Przybyszewskiego, Warszawa 1969, s. 286-287; N. E d e l b y, T. J i m e n e z - U r r e s t i, P. H u i z i n g, *Prawo kanoniczne a teologia*, „Concilium”, 1-10(1965/66), Poznań 1965.

¹⁰ R. S o b a ń s k i, *Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele*, PK, 18(1975) nr 1-2, s. 3-4.

¹¹ T e n ż e, *Sytuacja metodologiczna*, s. 6-7.

potrzebę eklezjalnej rewaloryzacji prawa kościelnego. Utrwaliło się przekonanie, że można tego dokonać jedynie przez wykazanie teologicznego wymiaru prawa kościelnego, przez jego teologiczne uzasadnienie¹². Ta rewaloryzacja w kanonistyce wyrasta z kontekstu historyczno-eklezjalnego i finalnie zmierza nie tylko do wyjaśnienia jakości prawa kościelnego, czy określenia miejsca nauki o nim, lecz chodzi w niej o prawo w życiu Kościoła, które wymaga uzasadnienia sięgającego samych podstaw. Dla ustawienia prawnej wizji Kościoła odpowiednio do jego aktualnej świadomości i do współczesnych wymogów jej realizacji, konieczna stała się fundamentalna konfrontacja prawa kościelnego i kościelnej myśli prawnej ze współczesną eklezjologią¹³. Niewątpliwie taka autorefleksja nad prawem kościelnym jest próbą odpowiedzi na pytanie Soboru Watykańskiego II o teologiczne, eklezjalne podstawy egzystencji prawa kościelnego¹⁴. Jeśli badamy istotę, funkcję, ostateczne uzasadnienie prawa kościelnego i chcemy ująć rzeczywistość prawną Ludu Bożego w jej najgłębszych podstawach, jak wcześniej podkreślono, znajdujemy je właśnie na gruncie teologicznym. Ten ontologiczny fakt decyduje o aspektach epistemologicznych. W swoim bycie prawo kościelne podpada pod poznanie teologiczne¹⁵. Jeszcze więc raz należy uwypuklić, że pierwszym i najważniejszym zadaniem teologii prawa kościelnego jest ujawnienie i uzasadnienie, że wyrasta ono z samej tajemnicy Kościoła. Chodzi o teologiczne naświetlenie prawa i wydobywanie teologicznych struktur prawa, a nie tylko o uzasadnienie nauki prawa kościelnego, ani tym bardziej o analizę elementów teologicznych w prawie, czy też o wyciągnięcie teologicznych wniosków z teologicznych struktur Kościoła¹⁶.

Taki właśnie cel zakłada sobie R. Sobański, widząc w swojej teorii prawa kościelnego miejsce dla teologii prawa kościelnego, czasami nawet traktując ją jako teorię prawa kościelnego. Nasz Autor dąży do ustawienia perspektywy, która ułatwiłaby zrozumienie fenomenowi prawnego Kościoła. Zamierza też spojrzeć nań od strony genetycznej i dojść do źródła prawa przez autentyczne poszukiwanie teologiczne¹⁷. Stąd też założenie metodologiczne, że cała problematyka prawna Kościoła może być rozważana i rozwiązana jedynie w ramach myślenia teologicznego.

Teologiczne podstawy prawa kościelnego są zarazem jego podstawami ontologicznymi. W odkrywaniu teologicznego wymiaru prawa kościelnego

¹² T e n ż e, *Kościół – prawo – zbawienie*, s. 10; por. t e n ż e, *Merytoryczne*, s. 168.

¹³ *Kościół – prawo – zbawienie*, s. 50; por. t e n ż e, *Zarys teologii*, s. 54.

¹⁴ *Zarys teologii*, s. 44.

¹⁵ *Kościół – prawo*, s. 350.

¹⁶ *Zarys*, s. 16-17, 53-54.

¹⁷ *Kościół – prawo*, s. 97-98.

jawi się problem: czy przez dotarcie do teologicznych podstaw prawa kościelnego tym samym ujawnia się jego teologiczny wymiar? Odpowiedź R. Sobańskiego jest dość jasna. Z chwilą gdy widać teologiczny korzeń, z którego wyrasta prawo kościelne, jego wymiar teologiczny ujawnia się z całą oczywistością¹⁸. To stwierdzenie nasuwa następne pytanie: co zatem z całą warstwą filozoficzną, która dotychczas w argumentacji tłumaczącej istnienie prawa kościelnego odgrywała ważną rolę? Czy dla uzasadnienia prawa kościelnego potrzebne są dodatkowe przesłanki nieteologiczne (to znaczy takie, które nie wynikają z Objawienia, lecz z filozofii społecznej)? Autor zauważa niewystarczalność argumentacji filozoficznej w uzasadnieniu prawa kościelnego. Z filozoficznym podejściem do ukazania jego istnienia wiąże się rozpowszechnione w prolegomenach do prawa kościelnego uzasadnienie go widzialnością Kościoła. Jako punkt wyjściowy przyjmuje się aksjomat „ubi societas ibi ius”. Przy czym w zależności od funkcjonalnego czy ontologicznego jego rozumienia przeprowadza się argumentacje na płaszczyźnie funkcjonalnej lub ontologicznej. W ujęciu funkcjonalnym prawo staje się postulatem życia społecznego, natomiast w ontologicznym ujęciu, prawo jawi się jako istotny element życia społeczności. Każda społeczność ma ze swej istoty charakter prawny. Skoro Kościół jako znak dla świata jest społecznością, zawiera on w sobie wszystko, co należy do istoty społeczności, a więc także struktury prawne. O ile pierwsza linia (funkcjonalna) argumentacji prowadzi do wniosku, że Kościół bez prawa popadłby w chaos i bezład, byłby niezdolny do życia, to druga (ontologiczna) staje przed konkluzją, że wyeliminowanie prawa byłoby jednoznaczne z przekreśleniem Kościoła, likwidowałoby bowiem społeczność, co pozbawiałoby Kościół elementu widzialnego¹⁹.

Przedstawiona w sposób jak najbardziej syntetyczny argumentacja oparta o ontologiczną interpretację zasady „ubi societas, ibi ius”, mimo swojej poprawności logicznej – zdaniem R. Sobańskiego – nie jest w pełni zadowalająca. Przy pomocy tych filozoficzno-społecznych kategorii można wprawdzie uzasadnić, że prawo istnieje w Kościele jako nieodłączne od jego widzialności, ale dla poznania natury tego prawa oraz wydobycia jego cech specyficznych i określenia jego roli są one zbyt ubogie i mało owocne²⁰. Chodzi bowiem o określenie prawa kościelnego, odpowiednio do aktualnej świadomości Kościoła. I dlatego samookreślenie się prawa kościelnego winno

¹⁸ *Zarys*, s. 83, 91; por. także R. S o b a ń s k i, *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego*, ŚISHT, 5(1972) 69.

¹⁹ *Kościół – prawo*, s. 80-84; por. także *Merytoryczne...*, art. cyt., s. 156-157; *Prawo kościelne na tle trendów antyjurydycznych*, CTh, 53(1973) f. 4, s. 42-43.

²⁰ *Kościół – prawo*, s. 83; por. także S o b a ń s k i, *Teoria prawa*, s. 8.

znaleźć oparcie nie w modelach egzogennych, lecz w wierze Kościoła, w modelu endogennym, wyprowadzonym ze świadomości Kościoła, opartej na przyjętym w wierze Objawieniu Bożym. Pojęcie „societas”, którym posługiwano się dla podkreślenia analogii Kościoła do innych społeczności, przyjęte jako pojęcie węzłowe, modeluje prawo kościelne według egzogennych wzorów i w aktualnym jego rozumieniu nie jest w stanie syntetyzować eklezyjalnych wyznaczników prawa kościelnego. Pracując na endogennym, a nie zapożyczonym modelu, kanonista nie traci, ani nie redukuje w swych badaniach rzeczywistości kościelnej, ale stanowi on dlań przygotowane pole, na którym może stawiać pytania właściwe jego nauce i szukać na nie odpowiedzi przy pomocy jemu właściwych narzędzi badawczych. Chodzi o to, by istnienie i rola prawa w Kościele były nie tylko rzeczywistością rozumu, lecz wiary. Stąd też potrzeba ustawienia innej, teologicznej perspektywy dla właściwej wizji prawa kościelnego²¹. Z punktu widzenia metodologicznego chodzi o to, aby eliminując dotychczasową argumentację opartą na filozoficznej, prawnopozytywistycznej, czy też socjologicznej koncepcji prawa, wyprowadzić uzasadnienie porządku prawnego z transcendentnej struktury Kościoła. Chodzi więc o wskazanie tego locus theologicus, na którym można by było oprzeć całość kościelnego systemu prawnego²².

Sumując powyższy wątek refleksji nad teologicznym wymiarem prawa kościelnego, należy ponownie przypomnieć istotne założenie R. Sobańskiego, że ontologiczne uzasadnienie prawa kościelnego może dać tylko teologia. Uzasadnienie prawa kościelnego musi sięgać do istoty Kościoła.

3. PRAWO KOŚCIELNE W RAMACH KOŚCIOŁA – TAJEMNICY

Teologia prawa kościelnego mająca służyć wyjaśnieniu fenomenu prawnego Kościoła nie może u samych swych początków nie stanąć wobec pytania o istotę Kościoła. Aby wyjaśnić prawo kościelne, trzeba najpierw zapytać czym jest Kościół. Najbardziej fundamentalna odpowiedź brzmi: Kościół jest tajemnicą²³. Dlatego kanoniści dochodzą do przekonania, że do wyjaśnienia rzeczywistości prawnej Kościoła przyczyni się teologia prawa

²¹ *Kościół – prawo*, s. 78-79, 97; por. także R. S o b a ń s k i, *W sprawie zasady formalnej prawa kościelnego*, PK, 30(1987) nr 1-2, s. 22; *Merytoryczne*, s. 158-159.

²² M. S t a s i a k, *Problem ukazania teologicznej natury prawa kościelnego*, RTK, 26(1979) z. 5, s. 66-67.

²³ R. S o b a ń s k i, *O teologicznych i socjologicznych przesłankach teorii prawa kanonicznego*, ACr, 10(1978) 371; por. t e n ż e, *Kościół – jego konstytucja i prawo w tajemnicy zbawienia*, ACr, 8(1976) 218-219.

kościelnego tylko wtedy, gdy prawda o Kościele – tajemnicy, będzie w niej założeniem podstawowym i wiodącym. Z tajemnicy Kościoła odkryje się i wyrazi istotę prawa kościelnego, przedstawi jego cele i mechanizmy działania, wyświetli podstawy jego obowiązywalności²⁴. Umiejscowienie całej problematyki prawa kościelnego w ramach tajemnicy Kościoła stwarza bazę dla rozważania jego zagadnień ontologicznych. Dotyczą one natury prawa kościelnego i podstaw jego egzystencji. Konieczne jest zaakcentowanie tego faktu, gdyż posiada on decydujące znaczenie merytoryczne i metodologiczne. Rzecz w tym, by wszystko to, co wiemy na temat Kościoła – tajemnicy zostało ujęte w założenie stanowiące punkt wyjściowy i bazę dla teologa kanonisty. Kanonista przystępuje do pracy wyposażony w teologiczną wiedzę o Kościele²⁵. Dopiero w świetle tajemnicy widać sens społecznego charakteru Kościoła. Dopiero wtedy wiadomo, o co w tej społeczności, w jej istnieniu i działaniu chodzi²⁶.

Bardzo cenną, a zarazem konkretną wskazówkę daje w tej materii dekret soborowy *Optatam totius* zalecając, że „w wykładzie prawa kościelnego należy mieć na oku tajemnicę Kościoła w ujęciu Konstytucji dogmatycznej o Kościele, ogłoszonej przez obecny święty Sobór” (nr 16). Chodziłoby więc o prawnie uchwytnę prawdę o Kościele, zawierającą jednak całą rzeczywistość ekklezjalną tak, jak ona przedstawia się w aktualnej świadomości Kościoła. Najbardziej zbliża nam tajemnicę Kościoła określenie go jako Lud Boży. Ma on kontynuować dzieło Chrystusa, spełniając służbę budowania i urzeczywistniania Królestwa Bożego na ziemi. Jest on historycznym i widzialnym znakiem Bożej woli zbawienia. Stąd z pojęciem Ludu Bożego łączy się ściśle przyjęte przez konstytucję *Lumen gentium* pojęcie Kościoła – sakramentu²⁷. Idea sakramentalności Kościoła wyakcentowana przez współczesną ekklezjologię może służyć jako punkt wyjściowy dla podbudowy prawa kościelnego i wskazania na podstawę i rację jego istnienia²⁸.

²⁴ T e n z e, *Sytuacja metodologiczna*, s. 10-12; por. także: *Miejsce i zadania*, s. 327; *Model Kościoła – tajemnicy jako podstawa teorii prawa kościelnego*, PK, 21(1978) nr 1-2, s. 45-47. Mówiąc, że Kościół jest tajemnicą, mamy na myśli złożoność tej rzeczywistości. Ważne jest, by określenie „tajemnica” rozumieć nie jako coś niepoznawalnego, jakby jakąś tajemniczą naukę, lecz według przyjętego w Konstytucji *Lumen Gentium* biblijnego i patrystycznego znaczenia tego pojęcia, określającego nadprzyrodzoną i zbawczą rzeczywistość Bożą oznajmioną w sposób widzialny. Chodzi więc o to, że Kościół jest rzeczywistością historyczną, społeczną, przenikniętą obecnością Boga, w której w całości i w poszczególnych członkach obecny jest Chrystus.

²⁵ *Kościół – prawo*, s. 62, 74.

²⁶ Tamże, s. 69.

²⁷ S o b a ń s k i, *Zagadnienie wstępu*, s. 20-21; por. t e n z e, *Teologia prawa*, s. 63-64.

²⁸ T e n z e, *Prawo kościelne na tle*, s. 39-41; por. także *Zarys*, s. 54.

Właśnie idea sakramentalności, będąca rezultatem pogłębionych studiów eklezjologicznych wprowadza nas w istotę Kościoła, w samą tajemnicę Kościoła. Jeśli przypomnieć, że poznanie teologiczne to intelektualne spotkanie z tajemnicą, staje się zrozumiałe, jak ważne znaczenie ma idea sakramentalności dla poznania Kościoła i jego podstawowych struktur. To też tłumaczy, dlaczego właśnie w sakramentalności szuka się podwalin prawa kościelnego²⁹. Idea sakramentalności Kościoła ujawnia źródło struktury prawnej Kościoła. Pojęcie Kościoła sakramentu pozwala widzieć pełny sens faktu, że Kościół jest społecznością i w tym fakcie dostrzec ontologiczne podstawy prawa kościelnego. Wywody mające ujawnić teologiczne podstawy prawa kościelnego w nawiązaniu do centralnej idei eklezjologicznej, jaką jest sakramentalność Kościoła, opierają się o analizę sakramentalności, społeczności i prawa. Analiza sakramentalności wykazuje, że Kościół jest społecznością, a skoro tak, to musi on zawierać w sobie elementy prawne. Co więcej, prawo jest istotną częścią Kościoła³⁰.

Nawiązując do idei sakramentalności i widząc Kościół będący jako społeczność znakiem dla świata, należy pytać o więzy scalające tę społeczność. Wiązami tymi są wiara i sakramenty, a także życie chrześcijańskie. Wiara, sakramenty, życie chrześcijańskie kształtują strukturę prawną Kościoła³¹. Dzięki tej idei, możemy widzieć prawo kościelne w misterium Kościoła. W tej wizji prawo, które jest elementem widzialnej strony Kościoła nie zostaje zacieśnione jedynie do sfery zewnętrznej, widzialnej Kościoła, lecz łączy się ściśle z życiem wewnętrznym. Idea sakramentalności, jak już zauważono, prowadzi do misterium prawa kościelnego³².

Zwrócenie uwagi przez teologię na eklezjalne znaczenie sakramentów przyczyniło się też do tego, że kanoniści coraz częściej podkreślają sakramentalne podstawy prawa kościelnego. To sakramenty na forum życia kościelnego wprowadzają wiarę. Ponadto stanowią one znak życia z wiary, stąd znaczenie wiary i życia chrześcijańskiego, jak już zauważyliśmy wcześniej, dla kształtowania Kościoła i tym samym ich znaczenie prawno-strukturalne.

²⁹ *Zarys*, s. 58.

³⁰ S o b a ń s k i, *Teologia prawa*, s. 68-69; także *Kościół – prawo*, s. 81-83.

³¹ T e n ż e, *Zagadnienia wstępu*, s. 23. Przypatrując się eklezjalnemu wymiarowi tych czynników, zauważamy, że one właśnie decydują o miejscu w Kościele. Niektóre stanowią o przynależności do Kościoła, inne o zadaniach do spełnienia w Kościele, wpływają na pogłębienie przynależności do Kościoła, względnie na osłabienie więzi ze wspólnotą. Czynniki te ułatwiają relacje między wiernymi w Kościele. Zróżnicowane relacje należą do struktury Kościoła.

³² Tamże, s. 25.

Idea sakramentalności mocno akcentuje, że zadaniem Kościoła jest kontynuowanie misji Chrystusa – czynić to, co czynił Chrystus. Kościół kontynuuje misję Chrystusa przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentu. Posłannictwo słowa i sakramentu stanowi treść życia kościelnego. Tak jak sakramentalność Kościoła, który jako społeczność jest znakiem tajemnicy, ujawnia teologiczne podstawy prawa kościelnego, naświetla zakotwiczoną w misterium Kościoła jego konstytucję prawną, wyjaśnia wreszcie rolę i cel prawa kościelnego, tak w posłannictwie słowa i sakramentu widzi się czynniki kształtujące oblicze tego prawa, skoro stanowią one istotną treść życia kościelnego³³. Kościół nie jest znakiem statycznym, lecz dynamicznym. Cała aktywność Kościoła koncentruje się wokół funkcji – dawać świadectwo. Czyni to właśnie przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów.

Podkreślenie słowa i sakramentu jako czynników decydujących o strukturze prawnej Kościoła oraz przyjęcie posłannictwa słowa i sakramentu jako punktu odniesienia prawa kościelnego nie oznacza, jakoby prawo kościelne można ograniczyć do „prawa sakramentalnego”. Chodzi o to, że wszystkie przepisy prawa kościelnego, wszystkie instytucje kościelne są skierowane do jednego celu: aby człowiek we wspólnocie dał odpowiedź na wezwanie Boże. Wykonanie tego zadania nie czyni prawa kościelnego zbytecznym, lecz wręcz się go domaga³⁴.

Wyprowadzenie zatem życia prawnego Kościoła, jego formacji prawnej z tajemnicy Kościoła (Kościół – sakrament), z jego życia sakramentalnego wydaje się dowodzić postawioną już tezę, że prawo kościelne nie tylko znajduje w teologii (ekleziologii) swoje ontologiczne podstawy, ale ma ono teologiczny wymiar i strukturę³⁵.

4. CEL PRAWA KOŚCIELNEGO

Dla podkreślenia aspektu teologicznego prawa kościelnego nie bez znaczenia jest uwzględnienie też celu tegoż prawa. Cel prawa kościelnego nie może znajdować się poza Kościołem, lecz w nim. Kościół jest celem prawa, ale Kościół widzialny w ramach historii zbawienia, Kościół jako sakrament

³³ Zarys, s. 84; por. także M. Ż u r o w s k i, *Wprowadzenie do teologii prawa kanonicznego*, PK, 10(1967) nr 1-2, s. 17-19; T. P a w l u k, *Posoborowe prawo kanoniczne w opracowaniach polskich*, w: *Posoborowe publikacje teologiczne w Polsce*, red. J. Myśków, B. Przybyszewski, Warszawa 1969, s. 287.

³⁴ Zarys, s. 96; por. także S t a s i a k, *Problem ukazania teologicznej natury*, s. 74-75.

³⁵ R. S o b a n s k i, *Słowo i sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne*, PK, 16 (1973) nr 1-2, s. 7; por. t e n ż e, *Prawo kanoniczne*, s. 44-45.

zbawienia. Zbawienie to zasada życia Kościoła. Prawo w Kościele służy zbawieniu nie tylko jako celowi transcendentnemu, lecz realizowanemu właśnie w rzeczywistości społecznej Kościoła³⁶.

Dzięki pogłębionej refleksji eklezjologicznej pojęcie wspólnoty – „communio” coraz powszechniej jest uznawane za bardzo przydatne dla ujęcia celu aktywności społecznej Kościoła i tym samym celu prawa kościelnego. Zadaniem bowiem prawa kościelnego jest też budowanie wspólnoty. Wspólnotę tę, do której realizacji zmierza prawo kościelne, należy rozumieć w znaczeniu teologicznym³⁷. Właśnie ze względu na ścisłą łączność wspólnoty bosko-ludzkiej ze wspólnotą ludzką i wzajemną tych wspólnot zależność można cel prawa kościelnego określić jako budowanie wspólnoty.

Pojęcie „communio”, ze względu na swój dotykający istoty Kościoła ładunek treściowy, stanowi model endogeny ułatwiający kanonistom wniknięcie w złożoną rzeczywistość kościelną. Jest on bardzo pomocny dla wyświetlenia i kształtowania struktur prawnych Kościoła. Dzieje się tak dlatego, że wyraża się w nim cała złożoność Kościoła. Ujmuje on jego element Boski jak i ludzki oraz wzajemne ich powiązanie, ujawnia też odniesienie Kościoła do zbawienia. Przyjęcie pojęcia „communio” jako zasady formalnej prawa kościelnego pozwala poznać je jako prawo Kościoła. Tym samym dochodzimy do samych korzeni porządku prawnego Kościoła. Teologiczna treść pojęcia „communio” ujawnia, że prawo w Kościele jest wymiarem naszego porządku zbawienia, którego cechą charakterystyczną jest to, że obiecana jedność już tu stała się zadaniem i udziałem ludzi. Dzięki pojęciu „communio” możemy dostrzec, że podstawą i racją ustawodawstwa kościelnego są prawa i obowiązki, jakie dla każdego wiernego i dla całej wspólnoty wynikają z zbawczego, wspólnototwórczego działania Bożego. Ukazują się też w ten sposób materialne i formalne aspekty prawa kościelnego. Materialne – to, co każdy wierny i cała wspólnota ma jako dar i zarazem zadanie, formalne – fakt powołania i obdarowania, wymagający odpowiedzi człowieka i dlatego zobowiązujący wszystkich wiernych³⁸. I tak w nawiązaniu do celu budowania

³⁶ *Kościół – prawo*, s. 241-242; por. t e n ż e, *Salus animarum jako cel prawa kanonicznego. Reforma Kodeksu Prawa Kanonicznego w świetle dyskusji o celu prawa kościelnego*, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 202-204; *Prawno-teologiczne uwagi o nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, PK, 27(1984) nr 1-2, s. 6-7; *Zbawcza funkcja prawa kościelnego*, ŚSHT, 6(1973) 157-159; por. także Ż u r o w s k i, *Wprowadzenie*, s. 16-17.

³⁷ R. S o b a n s k i, *Prawo a wolność osoby odrodzonej w chrzcie*, PK, 20(1977) nr 3-4, s. 48-49; por. t e n ż e, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju wypływające z pojęcia „communio”*, ŚSHT, 8(1975) 260-262; *Kościół jako podmiot*, s. 131-133; por. także M. Ż u r o w s k i, *Wspólnota kościelna „communio” podstawą prawa kościelnego*, PK, 20(1977) nr 1-2.

³⁸ S o b a n s k i, *Sytuacja metodologiczna*, s. 20-21; por. t e n ż e, *W sprawie zasady formalnej prawa kościelnego*, PK, 21(1978) nr 1-2, s. 24-26. To osadzenie prawa w samej istocie Kościoła,

wspólnoty, któremu służy prawo kościelne należy podkreślić, że jest ono rozwinięciem rzeczywistości wspólnotowej i niejako aktualizacją immanentnego wymiaru prawnego Kościoła. Skoro prawo kościelne ma służyć tak specyficznej wspólnotie, widzimy jak uwypuklają się jego teologiczne podstawy, a także jego teologiczny wymiar.

5. CZŁOWIEK ODKUPIONY PODMIOTEM PRAWA KOŚCIELNEGO

Dla poznania prawa kościelnego i jego teologicznego wymiaru należy zwrócić uwagę na jeszcze jedno ważne zagadnienie. Trudno zrozumieć rzeczywistość międzypodmiotową jaką jest prawo bez uzyskania jasnego obrazu człowieka będącego podmiotem owego prawa. Rozważania o teologicznej jakości prawa kościelnego nie mogą więc nie uwzględnić człowieka w Kościele z jego teologicznym obrazem³⁹. Wymaga to szczególnie mocnego podkreślenia, gdyż praktycznie mało owocne są próby naświetlenia prawa kościelnego wychodzące z filozoficznej wizji człowieka, który przez sakrament chrztu zyskał nową godność⁴⁰. Oczywiście w antropologii teologicznej nie lekceważy się tego wszystkiego, co na temat człowieka ma do powiedzenia filozofia, psychologia, socjologia i inne nauki nim się zajmujące. Konsekwentnie też nie należy przekreślać w Kościele tych funkcji prawa, o których mówi się w nawiązaniu do filozoficznych dociekań, czy empirycznych ustaleń dotyczących człowieka. Rzecz w tym, by nie przyjmować ich jako wyłączny, czy decydujący punkt wyjściowy, lecz widzieć je wkomponowane w nową chrześcijańską egzystencję ludzką. Rozumienie prawa w Kościele będzie przeto pochodną obrazu człowieka ochrzczonego, wypracowanego przez teologię na bazie problemu relacji natury i łaski⁴¹. Uświadamiając sobie nową sytuację antropologiczną człowieka obdarzonego we chrzcie świętym łaską, cnotami i darami Ducha Świętego, uzdalniającymi

stwierdzenie, że wspólnota kościelna jest wspólnotą prawną, nie może być początkiem jakiegoś jurydyzmu, „ujurydyczenia” Kościoła, które przesłoniłoby fakt, że jest to równocześnie wspólnota miłości, łaski. Niebezpieczeństwa ujurydyczenia, które w istocie rzeczy polega na traktowaniu Kościoła i jego prawa według modelu innych społeczności, uniknie się, jeśli mając do czynienia z rzeczywistością autentycznie prawną, nie będzie się jej badać przez porównanie z innymi społecznościami, a więc drogą analogii, lecz wniknie się w obydwaj wyznaczniki prawnego charakteru tej rzeczywistości, to znaczy jej międzypodmiotowość i zobowiązalność.

³⁹ *Kościół – prawo*, s. 108.

⁴⁰ S o b a ń s k i, *Merytoryczne*, s. 161.

⁴¹ *Kościół – prawo*, s. 108.

do udziału w życiu Kościoła i do współpracy z łaską, należy też zapytać o kanonistyczny sens i prawne konsekwencje tego faktu⁴².

Do Kościoła włącza człowieka nie urodzenie, lecz odrodzenie w chrzcie. Nie ludzka decyzja, lecz działanie Boże włącza człowieka w tę społeczność. Włączają go w Kościół nie narodowość, lecz wiara, nadzieja, miłość, które zostały człowiekowi dane i przez niego przyjęte. Człowiek staje w Kościele jako ten, który ma nowe istnienie w Chrystusie, wyposażony w łaskę synostwa i wspólnotowe powołanie do zbawienia. Obdarowanie ze strony Boga czyni go osobą w Kościele, określa w nim miejsce i stanowi treść jego kościelnej osobowości. Dlatego wszelkie rozważania nad prawem kościelnym muszą wypływać z faktu inkorporacji w Chrystusa stanowiącej nową sytuację bytową człowieka mającego swoje *esse* w mistycznym organizmie Chrystusa⁴³. Właśnie ta nowa sytuacja człowieka mającego w Ciele Chrystusa nową egzystencję jest punktem wyjściowym prawa kościelnego będącego prawem „ludzi nowych”. Podmiot więc prawa kościelnego to człowiek odkupiony, wyposażony w dary i uzdolnienia do działania, jakich nie posiadają ludzie spoza Kościoła⁴⁴. Z powyższego wynika, że zgłębianie teologicznego obrazu człowieka – osoby w Kościele – jako podmiotu prawa kościelnego to również odkrywanie kolejnego aspektu teologicznego wymiaru prawa kościelnego.

6. PRAWO BOŻE A PRAWO KOŚCIELNE

Kończąc analizę założonego w tytule artykułu problemu, należy może zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie. Chodzi o znaczenie i miejsce prawa Bożego w systemie prawa kościelnego, a konkretniej o odpowiedź na pytanie: jak widzieć prawodawstwo kościelne w kontekście prawa Bożego? Mówiąc o prawie Bożym rozumie się przez nie to wszystko, co sprawia, że działanie Kościoła jest działaniem bosko-ludzkim. Prawo Boże to faktory pozwalające wierzyć, że we wspólnocie Kościoła obecny jest i działa Bóg przez swojego Ducha. Taka wizja prawa Bożego uzasadnia również teologicznie pozytywne prawo Boże⁴⁵. Prawo Boże wiąże się ze zbawczym działaniem Bożym, które stawia człowieka w nowej sytuacji wobec Boga i ludzi. Stanowiąc tę nową rzeczywistość, Bóg tym samym stanowi również jej

⁴² Tamże, s. 109; por. t e n ż e, *Sytuacja metodologiczna*, s. 22.

⁴³ T e n ż e, *O teologicznych*, s. 374; por. także *Prawo a wolność*, s. 54.

⁴⁴ T e n ż e, *Merytoryczne*, s. 161; *Kościół – prawo*, s. 112-113; por. t e n ż e, *Eklezjologia nowego kodeksu na przykładzie pierwszej księgi*, PK, 21(1984) nr 3-4, s. 246-248; *Teoria prawa*, s. 72-73.

⁴⁵ *Merytoryczne*, s. 165.

prawa. Istnienie prawa Bożego wiąże się ściśle z samym zbawczym działaniem. W takim ujęciu prawo Boże – stanowiące przecież podstawowy zrąb struktur prawnych Kościoła – przedstawione jest nie jako woluntarystycznie pojmowane normy, lecz jako rzeczywistość Boża dzięki której działanie wspólnoty kościelnej jest działaniem bosko-ludzkim. Prawo Boże stanowi autentyczną rzeczywistość kościelną. Wierni wchodzą w kontakt z nią i zostają nią objęci. Prawodawca kościelny nawiązuje do prawa Bożego nie tylko dlatego, że widzi w nim legitymację własnej działalności, lecz dlatego, że znajduje w nim przedmiotowy punkt wyjścia, rzeczywistość, którą chce ująć i rozwinąć. Pozytywne prawo Boże, jako ściśle związane z osobą Chrystusa, zostaje przekazane w Objawieniu jako przynależne do wiary chrześcijańskiej i jak wiara chrześcijańska zostaje realizowane w Kościele i przez Kościół. Prawodawca kościelny uczestniczy w życiu Kościoła i tam znajduje działania, o których Kościół wie, że przez nie działa Bóg, a więc są nieodłączne od niego, ogłasza on je jako obowiązujące i to nie dopiero na mocy ludzkiego ogłoszenia, ale ze zbawczego zrządzenia Bożego. Ogłasza je, by je przekazać jako wiążące, bo łączące z Bogiem⁴⁶.

Uobecniać dary i obietnice Boże to dla Kościoła (prawodawcy) najbardziej podstawowa norma pozytywnego prawa Bożego. Tej normy Kościół nie stanowi, on ją sobie samemu wciąż przypomina, proklamuje, aktualizuje, konkretyzuje, a w swoich odniesieniach na zewnątrz powołuje się na nie jako na niezbywalne prawo i obowiązek⁴⁷.

Promulgując normy prawa Bożego pozytywnego prawodawca kościelny wyraża przekonanie, że ujmuje w nich i przekazuje objawioną przez nie wolę Bożą dotyczącą zachowań wspólnoty i we wspólnocie będącej znakiem zbawienia. Normy te ujmują elementy konstytutywne Kościoła, są dane i zadane Kościołowi do poznania i ciągłej historycznej aktualizacji. Nie znaczy to jednak, że wszystkie te normy zawierają wprost treści rozpoznane jako objawione. Do ich treści dochodzi się w wyniku poznania Objawienia i jego interpretacji. Stąd oprócz norm ujmujących normatywne treści prawd objawionych i przez Kościół nieomylnie głoszonych, wchodzą w zakres prawa Bożego także normy ujmujące normatywne treści poznane jako wprost wynikające z Objawienia oraz normy ujmujące wskazania wydedukowane z Objawienia drogą wnioskania teologicznego i interpretacji teologicznej.

⁴⁶ Tamże; por. także *Kościół – prawo*, s. 170-171.

⁴⁷ S o b a ń s k i, *Teoria prawa*, s. 198. Swoje przekonanie, że konkretna norma podaje Boże prawo pozytywne lub przynajmniej się na nim opiera, prawodawca wyraża specjalnymi zwrotami, takimi jak: *ius divinum, lex divina, institutio divina, ordinatio divina* oraz odpowiednie formy czasownikowe. W zwrotach tych stwierdza się istnienie wiążącego prawa Bożego, względnie zakotwiczenie podanej normy wprost w prawie Bożym pozytywnym.

Jako zawarte w Objawieniu są niezienne, dane wraz z Kościołem, ale jak cały Kościół podlegają procesowi ciągłego kształtowania się jego samoświadomości⁴⁸.

Normy wynikające, według przekonania Kościoła, z prawa Bożego są przeto historyczną aktualizacją woli Chrystusa obecnego we wspólnocie wierzących, rozpoznanej i interpretowanej przez Kościół. Konkretną historyczną postać nadaje im prawodawca kościelny. Przez niego zostają one włączone w system prawa kościelnego. W ewoluującej, adaptowanej i w historycznym kontekście osadzonej formie norm kanonicznych przekazuje się przez wieki w sposób możliwie komunikatywny zbawczą wolę Chrystusa będącą dla Kościoła prawem podstawowym⁴⁹.

To teologiczne uzasadnienie obecności prawa Bożego w prawie kościelnym praktycznie suponuje teologiczny wymiar ustaw kościelnych⁵⁰. Same przepisy prawa nie muszą przytaczać swego teologicznego uzasadnienia. Nawet byłoby to niewskazane z punktu widzenia techniki prawodawczej. Niemniej mają one odniesienie do podstawowej misji Kościoła. Przepisy prawa kościelnego tworzą zwarty system, którego każde ogniwo łączy się z istotną treścią, to jest z życiem Kościoła – tajemnicy – sakramentu. Ustawy kościelne przez swój teologiczny wymiar zawierają metakanoniczne odniesienie. Niezależnie od tego, czy w prawie kościelnym przyjmuje się przedstawianie w ustawie jej założeń teologicznych, interpretacja prawa kościelnego nie może tych założeń pominać, wręcz musi do nich zmierzać. Interpretacja musi dotrzeć do teologicznego jego wymiaru dostrzegając metakanoniczne odniesienie prawa⁵¹.

⁴⁸ T e n ż e, *Zasięg normy kanonicznej*, PK, 34(1991) nr 3-4, s. 28 n; por. także *Teoria prawa*, s. 198-199; *Zarys*, s. 117-119.

⁴⁹ T e n ż e, *Zasięg normy kanonicznej*, s. 29. Zagadnienie prawa Bożego w Kościele na poziomie współczesnej eklezjologii ukazuje też Autor odwołując się do koncepcji K. Rahnera. Konkretyzacja tego zagadnienia formułuje się w problemie: Prawo a Objawienie – zob. *Zarys*, s. 118 nn.

⁵⁰ Przykład formułowania prawa, którego teologiczny wymiar jest ewidentny, ukazuje św. Paweł. Przepisy Pawłowe regulują życie gminy. Ale nie przepis jest celem, nawet nie porządek w gminie – przepis, porządek zmierza w koncepcji św. Pawła do tego, by człowiek był sprawiedliwy przed Bogiem. Stosowanie prawa przez wspólnotę chrześcijańską ma pomóc człowiekowi do zbawienia. Zauważamy u św. Pawła służebną, zbawczą rolę prawa. Istotne jest nie prawo, lecz usprawiedliwienie człowieka – por. *Zarys*, s. 121n; por. także R. S o b a Ń s k i, *Czy prawo kanoniczne jeszcze obowiązuje?*, HD, 38(1969) 207-209.

⁵¹ *Zarys*, s. 99-102; por. t e n ż e, *Salus animarum*, art. cyt., por. także S z t a f r o w s k i, *Inspiracje soborowe*, s. 13.

* * *

Reasumując nasze dociekania, należy zauważyć, że wykazanie teologicznego wymiaru prawa w koncepcji teologii prawa kościelnego R. Sobańskiego, oparte zostało na najistotniejszych przesłankach, do których zalicza się przede wszystkim teologiczne podstawy prawa kościelnego konkretyzujące się, w myśli najnowszej eklezjologii, w Kościele – tajemnicy, w idei sakramentalności Kościoła, w pojęciu „communio”, jak również w teologicznym celu prawa kościelnego i teologicznym obrazie osoby w Kościele. Uwzględnić też należało teologiczne rozumienie obecności prawa Bożego w prawie kościelnym i wreszcie teologiczną interpretację ustaw kościelnych z racji ich metakanonicznego odniesienia.

KS. MIROSLAW KIWKA

ŚWIĘTEGO JANA OD KRZYŻA MYŚLI O CZŁOWIEKU (Z ANTROPOLOGII ŚW. JANA OD KRZYŻA)

1. RYS BIOGRAFICZNY

Mówi się o nim „największy święty pośród poetów i największy poeta pośród świętych”. Juan de Yepes, bo tak brzmi jego rodowe nazwisko, urodził się w roku 1542 w kastylijskiej miejscowości Fontiveros jako trzeci z rzędu i zarazem ostatni syn swoich rodziców. Utraciwszy w dzieciństwie ojca, żyje z matką w bardziej niż skromnych warunkach. Oddany do przytułku, pracuje najpierw w szpitalu, następnie w rozmaitych rzemiosłach, wreszcie przechodzi naukę gramatyki w kolegium jezuitów. Ze szkoły tej wynosi kulturę humanistyczną i pierwsze szlify filozoficzne.

Mając lat 21 wstępuje do karmelitów i przyjmuje imię Jana od św. Macieja. Po odbyciu studiów filozoficzno-teologicznych na uniwersytecie w Salamance przyjmuje święcenia kapłańskie mając lat 25. Tylko opatrnościowe spotkanie ze św. Teresą, która zjednała go dla rozpoczętego przez siebie dzieła reformy zakonu, powstrzymało go od ucieczki do kartuzów. W 1568 roku, za ledwie rok po święceniach kapłańskich, wraz z dwoma towarzyszami składa ślubowanie zachowania pierwotnej reguły karmelitańskiej w całej ścisłości i przyjmuje imię Jana od Krzyża. Ma wówczas 26 lat. Niestety, nie dane mu było zbyt długo cieszyć się zaciszem domu w Durvelo, gdzie mieścił się pierwszy klasztor karmelitów bosych. Rosnące potrzeby dynamicznie powiększającej się rodziny zakonnej sprawiły, że musi on objąć urząd mistrza nowicjatu, a następnie rektora kolegium w Alkali, po czym, wezwany przez św. Teresę, podejmuje obowiązki spowiednika przy klasztorze karmelitanek w Awila.

Na skutek konfliktu natury prawnej między dwiema władzami zakonnymi, jako buntownik, a w rzeczywistości ofiara zawikłanego prawodawstwa, wtrącony zostaje do więzienia w karmelitańskim klasztorze w Toledo. Nieludzkie traktowanie (przez dziewięć miesięcy był zamknięty w małej

i ciemnej celi o wymiarach 2 na 3 m), rozterki i upokorzenia, z karami cielesnymi włącznie, nie zdołały złamać w nim wierności ideałom, za którymi poszedł. Dla św. Jana od Krzyża toledańskie uwięzienie było nie tylko czasem fizycznych utrapień, ale także okresem bolesnego doświadczenia duchowych oczyszczeń, które na kształt „nocy ciemnej” ogarniały jego duszę. Owe doświadczenia, prowadzące w konsekwencji do mistycznych zaślubin, zapoczątkowały duchowe promieniowanie jego osoby. Dość powiedzieć, że miesiące spędzone w więzieniu paradoksalnie zaowocowały najpiękniejszymi strofami poezji, którą znawcy języka zaliczają do pereł hiszpańskiej liryki. Chodzi tu przede wszystkim o utwór *Noc ciemna* oraz liczącą 40 strof *Pieśń duchową*.

Po dramatycznej ucieczce z więzienia i okresie powrotu do pełni sił fizycznych, piastuje kilkakrotnie urząd przeora w zakładanych przez siebie klasztorach, zostaje mianowany wikariuszem prowincjalnym oraz definityorem generalnym.

Powstanie nowych rygorystycznych prądów w dopiero co zreformowanym zakonie i zdecydowana postawa Jana od Krzyża, broniącego krzywdzonych niesłusznymi decyzjami, sprawiają, że ten, od którego rozpoczęła się reforma, zostaje teraz odsunięty od wszelkich urzędów i zesłany do klasztoru w Ubeda. W międzyczasie zapada na zdrowiu i umiera 14 grudnia 1591 roku w wieku 49 lat.

Badacze życia i działalności św. Jana od Krzyża są zdania, iż pisarstwo było dla niego zajęciem drugorzędnym i prawie marginesowym. Nie pisał on z rozkazu, jak św. Teresa, lecz pod naciskiem przyjaznych i podziwiających go osób. Karty jego dzieł wypełnione są pismem pospiesznym, tak jakby ich autor nie zastanawiał się nad ich znaczeniem dla przyszłości.

Spuścizna literacka Jana od Krzyża obejmuje głównie cztery obszerne traktaty o życiu duchowym, będące *de facto* komentarzami do skomponowanych wcześniej utworów poetyckich. Są to: *Droga na górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa*, *Żywy płomień miłości*. Ponadto znajdujemy jeszcze kilkanaście utworów poetyckich, zbiór rad i wskazówek, których największa część nosi tytuł *Słowa światła i miłości*, oraz niewielki zbiór korespondencji.

Osiemdziesiąt cztery lata po swej śmierci św. Jan od Krzyża został wyniesiony na ołtarze, a w 1927 roku papież Pius XI ogłosił go Doktorem Kościoła powszechnego.

Jako ciekawostkę lub pewne polonicum związaną z postacią św. Jana od Krzyża można dodać, że autorem pierwszego łacińskiego tłumaczenia jego dzieł, które rozpowszechniło jego myśl poza granice krajów romańskich, był polski karmelita o. Andrzej od Jezusa. Na niewątpliwą uwagę zasługuje także fakt duchowych związków obecnego papieża Jana Pawła II z karmelitańskim Mistykiem renesansu.

2. FILOZOFIA A MISTYKA

Mówiąc bardzo ogólnie, doktryna św. Jana od Krzyża stawia sobie za cel ukazanie drogi wiodącej człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Stąd też dzieła Mistyka z Fontiveros, będące w swej istocie swoistym instruktarzem, ujawniają charakter wybitnie pedagogiczny. Już na wstępie należy zaznaczyć, że jego pisma nie roszczą sobie pretensji do bycia traktatem filozoficzno-teologicznym o człowieku. Dlatego też Autor nie koncentruje się zbytnio na jakimś rygorystycznym przestrzeganiu ścisłości znaczeniowej używanych przez siebie pojęć, a dość często posługuje się nimi w sensie analogicznym, adaptując je do swoich potrzeb, co też zbytnio nie dziwi, mając na uwadze trudności, z jakimi musi borykać się ktoś, kto usiłuje wyrazić sprawy po ludzku niewyraźne. W tej perspektywie rzeczą charakterystyczną jest fakt, że Jana od Krzyża nie interesuje teoretyzowanie o człowieku, raczej widzi go jako rzeczywistość *in statu fieri*, skupia się bardziej na jego etosie, aksjologicznym stawaniu się, niż na snuciu refleksji o ontycznych aspektach jego bytowania. Jednakże cały ten dynamizm osoby ludzkiej jawi się w jego pismach jako mocno osadzony w pewnych strukturach antropologicznych, które Autor przyswoił sobie w czasie studium filozofii.

Być może w pierwszym zetknięciu zrodzić się może pewien znak zapytania pod adresem obecności filozofii w pismach mistycznych. W tym miejscu, przywołując autorytet wybitnych znawców problemu¹, należy stwierdzić, że między mistyką a filozofią nie tylko nie istnieje żadna sprzeczność, ale wprost nie da się przyjąć mistycyzmu w kategoriach wiedzy, o ile nie będzie on zakładał nie tylko jakichś elementarnych podstaw filozoficznych, ale wręcz całego aparatu pojęć i zasad, przenikających ogół interpretacji doświadczenia mistycznego. Mistycyzm, który abstrahowałby od tego elementu filozoficznego, uważać należałoby za pewien rodzaj pobożnego pamiątnika, relacjonującego jedynie określone przeżycia bez wchodzenia w ich istotę, bez podjęcia próby ich interpretacji. Oczywiście nie znaczy to, że zagadnienia natury filozoficznej zajmują centralne miejsce w pismach Doktora Mistycznego, ich obecność można by określić raczej jako dyskretne towarzyszenie jego przemysleniom.

Powyższe spostrzeżenia jednak czynią prawomocnym ujęcie myśli św. Jana od Krzyża właśnie w perspektywie filozoficznej. Przyjęty punkt widzenia siłą

¹ Por. C r i s o g o n o, *Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz*, „Revista de espiritualidad”, 1(1942) 231-240; t e n z e, *Relaciones de la Mística con la Filosofía y la Estética en la doctrina de San Juan de la Cruz*, „Escorial”, 9(1942) 359-366; N a z a r i o d e S a n t a T e r e s a, *Filosofía de la mística*, Madrid – Buenos Aires 1953.

rzeczy narzuca pewne ograniczenia. Każe on bowiem niejako pominąć całą sferę subtelnych kwestii teologicznych, skądinąd esencjalnych dla mistyki. Stąd też obecna prezentacja nie ma na celu wyczerpującego ukazania całości zagadnień antropologicznych obecnych w pismach Reformatora Zakonu Karmelitańskiego, lecz jedynie zasygnalizowanie wybranych problemów.

3. STRUKTURA BYTU LUDZKIEGO W PISMACH ŚW. JANA OD KRZYŻA

Traktując rzecz najogólniej, można mówić o podwójnej perspektywie, w jakiej jawi się osoba ludzka w dziełach Doktora Mistycznego. Z jednej strony znajdujemy tam aspekt metafizyczny, w którym człowiek ujmowany jest jako jedność ontyczna, byt cielesno-duchowy z właściwymi sobie władzami i dynamizmami. A z drugiej strony wyraźnie wyodrębnia się wymiar moralny, gdzie widzi się człowieka poprzez pryzmat jego relacji do dobra, w całej złożoności jego świadomych wyborów i zachowań, prowadzących do osiągnięcia egzystencjalnej pełni lub od niej oddalających. Te dwa wymiary bytu ludzkiego wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Wymiar ontyczny stanowi naturalną podstawę i niejako niewidzialny szkielet dla wymiaru moralnego. Moralny z kolei jawi się jako rozwinięcie i maksymalizacja wszystkich potencjalności tkwiących w strukturze ontycznej.

W *Pieśni duchowej*² spotykamy trzy metafory: *wyniosłego szczytu* (la montana)³, *bogatego skarbcza* (el caudal del alma)⁴ i *miasta-twierdzy* (la ciudad y sus arrabales)⁵. Prezentują one całą złożoność i zarazem harmonię bytowej struktury osoby ludzkiej, z jaką ta wchodzi w oblubieńczą relację z Bogiem. Autor wyróżnia w niej, patrząc z najszerszej perspektywy, dwie podstawowe sfery: cielesną (którą określa także jako niższą lub zewnętrzną) i duchową (zwaną wyższą lub wewnętrzną). Przedstawiając każdą z nich św. Jan od Krzyża wymienia, idąc generalnie za antropologią arystotelesowsko-tomistyczną, cały szereg tworzących je elementów składowych, które uczynimy przedmiotem dalszych analiz.

² Cytując dzieła św. Jana od Krzyża stosować będziemy następujące skróty: D – *Droga na Górę Karmel*; N – *Noc ciemna*; P – *Pieśń duchowa*; Ż – *Żywy płomień miłości*; S – *Słowa światła i miłości*. Opieramy się na tłumaczeniu o. Bernarda Smyraka OCD: *Ś w. J a n o d K r z y ż a, Dzieła*, Kraków 1986.

³ Por. P 16, 10.

⁴ Por. P 28, 3-4.

⁵ Por. P 18, 5-7.

a) Część niższa – zmysłowa

Cały świat zmysłów zastajemy sklasyfikowany w dwie grupy: zmysły zewnętrzne oraz wewnętrzne. W pismach Doktora Mistycznego wielokrotnie spotykamy kompletną listę wszystkich pięciu zmysłów zewnętrznych, co też nie jest niczym niezwykłym. Na uwagę natomiast zasługuje fakt kolejności, w jakiej się one pojawiają. Na początku znajdujemy zawsze wymieniony zmysł wzroku lub zmysł słuchu. Autor czyni tak z uwagi na fakt, że według niego posiadają one największą zdolność symbolizowania pewnych przeżyć czy też aktywności duchowych. Słuch nazywa wprost najbardziej duchowym ze wszystkich zmysłów⁶.

Św. Jan od Krzyża jest świadomy roli zmysłów, jaką te odgrywają w procesie poznawczym. W *Drodze na Górę Karmel* znajdujemy obrazowe porównania duszy do *czystej tabliczki (tabula rasa)*, na którą wpisują się jedynie te informacje, które dostarczają jej zmysły. *I jeśli czegoś – czytamy tam – nie pozna za pomocą zmysłów, inną drogą zwyczajnie (naturalmente), nic jej nie zostanie udzielone*⁷. Podobną prawdę zawiera prezentowany w tym samym fragmencie obraz, przedstawiający duszę zamkniętą w ciele jak w ciemnym więzieniu, do którego wnętrza w sposób naturalny światło dociera jedynie przez okna zmysłów. Autor wprost hołduje tutaj klasycznej zasadzie epistemologicznej: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

W obszarze zmysłów wewnętrznych Jan od Krzyża wymienia głównie: pamięć, wyobraźnię i fantazję, w konsekwencji utożsamiając dwie ostatnie. Ostateczne ustalenie jego poglądów w tej kwestii nastrocza poważne trudności. Faktem jest, że wszystkie one spełniają ważną rolę pośrednika w komunikacji poznawczej pomiędzy porządkiem zmysłowym a intelektualnym. W sferze życia duchowego, Jan od Krzyża określa ich zadanie jako *pomoc w rozmyślaniu*, którego istotę ujmuje w kategoriach *działania dyskursywnego z pomocą form, kształtów i figur utworzonych przez wspomniane zmysły*⁸.

Cała sfera dynamizmów pożądawczo-zmysłowych natomiast ma dla Doktora Mistycznego przede wszystkim wymiar moralny. Uznając ich zależność od wyższych władz poznawczych, uważa je za *ślepe*, a w konsekwencji niezdolne do autonomicznego kierowania ludzkim postępowaniem. W swoich bardzo wnikliwych analizach z całą ekspresją podkreśla gwałtowność i nienasyconość pożądań zmysłowych oraz żalosny wprost stan człowieka, którym one kierują. *Są one – czytamy w Drodze na górę Karmel – jak*

⁶ Por. P 14-15, 13.

⁷ Por. D I 3, 3.

⁸ D II 12, 3.

*niesforne i uprzykrzone dzieci, które ustawicznie proszą matkę o to czy owo, a nigdy im nie dość. Ileż to nadręczy się i natrudzi człowiek szukający chciwie skarbu. Tak również dręczy i trudzi się dusza w zdobywaniu tego, czego domagają się od niej pożądaniami. A chociaż w końcu i zdobędzie to, dręczy się jednak nadal nie znalazłszy zaspokojenia. (...) Zaiste nieszczęśliwy jest człowiek jeśli nie opanuje pożądań. (...) Pożądaniami bowiem jak się powszechnie mówi są jak ogień, który wzrasta, gdy się doń dREW dorzuca. Owszem pożądanie jest jeszcze gorsze niż ogień. Ogień bowiem zmniejsza się, gdy nie staje dREW. Pożądanie zaś, gdy się w kimś rozrośnie, nie tylko się nie zmniejsza lecz wzrasta mimo braku swego przedmiotu i zamiast zgasnąć jak ogień, któremu zabrakło paliwa, osłabia i męczy duszę bo wzrósł jej głód a zmniejszył się pokarm⁹. Słowem: pożądaniami, namiętnościami i emocjami wyemancypowane spod kierownictwa władz duchowych, niejako samorzutnie dążą do narzucenia człowiekowi własnej dynamiki, czyniąc go swoim niewolnikiem. W *Pieśni Duchowej* Autor nazywa je nimfami. Uzasadnia to w następujący sposób: (...) jak nimfy swą skłonnością uczuciową i wdziękiem wabią do siebie kochanków, tak i te czynności i poruszenia zmysłowości, ludzko i uporczywie starają się przyciągnąć do siebie wolę z części rozumowej, aby wyrwana z głębi życia wewnętrznego pragnęła tego zewnętrznego, jakiego one pragną i pożądaniami; następnie by poruszyła rozum, pociągając go, by się zaprzyjaźnił i złączył z nimi w niskich pojęciach zmysłowych, starając się pogodzić i zrównać część rozumową ze zmysłową¹⁰.*

Mówiąc o namiętnościach, jako stanach emocjonalnych wywołanych przez określone pożądaniami, Autor powołuje się na klasyfikację Boecjusza, wymieniając cztery rodzaje pasji: radość, nadzieja, ból i obawa¹¹. Prawdopodobnie klasyfikację tę przejął od Akwinaty, który cytuje ją w jednym z fragmentów *Sumy Teologicznej*¹².

Ponieważ, jak to już zostało powiedziane, każda strefa struktury osobowej oddziałuje na jej całość, częstokroć dążąc do narzucenia sobie właściwego kształtu istnienia i działania, dlatego Jan od Krzyża rozszerza świadomie zakres znaczeniowy sfery zmysłowej, określając tym terminem pewien sposób bycia całego człowieka. W związku z tym pisze w *Drodze na Górę Karmel: Człowieka* bowiem, który szuka upodobania w rzeczach zmysłowych i w nich pokłada swą radość, nie możemy nazwać inaczej, jak na to zasługuje, tzn. jest on człowiekiem zmysłowym, zwierzęcym, ziemskim, itd.¹³

⁹ D I 6, 6-7.

¹⁰ P 18, 4.

¹¹ Por. D II 21, 8; I 13, 15; N I 13, 15; P 26, 17.

¹² S. Th. I-II 25, 4.

¹³ D III 26, 3.

Błędem byłoby mniemać, że Święty z Fontiveros anatemizuje świat zmysłów. To, co spotyka się z Jego zdecydowaną krytyką, to określona postawa, gdzie postrzeganie (a w związku z tym rozumienie i przeżywanie) rzeczywistości zamyka się jedynie w wąskiej perspektywie zewnętrznych jej przejawów odbieranych przez zmysły, niezdolne ze swej natury odkryć całej prawdy o samym człowieku i otaczającym go świecie. W związku z tym w ostatniej części *Drogi na Górę Karmel* Autor wyprowadza następującą konkluzję: (...) *dobro moralne polega na poskramianiu namiętności i nieuporządkowanych pożądań*¹⁴. Celem tej mistycznej pedagogii jest umożliwienie człowiekowi wejścia na wyższy, bardziej przysługujący mu poziom istnienia, a przez to osiągnięcie egzystencjalnej pełni. Chodzi więc tutaj o swoiście pojęty proces wyzwiania osoby ludzkiej ze wszystkiego, co hamuje jej rozwój i sięganie, mówiąc po mickiewiczowsku, „tam gdzie wzrok nie sięga”. Dlatego w *Nocy ciemnej* spotykamy radosną afirmację: *O jak wzniosłą szczęśliwością jest dla duszy ta możliwość wyzwolenia się z chaty swej zmysłowości! Może to zrozumieć jedynie dusza, która tego doświadczyła. Widzi wtedy jasno, jak nędzne i niewolnicze było jej życie. Poznaje, ilu niedoskonałościom podlegała, gdy się posługiwała działalnością swych władz i pożądań. Teraz zaś widzi, jaką prawdziwą wolnością, jakim bogactwem skarbów niewymownych jest życie czysto duchowe*¹⁵.

W jaki to sposób proponuje św. Jan od Krzyża osiągnięcie owej wolności? Na pewno nie na zasadzie niszczenia tego, co w człowieku naturalne, zresztą sam stwierdza, że owych naturalnych tendencji w tym życiu pozbyć się zupełnie nie można¹⁶. Jak już zostało wyżej powiedziane, odbywać się to może na drodze harmonizacji, podporządkowywania tego, co niższe, temu, co doskonalsze. Ale aby tak stać się mogło, musi istnieć dobro, zdolne wynieść człowieka na przysługujące mu wyżyny; dobro, którego siła oddziaływania będzie mocniejsza, niż zmysłowa atrakcja materii. W związku z tym Autor pisze: *Dla zwyciężenia bowiem wszystkich pożądań i wyzbycia się upodobania we wszystkich rzeczach, do których miłość i skłonność uczuciowa zapala wolę (...), trzeba większego ognia rodzącego się z innej większej miłości*¹⁷. Tę samą myśl wyraził już wcześniej św. Augustyn w swoim adagium: *Amor amore impeditur*, jedno upodobanie zwycięża się innym mocniejszym, jedną miłość zwalczyć można tylko inną większą miłością. A tą miłością zdolną wynieść człowieka na wyżyny istnienia jest, w rozumieniu Mistrza karmelitańskiego, jedynie miłość do Boga. *Jedna myśl ludzka warta jest więcej niż świat cały,*

¹⁴ D III 5, 1.

¹⁵ N II 15, 3.

¹⁶ Por. D I 11, 2.

¹⁷ D I 14, 2.

przeto tylko Bóg jest jej godzien¹⁸. Stwierdzenie to wyznacza właściwą perspektywę, w której niezwykła pozycja człowieka pośród świata niejako domaga się istnienia Dobra – Osoby, której obecność ostatecznie usensowniłaby istnienie ludzkie, doprowadzając je do pełni. Pragnienie tego Dobra, dążenie do zjednoczenia z tą Osobą, rysuje się więc jako egzystencjalne wezwanie, zadane do odczytania i realizacji.

Człowiekowi, stojącemu na pograniczu materii i ducha, zakorzenionemu tak bardzo we właściwej sobie czasoprzestrzeni, uwikłanemu w świat zmysłowych konkretności, prawda ta o ostatecznych wymiarach jego życia nie zawsze jawi się jako oczywista. Świadomy tego Mistrz Jan zdobywa się na dramatyczną refleksję: *O nieszczęśliwa dolo naszego żywota! W jakim niebezpieczeństwie tutaj żyjemy i z jaką trudnością poznajemy prawdę! To co jest najjaśniejsze i najprawdziwsze, wydaje się nam ciemne i niepewne. Uciekamy też od tego, czego najwięcej powinniśmy szukać. Idziemy za tym, co jest dla nas zrozumiałe i jasne, choć jest to dla nas najgorsze i na każdym kroku szkodliwe. W jak wielkim niebezpieczeństwie i niepewności żyje człowiek! Jego bowiem wzrok, który powinien by prowadzić do Boga, pierwszy uwodzi go i oszukuje. Jeśli więc chcemy być pewni drogi, musimy zamknąć oczy i wejść w ciemności. Wtedy dusza będzie bezpieczna od nieprzyjaciół, którymi są jej domownicy, czyli jej zmysły i władze*¹⁹. Wypowiedź ta odsłania paradoksalny charakter ludzkiego istnienia, które dzięki swej cielesności może konkretnie zaistnieć i egzystować w świecie bytów materialnych, a z drugiej strony musi wzniesić się ponad nie i kazać zamilknąć zmysłom ciała, by odkryć i spełnić ostateczne swoje przeznaczenie.

b) Część wyższa – rozumna, duchowa

Ta część struktury antropologicznej prezentuje obszar najbardziej właściwy osobie ludzkiej, z racji jej duchowego wyposażenia. Traktując zatem o człowieku w aspekcie niematerialnego wymiaru jego bytowania, w pismach Jana od Krzyża spotykamy się z bardzo swoistym rozróżnieniem. Mianowicie, w wielu miejscach mówi on o duszy i duchu jako o dwóch odrębnych, aczkolwiek powiązanych ze sobą rzeczywistościach. W *Nocy ciemnej* wprost nazywa ducha *wyższą częścią duszy* (la parte superior del alma)²⁰, przy innej okazji określa go mianem *najgłębszego środka duszy* (el mas profundo centro)²¹.

¹⁸ S 1, 34.

¹⁹ N II 16, 12.

²⁰ N II 13, 4; por. także D III 26, 4.

²¹ Por. Ż 1, 9-16.

Odwołując się do wspomnianych wyżej Janowych metafor *wyniosłego szczytu* i *miasta twierdzy* oraz mając na względzie rozróżnienie *duszy* i *ducha*, możemy mówić niejako o podwójnej topografii duchowej struktury bytu ludzkiego. Z jednej strony struktura ta będzie miała charakter wertykalny, a z drugiej koncentryczny. Z pierwszą spotykamy się, gdy *duch* ujmowany jest w kategoriach wyżyn, szczytu duszy. Druga jawi się nam natomiast, gdy ukazuje się go jako centrum, obszar najbardziej wewnętrzny, głębia duszy. Oczywiście rozróżnienia te mają jedynie charakter metaforyczny, sam bowiem Autor zauważa bezsensowność dokonywania takich rozgraniczeń w znaczeniu ilościowym. Pisze on, że *dusza jako duch, nie ma ani długości, ani szerokości, ani wysokości lub jakiejś mniejszej lub większej głębi w swej istocie, tak jak je mają ciała posiadające wymiary*²².

Wszystkie te rozróżnienia podkreślają istnienie w człowieku pewnych, można by rzec, obszarów granicznych, gdzie dotyka on niemalże Osobowej Transcendencji, wchodzi z Nią w kontakt, nawiązuje relację międzypodmiotową. Ta intymna rzeczywistość przybiera w języku św. Jana całą serię określeń, np. *najgłębsza istota duszy* (el intimo ser del alma)²³, *substancja duszy* (la sustancia del alma)²⁴, *głębia (dno) duszy* (el fondo del alma)²⁵, *najgłębszy środek duszy, najgłębsze istności* (el centro mas profundo)²⁶. Tam właśnie koncentruje się cała wartość bytowa. Jest to nie tylko sfera najbardziej wzniosłych doświadczeń mistycznych, ale także obszar, gdzie Bóg jest obecny w sposób istotny, udzielając i zachowując w istnieniu byt ludzki. Oto jeden z fragmentów, w którym Autor *expressis verbis* nawiązuje do teorii partycypacji: *Bóg przebywa zawsze w duszy, utrzymując swą obecnością jej byt naturalny*²⁷. W innym miejscu stwierdza: *Należy wiedzieć, że Bóg we wszystkich duszach przebywa ukryty w samej ich substancji, gdyż inaczej nie mogłyby istnieć*²⁸. Ten właśnie fakt, zależności bytowej, tworzy najbardziej elementarną podstawę, niejako wezwanie do nawiązania relacji z immanentnie Transcendentnym.

Powyższa problematyka stanowi jedną tylko z perspektyw, w jakiej Jan od Krzyża traktuje o psychizmie człowieka. Inny zespół zagadnień obejmuje kwestie związane niejako z drugim wymiarem duszy – używając języka paradoksu rzec by można: tym mniej duchowym. Chodzi mianowicie o tę strefę

²² Ż 1, 10.

²³ P 1, 6.

²⁴ D II 5, 2; 24, 4; etc.

²⁵ N II 23, 4; Ż 4, 14.

²⁶ Ż 1, 9-16.

²⁷ D II 5, 4; por. także P 11, 3.

²⁸ Ż 4, 14.

części rozumnej, która stojąc na przedłużeniu świata zmysłów, umożliwia osobie ludzkiej komunikację i wnikanie w otaczający ją świat jakości materialnych.

Będziemy tu zatem mieli do czynienia głównie z problemem władz duszy, ich liczby i natury. W dziełach św. Jana od Krzyża spotykamy bardzo wiele miejsc, gdzie mówi on o trzech potencjach duszy, mianowicie o intelekcie, pamięci i woli²⁹. Zajmując powyższe stanowisko, Autor różni się zdecydowanie od klasycznego poglądu w tej materii, uznającego intelekt i wolę za jedyne władze rozumowe.

Problem *pamięci* jawi się w pismach Mistrza Jana jako dość złożony. Z jednej strony bowiem mówi o pamięci jako o jednej z potencji zmysłowych i tu zbiega się z poglądami św. Tomasza, który uczynił z niej rezerwar obrazów i wyobrażeń utrwalonych jako przeszłe, minione, dawne. Z drugiej strony kwestia staje się bardziej skomplikowana, gdy pisze on o *pamięci duchowej*. Wydaje się, że niejako przez analogię do zmysłowej, czyni pamięć duchową władzą zdolną gromadzić, przechowywać i operować pewnym rodzajem doświadczeń udzielonych człowiekowi w poznaniu mistycznym³⁰. Jej istnienie jest mu także potrzebne do ukazania zjednoczenia duszy z Bogiem poprzez wiarę, nadzieję i miłość. Pamięć jest właśnie korelatem nadziei, w związku z tym nabiera ona pewnego charakteru samoposiadania osoby jako takiej i rzeczywistości pozapodmiotowej danej w doświadczeniu.

W odniesieniu do ogółu władz duszy, na pierwszym miejscu św. Jan od Krzyża stawia zdecydowanie intelekt, pojmowany jako rozumowa władza poznawcza³¹. Ta właściwa mu zdolność docierania do istoty rzeczy daje intelektowi pozycję nadrzędną i, rzecz by można, wiodącą w stosunku do pamięci i woli³².

Zagadnienie intelektu to przede wszystkim problem poznania. Przy różnych okazjach mówiąc o procesie poznawczym Autor wyraźnie idzie za ujęciami tomistycznymi. Spotykamy fragmenty, gdzie wykorzystuje rozróżnienie między intelektem biernym a czynnym³³. Pisząc natomiast o akcie intelektu, powołuje się na znane adagium: *ab obiecto et potentia paritur noticia*³⁴, by nie wspomnieć tu cytowanych już wcześniej zasad scholastycznej epistemologii, typu: *in principio intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum* lub *omnis cognitio a sensu*. W różnych miejscach

²⁹ Por. np. D I 8, 1-2; N II 8, 2; P 2, 6-7; Ż 1, 20.25.

³⁰ Por. D III 2; III 14, 1; 15, 1.

³¹ D III 1, 1.

³² D I 8, 2.

³³ D II 8, 5; P 39, 12; Ż 2, 33-34.

³⁴ D II 3, 2.

jego pism znajdujemy liczne stwierdzenia, odnoszące się do operacji tworzenia pojęć w procesie abstrakcji³⁵.

W bezpośredniej zależności od pracy intelektu i jego zdolności odkrywania prawdy stoi wola, rozumiana jako świadoma tendencja ku dobru ujętemu w poznaniu intelektualnym. Dla Jana od Krzyża jest ona swoiście pojętym centrum dyspozycyjnym, rządzącym całym dynamizmem osoby. *Sila duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniamiach. Wszystkim tym zaś rządzi wola*³⁶ – czytamy w jednym z dzieł. Ona to, kierowana światłem rozumu, ma moc porządkowania i ukierunkowania całej, omawianej już wcześniej, dynamiki zmysłowej człowieka, tak by ta służyła mu raczej, niż była niszczącym go żywiołem.

O ile przez akty poznawcze człowiek niejako interioryzuje rzeczywistość, to poprzez działanie woli osoba ludzka wychodzi z własnej podmiotowości, pragnąc się *złączyć, zjednoczyć, i upodobnić do przedmiotu umiłowanego*³⁷. Ta właśnie swoistość aktu woli czyli ludzkiej miłości zakłada pewną transformację osoby. W *Drodze na Górę Karmel* czytamy, że (...) *skłonność uczuciowa i przyłgnięcie duszy do stworzenia, równa ją z tym stworzeniem, i im mocniejsza jest ta skłonność, tym więcej równa ją i czyni podobną do niego, gdyż miłość upodabnia kochającego do kochanego* – i nieco dalej: *miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu*³⁸. Nasuwa się tu prosty wniosek, że wielkość moralna człowieka jest uzależniona od przedmiotu jego miłości, zależy od charakteru dóbr, ku którym dąży, po które sięga. Fakt ten sprawia, że troska o określenie dobra na miarę człowieka staje się przedmiotem szczególnej uwagi Świętego z Fontiveros. Jak już wcześniej wspominaliśmy, dla Jana od Krzyża tym Dobrem, którego pożądanie wynosi człowieka na wyżyny jego istnienia, może być jedynie Osoba Boga, Dobra Najwyższego. Owo *prawo upodabniania* podmiotu i przedmiotu miłości konstytuuje jeden z argumentów uzasadniających tę prawdę.

Inną z kwestii pozostających w sferze problematyki woli jest zagadnienie istnienia współzależności między miłością a poznaniem. Autor wyraźnie opowiada się tu za stanowiskiem wyrażonym w znanej zasadzie: *nihil volitum nisi praecognitum*³⁹, ograniczając jednakże zakres jej obowiązywalności do sfery działań wyznaczonych naturą bytu ludzkiego. W ponadnaturalnych komunikacjach mistycznych bowiem, gdzie człowiek osiąga niespotykane gdzie indziej wewnętrzne zespolenie, wewnętrzną jedność wszystkich swoich

³⁵ Por. D II 1, 2; 8, 5; 14, 4.8.10; 16, 16; 29, 3; N II 28, 3.

³⁶ D III 16, 2.

³⁷ N II 13, 9; por. P 38, 5.

³⁸ D I 4, 3.

³⁹ Por. P 26, 8; Ż 3, 49.

władz, dochodzi także do swoistej fuzji poznania i miłości, które penetrują się wzajemnie do tego stopnia, że każdy akt miłości jest jednocześnie aktem poznania i na odwrót⁴⁰.

Właśnie w tym obszarze, który określiliśmy wyżej jako najgłębsza głębia lub najwyższa wzniosłość psychizmu ludzkiego, wszystkie władze duszy nabierają swojego ostatecznego wymiaru, stając się, według określenia Autora, *otchłaniami głębin zmysłu duchowego*⁴¹, bądź też tłumacząc dosłownie z oryginału: *przepastnymi jaskiniami*, które, paradoksalnie, tylko nieskończoność potrafi zapełnić⁴². Tu właśnie ujawnia się, tkwiąca w najgłębszych pokładach człowieczego ducha, owa odwieczna tęsknota za tym, co absolutne. Tu tkwi racja nieustannie towarzyszącego osobie ludzkiej egzystencjalnego niezadowolenia ze wszystkiego, co tylko częściowe. Tutaj także człowiek ma szansę odkrycia, że został uczyniony na miarę większą niż świat, w którym przyszło mu żyć. W tej perspektywie właściwego wymiaru nabierają cytowane już wcześniej słowa Poety – Mistyka: *Jedna myśl ludzka warta jest więcej niż świat cały, przeto tylko Bóg jest jej godzien*⁴³.

4. BYTOWA JEDNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Być może w świetle wszystkich analiz, zaprezentowanych tu bardzo ogólnie i w sposób wybiórczy, można ulec wrażeniu, że obraz człowieka wyłaniający się z pism św. Jana od Krzyża jest bardzo rozczłonkowany, by nie powiedzieć rozbity na szereg skomplikowanych struktur i mechanizmów. Wrażenie to pogłębiać może jeszcze, jakże często pojawiająca się w jego tekstach antyteza ducha i materii, ciała i duszy. Sam podział struktury osobowej na część niższą i wyższą, sugerowałby rozwiązania w duchu antropologicznego dualizmu.

Wysuwanie takich wniosków byłoby jednakże zbyt pochopne, jako że Autor często podkreśla fakt współzależności i bytowej harmonii wszystkich struktur stanowiących człowieka. Wystarczy przywołać tu wspomniane już na wstępie metafory, by wykazać, że cały obecny tam świat potencji i dynamizmów jest zawsze ukazywany jako część większej całości. I tak np. omawiając poszczególne elementy struktury ontycznej człowieka Autor układa je w harmonijną całość na kształt miasta, otoczonego murami, posiadającego swoje bramy, część centralną i peryferyjne, współlistniejące ze sobą we

⁴⁰ N II 12, 22.

⁴¹ Ż 3, 18.

⁴² Tamże.

⁴³ S 1, 34.

wzajemnej komunikacji⁴⁴. Podobną prawdę o zasadniczej jedności bytu ludzkiego można dostrzec także w metaforach *wyniosłego szczytu* i *bogatego skarbcza*. Ta harmonia i współzależność wszystkich władz i dynamizmów idzie tak daleko, że nawet pewne doświadczenia mistyczne mające miejsce na wyżynach ducha odziałują w znacznym stopniu na, zdawało by się, zupełnie niewrażliwy na tego rodzaju doznania poziom somatyczny. Np. w *Pieśni Duchowej* czytamy: *Niekiedy odczuwa dusza taką męczarnię wśród podobnych nawiedzających ją zachwyceń, że nie ma większej męczarni, która by tak wylamywała kości i uciskała naturę. (...) A jest tak dlatego, że podobnych darów nie można otrzymywać będąc w ciele, gdyż dusza porwana do obcowania z przychodzącym do niej Duchem Bożym, z konieczności musi w pewnej mierze opuścić ciało. Stąd cierpi ciało, a następnie i dusza z powodu jedności podmiotu*⁴⁵. To stwierdzenie podmiotowej jedności nie jest afirmacją przypadkową, lecz jedną z zasad, na której opiera się cały proces duchowy zawarty w pismach św. Jana od Krzyża. Spotykamy tu wyrażone w sposób jasny i zdecydowany nawiązanie do znanej w tradycji tomistycznej prawdy o esencjalnej jedności psycho-somatycznej ludzkiego *suppositum*.

Natomiast jeżeli możemy mówić o jakiejś dysharmonii wewnątrz osoby ludzkiej, to jej obecności należy raczej szukać w wymiarze moralnym jej egzystencji. To właśnie świat różnych wartości i celów jawiących się w doświadczeniu wyzwala w człowieku cały szereg częstokroć ze sobą sprzecznych tendencji i inklinacji, czy wręcz – jak się wyraża Jan od Krzyża – *oporów i buntów, jakie podnosi ciało przeciw duchowi*⁴⁶.

Jak już wspomnieliśmy na początku, św. Jan od Krzyża podejmując zagadnienia natury duchowej, nie stawiał sobie za cel podjęcia antropologicznego studium osoby ludzkiej. Stąd też w swoich praktycznym pouczeniach i rozważaniach na temat drogi człowieka do zjednoczenia z Bogiem przejmując w stopniu do tego koniecznym określone rozwiązania i koncepcje filozoficzne funkcjonujące w jego czasie i środowisku. Choć owo zaplecze filozoficzne tworzy pewną bazę, na której opiera się interpretacja jego doświadczeń, to jednak w perspektywie całości pełni ono funkcję jedynie dyskretnie używanego instrumentu. Dlatego zaprezentowane powyżej kwestie z zakresu antropologii filozoficznej, choć nie stanowią problematyki wiodącej w myśli Świętego z Fontiveros, to jednak ich znajomość w znacznym stopniu wpływa na pełniejsze jej zrozumienie.

⁴⁴ P 18, 7.

⁴⁵ P 13, 4. Por. także N II 1, 1; 3, 1.

⁴⁶ P 3, 10.

KS. MAREK KORGUL

ETAPY FORMACJI KATECHETÓW W DZISIEJSZYM KOŚCIELE NA PRZYKŁADZIE DOLNEGO ŚLĄSKA

1. WPROWADZENIE

Katecheza to jedno z podstawowych zadań podejmowanych i wypełnianych przez Kościół od początku jego istnienia. Od początku bowiem Kościół jest posłany przez Chrystusa, aby głosić Dobrą Nowinę i wzywać do wiary dającej zbawienie.

Na temat katechezy mówi się i pisze ostatnio sporo, zwłaszcza od czasu, gdy faktem stał się jej powrót do szkół – do miejsca, czy lepiej: środowiska, z którego została ona bezprawnie usunięta. Oczywiście jest, że jeśli szkoła ma nauczać (dać wiedzę) o całej rzeczywistości, w której człowiek żyje, a ta z natury swojej jest świecka i religijna, tak jak jest duchowa i materialna, to obok treści świeckich w przekazie szkolnym powinny się znaleźć te, które dotyczą rzeczywistości religijnej, nadprzyrodzonej.

Przy okazji powrotu katechezy do szkół w naszej ojczyźnie przypatrywano się doświadczeniom innych krajów w dziedzinie katechezy w szkole¹. Mówi się i pisze o niebezpieczeństwach, jakie niesie ze sobą uszkolnienie katechezy, sprowadzenie jej do rangi jednego z wielu przedmiotów szkolnych. Sprowadzenie katechezy tylko do nauki religii, do przekazu informacji na temat religii i wiary, byłoby sprzeniewierzeniem się jej naturze i zasadniczemu celowi, jakim jest formowanie postawy wiary i dopomożenie do osiągnięcia postawy wiary dojrzałej.

¹ Por. w ostatnim czasie np.: W. T r u t w i n, *Niemcy: Dzisiaj i jutro katechezy*, „Katecheta”, 1990, nr 3, s. 147-149; *Austria: Ocena z katechezy*, „Katecheta”, 1992, nr 1, s. 20-23; *Katecheza i szkoła w Europie*, „Katecheta”, 1993, nr 1, s. 23-27; „*Szkoły europejskie*” i *lekcje religii*, „Katecheta”, 1993, nr 2, s. 85-88; *Niemcy: Dyskusja o nauczaniu religii w szkole*, „Katecheta”, 1994, nr 2, s. 87-91; *Niemcy: Nauczanie religii w szkole – wypowiedź Niemieckiego Związku Katechetów*, „Katecheta”, 1995, nr 4, s. 222-226.

W tej zmienionej rzeczywistości, w której wraz ze współczesnym człowiekiem znalazła się także katecheza, zwrócono także uwagę na problem formacji katechetów, którzy podjęliby się katechizacji w polskiej szkole. Jak nieporozumieniem i zubożeniem katechezy byłoby potraktowanie jej jako przedmiotu nauczania szkolnego, tak niedobrze by było, gdyby katecheta stał się jedynie nauczycielem religii (tak jak to zostało przyjęte w urzędowej nomenklaturze: lekcja religii, nauczanie religii, nauczyciel religii), człowiekiem informującym tylko o prawdach wiary. Zdarza się w krajach zachodnich, że nauczycielami religii są ludzie niewierzący, aczkolwiek świetnie zorientowani w teologii.

Zarzuty podnoszone zwłaszcza w mass mediach przez przeciwników katechezy w szkole w znacznej mierze dotyczą nie tyle treści przekazywanej w czasie zajęć, doktryny chrześcijańskiej, ale postawy katechety, jego podejścia do dzieci, zwłaszcza do młodzieży, jego poczucia obowiązku, odpowiedzialności, przykładu osobistego – te sprawy budzą najczęściej zastrzeżenia, choć podnoszone są też sprawy kompetencji, poziomu wiedzy – wykształcenia religijnego katechetów. Nagłaśnia się zwykle przypadki braku panowania nad sobą w sytuacjach trudnych, wymagających specjalnego pedagogicznego podejścia, cierpliwości, tzw. talentu pedagogicznego. To prawda, że wymagania te stawia się wszystkim nauczycielom, ale w sposób szczególny – i chyba nie bez racji – stawia się je nauczycielom religii – katechetom. W kontekście katechezy w szkole trzeba zatem widzieć problem postawy katechety, jego świadectwa, popierania przykładem życia głoszonej prawdy.

Problem ten musi być uwzględniany w formacji katechety w dzisiejszej rzeczywistości, która jest inna niż dotychczas – nowa: tak ze względu na miejsce katechezy, jak i na nowe warunki społeczno-polityczne oraz zmieniającą się mentalność ludzi. Dlatego w dziedzinie etycznej katecheta winien odznaczać się dojrzałością moralną, odpowiedzialnością, sumiennym życiem oraz zdolnością do ponoszenia ofiar. W dziedzinie intelektualnej najbardziej pożądanymi cechami jest inteligencja, wiedza i mądrość życiowa, a w dziedzinie emocjonalnej zrównowazenie duchowe oraz optymizm wychowawczy.

Ponieważ katecheta jest wychowawcą i nauczycielem, musi posiadać cechy nieodzowne każdemu wychowawcy i nauczycielowi: miłość do wychowanków oraz umiłowanie przedmiotu. Katecheta nie jest osobą prywatną, ale świadkiem, głosicielem i strażnikiem wiary. Dlatego musi być człowiekiem pełnym entuzjazmu w sprawach królestwa Bożego, człowiekiem pełnym wrażliwości, szacunku i lęku o zbawienie tych, z którymi i dla których pracuje – swoich uczniów. Dlatego ciągle aktualnym i podnoszonym przez środowiska kościelne i nie tylko (MEN) jest problem formacji katechetów, który winien uwzględniać aktualne uwarunkowania katechezy w szkole, ale

też prowadzić powinien do przygotowania katechetów – świadków Chrystusa i Jego nauki.

Choć miejsce katechizacji nie jest najistotniejszym, to jednak na pewno ważnym czynnikiem jej skuteczności. Jeżeli treść orędzia zbawczego jest zawsze ta sama – choć w różny – tzn. odpowiednio do okoliczności czasu, miejsca, czy wieku przekazywana, to można powiedzieć, że po łasce Bożej, która towarzyszy naszemu przepowiadaniu, bardzo ważnym ogniwem w katechizacji jest sam katecheta: ten, który katechizuje – a więc człowiek żyjący w określonych uwarunkowaniach czasu, miejsca i innych okoliczności, człowiek ulegający różnorodnym wpływom i przemianom.

Katechizacja jest formą działalności kościelnej w ramach duszpasterstwa, która ma prowadzić wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze. Takie określenie katechizacji, które znajdujemy w Dyrektorium katechetycznym (DCG 21), wskazuje między innymi na konieczność istnienia we wspólnocie kościelnej ludzi, którzy by poprzez działalność katechetyczną pomagali w doprowadzeniu do dojrzałości w wierze tych, którzy przez chrzest stali się członkami Kościoła. Wszelka bowiem działalność duszpasterska jest skazana na niepowodzenie, jeżeli do jej wypełnienia brakuje osób odpowiednio do tego przygotowanych. „Same pomoce katechetyczne nie będą skuteczne, o ile nie skorzystają z nich katecheci właściwie przygotowani. Z tej też racji dobra formacja katechetów musi wyprzedzać odnowę tekstów i solidniejszą organizację przekazywania katechezy” (DCG 108).

Inaczej mówiąc: jeżeli celem katechezy jest doprowadzenie wierzących do dojrzałości w wierze, to ludzie, którzy katechizują, powinni być tymi, którzy taką postawę wiary dojrzałej w znacznym stopniu sami już osiągnęli. Katecheza bowiem, zmierzając do ukształtowania dojrzałych w wierze chrześcijan, może ten cel osiągnąć dzięki posłudze dojrzałych w wierze katechetów². Dotykamy zatem ważnego problemu formacji katechetów, aktualnego tym bardziej, że zmieniają się ciągle uwarunkowania, w jakich odbywa się katechizacja (m.in. zmiana mentalności ludzi, uwarunkowania społeczno-polityczne, zmiana miejsca katechizacji, słabnący wpływ rodziców na wychowanie religijne dzieci, rosnący wpływ środków społecznego przekazu na współczesną mentalność ludzi itp.)

Dla ułatwienia omawiania interesującego nas zagadnienia wyszczególnimy w procesie formacji katechetów trzy etapy: formacja wstępna, okresowa i permanentna.

² E. M ł y ń s k a, *Formacja katechetyczna świeckich*, w: *Formacja katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1990, s. 142.

2. FORMACJA WSTĘPNA

Zwykle uważa się, że formacja katechetów ma szczególny charakter i dokonuje się w specjalnych ośrodkach formacyjnych. W nich się zaczyna, przebiega poprzez specjalny cykl przygotowań o charakterze intelektualnym i duchowym. Polega ona na zdobywaniu pewnych umiejętności oraz kompetencji. Formacja ta osiąga swój cel po ukończeniu odpowiedniego studium formacyjnego. O ile jednak wiadomo, że na tym formacja katechety się nie kończy i konieczne jest jej ustawiczne pogłębianie i kontynuowanie przez całe życie³, o tyle rzadziej mówi się o właściwych jej początkach.

Duszpasterze i katecheci powinni sobie ciągle uświadamiać, że formacja katechetów to właściwie pogłębiona i odpowiednio ukierunkowana formacja ludzka i chrześcijańska. Zaś formacja chrześcijańska, będąca fundamentem formacji katechetów, rozpoczyna się już w rodzinie katolickiej. Podobnie bowiem jak w przygotowaniu do małżeństwa etap formacji dalszej i bliższej (rodzina, katechizacja) poprzedza bezpośrednią, tak formacja okresowa katechetów, będąca właściwą formacją, jest poprzedzona formacją wstępną. Formacja wstępna stanowi więc fundament dalszych jej etapów.

Obok wielu środowisk formacyjnych na tym etapie na pierwszym miejscu należy więc postawić właśnie rodzinę, i to nie tylko ze względów chronologicznych, ale dlatego, że podstawową formację życia chrześcijańskiego otrzymuje człowiek w rodzinie.

Istotnym zadaniem wychowawczym rodziny chrześcijańskiej jest bowiem takie wychowanie dzieci, aby po dojściu do wieku dojrzałego mogły z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za swoim powołaniem oraz wybrać odpowiedni dla nich stan życia (por. KDK 52). Rodzina chrześcijańska jest doskonałą szkołą ludzkich i ewangelicznych wartości, które w przyszłości będą katechecie potrzebne do wypełniania jego posługi. Jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom (DWCH 3).

W tym wstępnym etapie formacji trzeba położyć nacisk na ewangelizację i katechizację rodziców, na duszpasterskie oddziaływanie na rodziców jako tych, którzy są pierwszymi katechetami i kładą niewątpliwie fundament pod przyszłą formację katechetów w dalszych jej etapach. Ważna jest tu zarówno współpraca wychowawcza katechetów i duszpasterzy z rodzicami, jak i różne formy katechezy dorosłych. Mówiąc o formacji katechetów nie wolno więc zapominać o tym ważnym jej etapie, jaki ma miejsce w rodzinie chrześcijańskiej.

Gdy w rodzinie chrześcijańskiej dokonano się już włączenie dziecka w żywy kontakt z Bogiem (CT 36), kolejnym etapem edukacji religijnej jest

³ Por. M. Ma je w s k i, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 166-175.

katecheza, która ma wprowadzić dziecko w życie Kościoła w sposób uporządkowany i regularny (CT 37). A zatem drugim elementem, który można zaliczyć do wstępnej formacji katechetów, jest systematyczna katechizacja, w której uczestniczy człowiek wierzący od najmłodszych lat życia. Ta bowiem jest wprowadzeniem do życia wiary, jej pogłębieniem i wreszcie prowadzi do dojrzałości w wierze. O ile inicjacja w życie chrześcijańskie ma miejsce najpierw w środowisku rodzinnym, o tyle na katechezie następuje dalszy postęp w procesie kształtowania dojrzałej postawy religijnej i pogłębiania wiary, co jest niezbędne w wypełnianiu posługi przez każdego katechetę.

Katecheza systematyczna na różnych, kolejnych etapach życia człowieka pomaga najpierw nawiązać dziecku kontakt z Bogiem, następnie wprowadza je w życie Kościoła przez przygotowanie do sakramentów św., zwłaszcza pokuty i Eucharystii, by wreszcie – w sposób planowy w szkole czy przy parafii – przekazać mu całościową wiedzę o życiu Bożym, pomóc wejść w życie Kościoła i znaleźć we wspólnocie kościelnej właściwe miejsce oraz rozbudzić w dziecku życie wewnętrzne przez sakramenty św. i udział w liturgii⁴.

Celem katechezy jest m.in. uformowanie prawidłowego sumienia. Powinno się to dokonać właśnie na tym etapie życia człowieka, już od najmłodszych lat, na katechezie. Trudno jest bowiem mówić o formowaniu sumienia dopiero np. na studium katechetycznym, choć i wtedy się to dokonuje.

Z drugiej strony tego ważnego zadania kształtowania sumienia może się podjąć tylko taka osoba, która sama posiada właściwą zdolność wartościowania i dokonywania ocen moralnych w oparciu o pewne i dobrze uformowane sumienie chrześcijańskie. Można więc chyba bez przesady powiedzieć, że to, jakim ktoś będzie katechetą, zależy w dużym stopniu od katechezy, w której uczestniczył on od najmłodszych lat, od katechetów, z jakimi spotykał się w dzieciństwie i w latach młodzieńczych.

Katecheza ma także doprowadzić młodego człowieka do krytycznego zastanowienia się nad własnym życiem, jego sensem. Jej celem jest pomoc młodzieży w odczytaniu jej życiowego powołania, w otwarciu się na drugich, w dojściu do wspólnoty wiary, kierowania się w życiu miłością i odpowiedzialnością⁵. Przecież to niejednokrotnie podczas katechezy może zrodzić się pytanie: może mam zostać katechetą? – a także odpowiedź na to pytanie. Koniecznym więc wydaje się zasygnalizowanie problemu odpowiedzialności

⁴ Por. tamże, s. 113.

⁵ Tamże, s. 118.

za formację przyszłych katechetów już w okresie szkolnym, podczas katechezy i innych oddziaływań duszpasterskich.

Katecheza dając człowiekowi systematyczny wykład prawd wiary katolickiej, ukazuje mu całe bogactwo treści wynikających z Objawienia, które służą człowiekowi do ukształtowania w sobie postawy dojrzałej wiary, bez której nie może być mowy o należyтым prowadzeniu katechezy. Na katechezie bowiem młody człowiek ma możliwość odkrywania Boga na kartach Pisma św., spotykania się z Nim, nauki modlitwy i poprzez modlitwę pogłębiania swojej więzi z Bogiem. Uczestnicząc w liturgii, której sens poznaje na katechezie, bierze udział w życiu wspólnoty parafialnej. Uświadamia sobie swoje miejsce w Kościele, jak również odpowiedzialność za wspólnotę wierzących. Poprzez interioryzację poznanych na katechezie wartości, nadaje swojej wierze głębszą i osobistą motywację, czyni tę wiarę „swoją”, wiedząc że winna się ona przejawiać w dawaniu świadectwa życia chrześcijańskiego.

Przyszli katecheci właśnie w ramach spotkań katechetycznych zdobywają cechy ludzkie i chrześcijańskie, a także uczą się oceniać i po chrześcijańsku rozwiązywać problemy codziennego życia. Na katechezie uczą się dokonywania oceny wartości moralnych zgodnie z prawidłowo uformowanym sumieniem i przyjmowania tychże wartości przez osobisty wybór oraz doskonalszego poznawania i miłowania Boga (DWCH 1). Formacja katechetów rozpoczyna się zatem dużo wcześniej, niż by się to mogło na pozór wydawać – na pewno jednak nie dopiero w czasie studiów katechetycznych.

Wypada również zauważyć w tym miejscu formację, która dokonuje się w grupach ministranckich, w których na główny plan wysuwa się formacja liturgiczna, uwzględniająca oczywiście inne jej elementy. Celem bowiem formacji w tych grupach jest nie tylko bliskość fizyczna przy ołtarzu z racji wykonywania funkcji liturgicznych, ale również formacja sumienia, pogłębiania wiary, do czego w znacznym stopniu przyczynia się uczestnictwo w liturgii i poznawanie jej głębi. W tym miejscu należy wspomnieć także o formacji w sprawdzonych katolickich ruchach religijnych (np. Światło – Życie).

Ważnym i znaczącym w pielęgnowaniu wartości ludzkich i chrześcijańskich może być dla katechety świeckiego kontakt z osobami duchownymi. „Jest on ze względu na wykonywaną pracę dość częsty i przy różnych okazjach”⁶. Chociaż chodzi tu o kontakt „uformowanego” katechety z osobami duchownymi, to jednak tego rodzaju spotkań przy różnych okazjach nie można nie doceniać również na wcześniejszych etapach życia człowieka.

⁶ M ł y ń s k a, jw., s. 145.

Choć nie są one najważniejsze, to jednak ostatecznie nie pozostają bez wpływu na właściwą i pełną formację człowieka – zwłaszcza zaś przyszłego katechety.

3. FORMACJA OKRESOWA

Wyżej ukazana została konieczność uwzględnienia w formacji katechetów jej pierwszego i podstawowego etapu, jakim jest formacja wstępna dokonująca się w rodzinie, w czasie systematycznej katechizacji oraz podczas formacji w różnych ruchach religijnych. Jest to etap zasadniczy, w znacznym stopniu warunkujący kolejne etapy formacji katechetów, zarówno formacji zasadniczej (okresowej), jak i permanentnej. Formacja wstępna (podstawowa) jest wspólna wszystkim katechetom, a więc i świeckim i duchownym. Zaczyna się ona różnicować dopiero na etapie formacji okresowej i jest uzależniona od ośrodka, w którym się odbywa. Z natury rzeczy inna jest w ośrodku katechetycznym dla osób świeckich, inna – bardziej pogłębiona – na wyższych studiach teologicznych, specyficzny charakter ma też formacja w seminarium duchownym (jako wkomponowana w całość formacji intelektualno-duchowej przygotowującej do kapłaństwa).

Na skutek refleksji soborowej i synodalnej na temat katechizacji stało się jasne, że cały Kościół jest podmiotem katechezy, tzn. cała wspólnota potrzebuje katechizacji i ją prowadzi. Katechizacja obowiązkiem wszystkich – tak zatytułowany został ostatni rozdział adhortacji Jana Pawła II o katechizacji. Jednak w tej kościelnej wspólnotcie jedni – tych jest większość – czynią to z racji sakramentu chrztu i bierzmowania, których przyjęcie zobowiązuje do wypełniania m.in. prorockiej misji Chrystusa. Inni – jak biskupi, kapłani, członkowie wspólnot zakonnych i ludzie świeccy – czynią to z racji misji udzielonej im przez Kościół (CT 61-64). Są oni w szczególniejszy sposób odpowiedzialni za dzieło katechizacji, dlatego muszą być do tej posługi należycie przygotowani.

Wśród tych, którzy w sposób urzędowy wypełniają misję głoszenia Słowa Bożego w ramach kościelnej katechezy, można wyróżnić dwie grupy: są to duchowni i świeccy katecheci. W związku z tym podziałem dotyczącym stanu życia katolików w świecie, formacja poszczególnych grup posiada swoją specyfikę. Chociaż w formacji katechetów chodzi o przygotowanie osób do prowadzenia katechezy – cel więc jest wspólny – to jednak sposób jego realizacji, ze względu na powyższe przesłanki, jest zróżnicowany.

Formacja katechetów w Kościele dolnośląskim uwzględnia tę specyfikę i prowadzona jest osobno dla przygotowujących się do kapłaństwa oraz osobno dla katechetów zakonnych i świeckich. Celem tej formacji prowadzonej w różnych ośrodkach formacyjnych jest – jak czytamy w Dyrektorium

katechetycznym – zdobycie „odpowiedniości i zdolności do przekazywania ewangelicznego orędzia” (DCG 111).

Kapłani otrzymują przygotowanie do katechizowania w Wyższym Seminarium Duchownym i Papieskim Fakultecie Teologicznym. W seminarium prowadzona jest formacja całościowa: zarówno intelektualna (teologiczna i dydaktyczno-metodyczna), jak i wewnętrzna (duchowo-ascetyczna), obejmująca sześć lat studiów kandydatów do kapłaństwa⁷. Kształcenie przyszłych kapłanów i katechetów odbywa się w oparciu o zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1983 roku „Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce”⁸. Obok wielu innych przedmiotów koniecznych do wykształcenia filozoficzno-teologicznego każdego kapłana, znajduje się w tym dokumencie miejsce poświęcone sprawie katechizacji. Na roku IV alumni uczestniczą w ćwiczeniach katechetycznych, a klerycy roku V i diakoni odbywają praktyki duszpasterskie (także katechetyczne) w parafiach.

Dnia 13.05.1977 r. decyzją Rady Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu zostały zorganizowane stacjonarne studia teologiczne dla osób świeckich oraz osób zakonnych. Studia te rozpoczęły swoją działalność wraz z rokiem akademickim 1977/78⁹. Od tego momentu trwająca 5 lat formacja katechetów odbywa się również w tej instytucji.

W latach 1957-1993 w archidiecezji wrocławskiej (obejmującej również teren obecnej diecezji legnickiej) przygotowaniem do pracy katechetycznej zajmowało się Dwuletnie Pomaturalne Studium Katechetyczne we Wrocławiu. Ze względu na rozległość terenu archidiecezji, dla łatwiejszego dostępu słuchaczy do Studium, w 1980 roku utworzona została jego filia (Studium Pomocników Katechezy) w Wałbrzychu, w 1983 r. w Legnicy, a w 1990 r. także w Jeleniej Górze i w Namysłowie. W 1990 r. w Archidiecezjalnym Studium Teologicznym dla świeckich przy parafii św. Elżbiety we Wrocławiu została utworzona Sekcja Katechetyczna. Formacja katechetyczna odbywała się także w Diecezjalnym Studium Życia Rodzinnego we Wrocławiu (ze szczególnym nastawieniem na prowadzenie katechez na temat małżeństwa i rodziny).

⁷ S. Turkowski, *Relacja o katechezie w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1982-1987*, w: S. Turkowski, *Katechizacja w Archidiecezji Wrocławskiej. Materiały sprawozdawcze i statystyczne 1976-1988*, Wrocław 1988 (mps), Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej (dalej: AAW), sygn. I.D.9.j.4, s. 10.

⁸ Omówienie tego dokumentu znajdujemy w opracowaniu S. Prekurata pt. *Wymogi kształcenia seminaryjnego kandydatów do kapłaństwa w polskich seminariach duchownych według norm aktualnie obowiązujących*, „Biuletyn Synodalny”, 1989, nr 3, s. 1-8.

⁹ Informator Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu na rok 1992, Wrocław 1992, s. 8.

W dniu 7.04.1993 r. zostały ogłoszone wytyczne Rady Głównej Episkopatu Polski dla organizacji kolegiów teologicznych przygotowujących katechetów dla przedszkoli i szkół podstawowych. Przez Konferencję Episkopatu Polski został też zatwierdzony program przedmiotów obowiązkowych w diecezjalnych kolegiach katechetycznych. Program ten określa przygotowanie intelektualne i pedagogiczno-katechetyczne, jakie winni zdobyć katecheci. Zostało w nim określone minimum programowe dla wszystkich diecezjalnych kolegiów katechetycznych w Polsce, które mogą realizować ten program systemem studiów dziennych, wieczorowych lub zaocznych.

Ze względu na konieczność podnoszenia kwalifikacji nauczycieli oraz reorganizację systemu kształcenia w naszym kraju, władze kościelne (Konferencja Episkopatu Polski) i państwowe (minister edukacji narodowej) zawarły w dniu 8.06.1993 r. porozumienie w sprawie szczegółowych kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii. W myśl tego porozumienia kwalifikacje zawodowe do nauczania religii w przedszkolach i szkołach podstawowych mają m.in. osoby świeckie i zakonne, które posiadają dyplom ukończenia diecezjalnego kolegium teologicznego (katechetycznego). Kolegia te są zatem uznanymi przez Państwo instytucjami kościelnymi kształcącymi katechetów dla przedszkoli i szkół podstawowych. W myśl tego porozumienia i wytycznych Rady Głównej Episkopatu Polski z dnia 7.04. 1993 r. liczba godzin zajęć teoretycznych (zajęcia „naoczne”) wykładanych w kolegiach, stanowiących bezpośrednie przygotowanie pedagogiczno-katechetyczne, została określona na 270. Konieczne jest także zaliczenie 150 godzin praktyki katechetycznej¹⁰.

Mając powyższe na uwadze Ordynariusz Legnicki w dniu 6.08.1993 r. powołał do istnienia przy Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej Diecezjalne Kolegium Teologiczne działające w trzech ośrodkach: w Legnicy, Jeleniej Górze i Wałbrzychu¹¹. W dniu 1.10.1993 r. Arcybiskup Metropolita Wrocławski erygował Kolegium Katechetyczne przy PFT we Wrocławiu. Oba te kolegia powstały na fundamencie dotychczasowego Pomaturalnego Studium Katechetycznego we Wrocławiu, Legnicy, Jeleniej Górze i Wałbrzychu¹².

¹⁰ Por. Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 8 czerwca 1993 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, WWK, 1993, nr 4, s. 55-57.

¹¹ Por. Dekret powołujący Diecezjalne Kolegium Teologiczne Diecezji Legnickiej, Akta Wydziału Nauki Katolickiej Legnickiej Kurii Biskupiej.

¹² Por. Dekret erekcyjny Kolegium Katechetycznego przy Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu, WWK, 1993, nr 4, s. 57.

We Wrocławiu działa ponadto powołane w grudniu 1993 r. Archidiecezjalne Kolegium Teologiczne – kierunek katechetyczny – przy parafii pw. św. Elżbiety. Natomiast w dniu 2.10.1994 r. w Diecezjalnym Kolegium Teologicznym w Legnicy obok sekcji katechetycznej została powołana Sekcja Rodziny dla przygotowania instruktorów i doradców życia rodzinnego pracujących w parafialnych poradniach rodzinnych lub prowadzących w szkołach katechezy o tematyce miłości, małżeństwa i rodziny¹³.

Z formacji katechetycznej w kolegium mogą korzystać osoby po maturze, pragnące w przyszłości pracować jako katecheci oraz nauczyciele którzy chcą zmienić kwalifikacje względnie je uzupełnić. Dla osób, które ukończyły wcześniej Pomaturalne Studium Katechetyczne, w przyszłości będzie istniała możliwość uzupełnienia przedmiotów, które nie były uwzględnione w programie studium, a są wymagane w programie kolegium, lub uzupełnienia liczby godzin praktyki katechetycznej przewidzianej w programie kolegium.

4. FORMACJA PERMANENTNA

Mogłoby się na pozór wydawać, że formacja katechetów osiąga swój cel z chwilą, gdy człowiek zdecydowany do podjęcia się zadania głoszenia Słowa Bożego na katechezie uwieńczy przygotowanie do tej działalności uzyskaniem dyplomu ukończenia studium, bądź kursu katechetycznego. To upoważnia go rzeczywiście do ubiegania się i uzyskania misji kanonicznej, na mocy której może on katechizować w Kościele. Jednak, jak dowiadujemy się z Dyrektorium katechetycznego, „formacja katechetyczna osiąga swój szczyt i centrum wtedy, gdy się zdobywa odpowiedniość i zdolność do przekazywania ewangelicznego orędzia. (...) Przystwojenie sobie jednak wiedzy nie stanowi kresu formacji. Formacja bowiem wtedy jest pełna, gdy katecheta staje się zdolny wybrać bardziej odpowiedni sposób przekazania orędzia ewangelicznego grupom i osobom, które znajdują się w warunkach zawsze różnych i szczególnych” (DCG 111).

Te właśnie „szczególne i różne warunki”, w których żyją ludzie, a także zmieniająca się w miarę upływu lat ich mentalność sprawiają, że katecheza potrzebuje ciągłej odnowy i nowych inspiracji. A więc zarówno w przekazywaniu treści, stosowaniu metod, jak i w dziedzinie organizacji katechizacji należy uwzględniać te uwarunkowania, w których jest głoszone orędzie zbawcze. Zmieniają się one w miarę upływu lat, dlatego też katecheza potrzebuje ciągłej odnowy biorącej pod uwagę powyższe okoliczności.

¹³ Por. Dekret powołujący Diecezjalne Kolegium Teologiczne – Sekcja Rodziny w Legnicy, LWK, 1994, nr 3, s. 34.

W związku z tym formacja katechetów musi więc „wyprzedzać odnowę tekstów i solidniejszą organizację przekazywania katechezy” (DCG 108).

Powyższe przesłanki domagają się wyraźnie tego, by formacja katechetów nie zakończyła się z chwilą uzyskania dyplomu, czy misji kanonicznej, ale była prowadzona przez cały okres, w którym katecheci pełnią swoje funkcje (DCG 110). Chodzi więc w tym wypadku o formację permanentną – stałą – katechetów, bez której nie można w pełni mówić o skuteczności katechezy¹⁴. Formacja ta wyraża się z kolei „w pogłębieniu duchowości, rozwoju świadomości i usprawianiu duszpasterskim”¹⁵. W sposób szczególny pogłębienia formacji katechetycznej domaga się nowa rzeczywistość społeczno-kulturowa i obecność katechezy w szkole. Współczesna katecheza wymaga, aby katecheta był zorientowanym nauczycielem, taktownym wychowawcą i otwartym duszpasterzem¹⁶.

Jeśli chodzi o formy takiego doksztalcania, to można by je podzielić – za L. A. Wikierową – na indywidualne i zinstytucjonalizowane. Do pierwszej należy systematyczna lektura Pisma świętego, publikacji z dziedziny teologii pastoralnej, biblistyki, liturgiki i katechetyki, a także z dziedziny psychologii, socjologii i pedagogiki (np. „Katecheta”, „Collectanea Theologica” – Biuletyn Katechetyczny, „Ateneum Kapłańskie”, miesięcznik „Wychowawca”). Konieczna jest też stała praca wewnętrzna, modlitwa osobista i wspólnotowa za siebie i uczniów, właściwe przeżywanie Eucharystii, a także przynajmniej ogólna orientacja w sytuacji społeczno-politycznej, znajomość bieżących wydarzeń w życiu kulturalnym. Do drugiej różnego rodzaju kursy, narady, dni skupienia, rekolekcje i konferencje rejonowe¹⁷.

Formacja wewnętrzna oraz doksztalcanie dydaktyczno-metodyczne wszystkich pracowników katechezy były i są w dalszym ciągu kontynuowane podczas rejonowych dni skupienia. We wrześniu i przed wakacjami poświęca się je tematyce ściśle katechetycznej. Do uczestnictwa w tych dniach skupienia zobowiązani są wszyscy świeccy i duchowni katecheci. Ponadto w grudniu kapłani biorą udział w konferencjach rejonowych, poświęconych omówieniu programu duszpasterskiego, a przed Wielkanocą korzystają z formacyjnego cyklu ascetycznego¹⁸. Charakter formacyjny mają także konferencje księży

¹⁴ Por. M a j e w s k i, s. 168.

¹⁵ R. D r o z d, *Realizacja odnowy katechetycznej Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Wrocławskiej*, Lublin 1979 (mps KUL), s. 444.

¹⁶ H. Ł u c z a k, *Katecheta – służą Słowa*, „Seminare”, 1981, s. 107.

¹⁷ Por. L. A. W i k i e r o w a, *Problem formacji katechetek w Polsce w świetle Directorium Catechisticum Generale*, Wrocław 1977 (mps IP PWT), s. 84.

¹⁸ „Z inicjatywy Ordynariusza Archidiecezji ustalony został 4-letni program duchowej formacji duszpasterzy i pracowników katechezy. Program ten będzie realizowany przede wszystkim na Rejonowych Dniach Skupienia i podczas rekolekcji kapłańskich” – czytamy w sprawozdaniu z

dziekanów. We wszystkich dekanatach archidiecezji urządza się konferencje dekanalne, gromadzące duchowieństwo dekanatu. Powinny się one odbywać w miarę potrzeb duszpasterskich, nie rzadziej jednak niż raz na trzy miesiące. Oprócz Mszy św. i komunikatów głoszona jest konferencja ascetyczna i wykład pastoralny¹⁹.

Przez okres jednego roku trwają comiesięczne spotkania formacyjne księży neoprezbiterów. Służą one pogłębieniu formacji okresowej zdobytej w czasie studiów seminaryjnych. Na program każdego z tych spotkań składają się dwa wykłady wokół obranego tematu (pierwszy o charakterze teologiczno-doktrynalnym, a drugi o charakterze teologiczno-pastoralnym), celebrowanie sakramentu pokuty oraz wspólna Eucharystia z homilią księdza biskupa²⁰.

Zagadnienia katechetyczne podejmowane są również podczas trzyletnich kursów i egzaminów wikariuszowskich²¹. Do uczestnictwa w tych kursach zobowiązani są ci kapłani diecezjalni, którzy ukończyli już pierwszy rok kapłaństwa i nie odbywają studiów licencjackich i doktoranckich na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Na program studium wikariuszowskiego składają się comiesięczne wykłady z głównych dyscyplin teologicznych²² oraz po każdym roku egzaminy końcowe z wykładanych przedmiotów.

Dla wikariuszy zaawansowanych stażem duszpasterskim prowadzone jest roczne studium proboszczowskie. W ramach tego studium uczestnicy korzystają raz w miesiącu z wykładów z głównych dziedzin teologii. Pod koniec roku akademickiego składają egzamin i otrzymują dyplom proboszczowski²³.

Kapłani, a także duchowni i świeccy katecheci mają ponadto możliwość formacji permanentnej poprzez uczestnictwo w rekolekcjach, które odbywają się każdego roku. Katecheci diecezji legnickiej są zobowiązani do udziału w corocznej ogólnodiecezjalnej pielgrzymce katechetów do Krzeszowa.

katechizacji za lata 1977-1982. Por. S. Turkowski, *Sprawozdanie z katechizacji w Archidiecezji Wrocławskiej za lata 1977-1982 – ad limina*, w: Opracowania katechetyczne w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1964-1982, red. S. Turkowski, Wrocław 1982 (mps AWK), s. 9.

¹⁹ Formacja stała kapłanów w Archidiecezji Wrocławskiej, s. 2 (mps, Akta Rektoratu Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, dalej: ARMWSD).

²⁰ Tamże, s. 1.

²¹ Sprawozdanie z pracy duszpasterskiej w Archidiecezji Wrocławskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1956-1959 (mps), AAW, sygn. I.A.28.a.131, s. 8.

²² Kapłani mają obowiązek uczestnictwa w 5 wykładach z Pisma św., liturgii, teologii dogmatycznej i moralnej. Por. jw.

²³ Por. Kursy wikariuszowskie i proboszczowskie (mps ARMWSD).

Wypracowany już został stały przebieg tych spotkań formacyjnych, obejmujący: Eucharystię pod przewodnictwem i z homilią ks. biskupa, wykład o tematyce katechetycznej, praca w czterech grupach (tematycznych lub złożonych z katechetów katechizujących poszczególne grupy wiekowe uczniów: kl. 0–II, III–IV, V–VI, VII–VIII), podawane są też bieżące informacje dotyczące pracy katechetów.

Podsumowując problem formacji permanentnej katechetów należy stwierdzić, że z jednej strony diecezja poprzez takie instytucje, jak WSD czy PFT, Wydział Katechetyczny Kurii, stwarza możliwość formacji przez organizowanie różnego rodzaju spotkań, wykładów i rekolekcji, z drugiej zaś strony każdy katecheta – duchowny i świecki powinien ustawicznie podejmować autoformację (pogłębianie wiary, życie modlitewne i sakramentalne, czytelnictwo publikacji teologicznych), które jest warunkiem skutecznego osobistego dojrzewania w wierze a także warunkiem owocnego katechizowania. Jak wspomnieliśmy przy omawianiu formacji wstępnej przyszłych katechetów formują aktualni katecheci poprzez swoje oddziaływanie katechetyczne (choć nie tylko katechetyczne).

Przyglądając się obecnej – trudnej sytuacji, w jakiej żyjemy, niejednym z niepokojem zadaje sobie pytania: co będzie dalej, jak podejść do młodzieży, która jest niewątpliwie inna niż kiedyś, choć nie zawsze gorsza i nie zawsze jest to jej wina. Na pewno trzeba się wystrzegać skrajnie pesymistycznych prognoz. Przecież to właśnie bieda ludzka – zarówno materialna, jak i duchowa jest racją bytu kapłana i katechety. To przecież przede wszystkim kapłanom i katechetom przyświecać powinien wzór Chrystusa, który spoglądał na ludzi, błakających się jak owce nie mające pasterza, i litował się nad nimi, nauczał ich i w różny sposób pomagał.

Katecheci powinni być na wzór Chrystusa pasterzami troszczącymi się o owce – wiernych. Dlatego drugiego człowieka – także tego „trudnego” i może nieżyczliwego powinni przyjmować jako tego, którego Pan stawia na naszej drodze, aby mu pomóc. Może nie zawsze zrozumie on od razu, co pragnie mu się na katechezie zaproponować, ale dobrze jest, jeżeli katecheza kojarzyć mu się będzie w życiu jako coś dobrego, pozytywnego, a katecheta – jako dobry człowiek. Tym bardziej więc katecheci powinni się czuć zaproszeni czy nawet zobowiązani do pogłębiania katechetycznej formacji, aby jak najskuteczniej docierać do katechizowanych. I to nie tylko w szkole. Czymś bardzo ważnym, nie mniej ważnym od przepowiadania, jest osobiste świadectwo życia katechety, który swoim życiem powinien potwierdzać głoszone podczas katechezy zasady ewangeliczne. Zaufać trzeba przede wszystkim Panu Bogu, który chce się nami posłużyć dla zbawienia człowieka.

Katecheta powinien dążyć do tego, by być dobrym nauczycielem – znawcą przekazywanej przez siebie nauki Chrystusa i Kościoła, powinien być

wychowawcą, u którego istotną cechą jest miłość pedagogiczna, i nie powinna mu towarzyszyć złość, że katechizowani błędzą i są z pozoru tylko niechętni katechecie i Kościołowi, ale troska o to, aby przedstawić się im z jak najlepszej strony, radosna chęć pracy w głoszeniu Dobrej Nowiny. Powinien być przede wszystkim świadkiem. Każdy więc katecheta – duchowny czy świecki, każda katechetka, pragnący kształtować innych, doprowadzać ich do życia z wiary – powinni kształtować samych siebie na wzór Chrystusa, potrzebują stałego wzmacniania poziomu formacji, a to dokonuje się po prostu zawsze. Trzeba więc, aby katecheci nauczyli się być cierpliwymi wychowawcami samych siebie – tak jak chcą być nimi w odniesieniu do swoich uczniów. Dopiero wtedy może się udać to, co najwspanialsze i czego oczekuje od katechetów sama katecheza: doprowadzić do *spotkania z Jezusem Chrystusem, do zjednoczenia z Nim, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości* (CT 5).

KS. TADEUSZ RERON

URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA WOBEC
MASOWEJ ROZRYWKI

Człowiek zawsze pragnął rozrywki¹. Rozrywka nie jest obca żadnej cywilizacji. Jest ona zjawiskiem powszechnym i wspólnym ludziom wszystkich czasów. Już w kulturze greckiej *eutrapelia* (cnota zaliczana do grupy cnót podległych umiarkowaniu) była umiejętnością dobrej zabawy i godziwego wypoczynku. W kulturze chrześcijańskiej, w związku z uszlachetnieniem pracy, *eutrapelia* nabiera znaczenia godziwego wypoczynku. Także obecnie towarzyszy ona w życiu człowieka. Jednak przez wieki zmieniają się nie tylko jej rodzaje, ale i jej możliwości. Wzrasta zapotrzebowanie na nią. Dysponowanie przez człowieka współczesnego większą niż dawniej ilością wolnego czasu², który w większej mierze przeznaczają na rozrywkę, sprawia, że ważkim problemem moralnym staje się właściwe i godziwe przeżywanie go w chwilach wolnych od pracy³. Szybkość bowiem i gorączkowość pracy współczesnej powoduje tendencję do podobnego sposobu spędzania czasu wolnego i do wytworzenia postawy nastawionej raczej na ilość niż na jakość rozrywki. W miarę wzrostu ilości czasu wolnego, wzrasta też głód rozrywki i zabawy.

¹ Por. J. W. G a ł k o w s k i, *Czas wolny*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989², s. 61.

² Przez czas wolny na ogół rozumie się „część czasu uwolnionego (dyspozycyjnego) od obowiązków zawodowych, rodzinnych i społecznych, a przeznaczonego na wybrane przez siebie zajęcia służące wypoczynkowi, rozrywce i kształtowaniu własnej osobowości” (Z. S k ó - r z y Ń s k i, *Czas wolny*, EK III 777); por. A. K o p r o w s k i, *Kultura czasu wolnego*, AK, 67(1975) t. 85, s. 230. Magisterium Kościoła przyjmuje to syntetyczne określenie czasu wolnego. Wskazuje jedynie na potrzebę uwzględnienia w czasie wolnym odpowiednich form życia religijnego (por. KDK 67; LE 19). Nie chodzi tu jednak tylko o zwykłe obowiązki religijne, indywidualne i społeczne, ale o wyższy rozwój życia religijnego.

³ Por. S. O l e j n i k, *W odpowiedzi na dar powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 138; S. W i t e k, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 256; J. S i e g, *Praca i czas wolny a rozwój człowieka*, AK, 62(1970) t. 75, s. 374.

Naprzeciw tym pragnieniom konsumpcyjnym ludzi wychodzą dziś środki masowego przekazu. Zaspokajają je, a nawet same jeszcze podsycają. Głównym zaś i istotnym zadaniem, jakie się im w wielu krajach stawia, jest dostarczanie odbiorcom w obfitości i nadmiarze masowej rozrywki⁴. Potęguje się więc waga i znaczenie tej sprawy w bilansie spraw życia jednostkowego i społecznego. Co więcej, upowszechnia się wśród ludzi współczesnych ludyczna koncepcja życia⁵. Rozrywka staje się wartością samą w sobie, zaczyna też nawet przesłaniać inne wartości, nadaje kierunek i sens istnieniu⁶.

Nic zatem dziwnego, że wobec takiego stanu rzeczy Kościół pragnie zająć swoje stanowisko. Paweł VI w orędziu na II Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu potępiał zdecydowanie taką rolę rozrywki w życiu człowieka. „W świecie, w którym tylu ludziom brak koniecznych środków do życia, chleba, nauki, światła nadprzyrodzonego, byłoby grzechem ciężkim [za pomocą środków społecznego przekazu] pogłębianie jeszcze egoizmu osobistego i zbiorowego, aby odbiorcom już dobrze zaopatrzonym stwarzać nowe pseudo-potrzeby, zaspokajając ich żądze zabawy, mnożyć jałowe chwile rozrywek”⁷.

W nauczaniu kościelnym nie chodzi jednak o odrzucenie rozrywki jako takiej⁸. Kościół dobrze wie o tym, że „programy rozrywkowe dają większości

⁴ Rozrywka traktowana jest często jako „towar” produkowany przy zaangażowaniu wielkich sum pieniędzy, licznych producentów i nowoczesnych urządzeń technicznych. Producenci tego „towaru” licząc się z prawami podaży i popytu, często zmieniają „asortyment” oferowanych przyjemnych doznań. Przy wyczerpywaniu się możliwości zmiany dóbr niosących rozrywkę, zmieniają ich „opakowanie”. Poprzez zmianę intensyfikują przyjemność, co wywołuje głód i poszukiwanie nowych wrażeń. Por. F. H e n g s b a c h, *Arbeit und freie Zeit im Lichte kirchlicher Verkündigung*, w: *Rundfunk, Fernsehen und freie Zeit*, hrsg. K. Becker, K. A. Siegel, Frankfurt 1957, s. 53.

⁵ Por. H. Z g a n i a c z, *Środki masowego komunikowania narzędziem sprzyjającym postępowi ludzkiemu*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1987, s. 26.

⁶ Współcześnie można nawet mówić o kulcie rozrywki. Por. F. L a m b r u s c h i n i, *Rola współczesnego widowiska w życiu moralnym chrześcijanina*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1987, s. 46.

⁷ P a w e ł V I, *En vous invitant* [25 V 1968], „Insegnamenti di Paolo VI”, VI(1968), s. 211 (odtąd: IPVI).

⁸ W ostatnim czasie na temat rozrywki wypowiada się wielu teologów katolickich i protestanckich. Niektórzy z nich (H. Rahner, H. Cox, J. Moltmann) twierdzą, że w przyszłym społeczeństwie rozrywka stanie się celem samym w sobie i będzie się pracowało dla perspektywy zabawy. Co więcej, sądzą oni, że ludzizm można uznać za zasadę hermeneutyczną całego Objawienia. Słusznie z wielu stron koncepcje te zostały skrytykowane, zwłaszcza stanowisko Coxa, jako zbyt uproszczone odczytanie historii zbawienia. Jeśli bowiem kategoria ludyczna może służyć do zilustrowania stworzenia, zmartwychwstania, życia wiecznego, raju itp., to jednak nie może ona służyć do interpretowania innych tajemnic historiozobawczych, takich jak grzech i krzyż. Por. F. A p p e n d i n o, *Divertimento*, w: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, a cura L.

ludzi wytchnienie w pełnym tego słowa znaczeniu, którego są oni spragnieni w naszym skomplikowanym społeczeństwie” (CP 52). Niemniej jednak przekonany jest o tym, że rozrywka nie może być wyłącznym celem życiowym człowieka. Odbiorcy nie mogą „do tego stopnia ulegać urokowi i pięknu przedstawianych dzieł artystycznych, by przez to zaniedbywać ciężar obowiązków albo beużytecznie tracić czas” (CP 52). Rozrywka nie może też być traktowana przez realizatorów jako główny i jedyny cel twórczości⁹. Przysługuje jej, zwraca uwagę Jan Paweł II, zawsze tylko rola środka, jakkolwiek środka bardzo potrzebnego, a czasem nawet wręcz koniecznego w życiu człowieka¹⁰.

Etyka chrześcijańska, zauważa A. Auer, nie tylko dopuszcza, lecz nawet żąda rozrywki i jej autonomii¹¹. Nie chce ona jedynie narzucać producentom i odbiorcom rozrywki etycznych norm¹². Jej zadanie polegać ma raczej na wnoszeniu integrującego, krytycznego i stymulującego elementu chrześcijańskiej nauki w dziedzinę rozrywki¹³. Bóg bowiem akceptuje bawiącego się człowieka, bo sam jest Bogiem „bawiącym się”¹⁴. Działanie Boga w świecie, Jego tworzenie, zbawienie, doskonalenie można traktować jako zaproszenie do zabawy. Z czystej miłości i lekkim gestem stwórczym dał Bóg światu egzystencję. Stworzony przez Niego człowiek powinien włączyć się w tę boską zabawę, stać się wolnym, wspaniałym i kreatywnym zarządcą stworzenia. Tajemnica zbawienia jest objawieniem „bawiącego się” Boga, jest zabawą Jego sensownie, lecz swobodnie kształtującej miłości. Ojcowie Kościoła mówią o „dziecięcej zabawie Boga w misterium boskiego Wcielenia”¹⁵. Wezwaniem do zabawy jest też tajemnica obietnicy doskonałości tego świata.

Rossi, A. Valsecchi, Torino 1987, wyd. 7, s. 256-257.

⁹ Por. tamże, s. 256; W. N i e w ę g ł o w s k i, *Etyczna ocena twórczości filmowej w nauce Kościoła*, HD, 38(1969) nr 3, s. 204.

¹⁰ Por. J a n P a w e ł I I, *La Chiesa* [26 IV 1985], „Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII, 1 (1985), s. 1117 (odtąd: IGPII).

¹¹ A. A u e r, *Ist Unterhaltung vertane Zeit? Überlegungen zur Unterhaltung in den Massenmedien aus der Sicht einer Theologischen Ethik*, SdZ, 105(1980) 745.

¹² Istnieje jeszcze współcześnie rygorystyczny pogląd na rozrywkę. Etyczny rygoryzm ocenia z dużym sceptycyzmem naiwne oddanie się radościom życia. Rozrywkę traktuje jako próżnowanie i stratę czasu, por. tamże, s. 746.

¹³ We wszystkich zresztą współczesnych poglądach zawiera się myśl, że rozrywka jest integralnym elementem życia ludzkiego obok pracy i odpoczynku. Bez zabawy życie człowieka – indywidualne i społeczne – nie byłoby nigdy pełne. Jest ona nieodłącznym zjawiskiem ducha ludzkiego i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, przede wszystkim pracującej. Por. Cz. B a r t n i k, *Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania*, Katowice 1982, s. 255.

¹⁴ Por. A u e r, *Ist Unterhaltung vertane Zeit?*, s. 745.

¹⁵ „Kinderspiel Gottes im Mysterium der göttlichen Menschwerdung”. Tamże.

Z tej perspektywy zrozumiałą jest sens odpoczynku i zabawy. Jest to uprzedzenie tego, co nastąpi, tymczasowe wprawianie się do ostatecznej wolności, ciągle nowe, udane bądź nieudane sięganie po doskonałą formę człowieczeństwa. W ostatecznym wymiarze posiada więc zabawa coś z wprowadzenia życia w sacrum, które zmierza ku wyzwoleniu i transcendencji. Jest ona pierwszym rytmem człowieka jako dziecka „igrającego” przed swym Stwórcą¹⁶.

Etyka chrześcijańska w odniesieniu do rozrywki opiera się nie tylko na Biblii, która zakłada obowiązek odpoczynku i świętowania, ale też na filozofii św. Tomasza, który uważa zabawę za dobrą samą w sobie¹⁷. Uzasadnia ją także przedsoborowe nauczanie ostatnich papieży, którzy podkreślają wartość czasu wolnego, zabawy, sportu i wakacji: „Dobrze czynią ci, którzy podejmują rozrywkę i każą się nią zajmować” (Pius XI); „Należy dać odpowiedni odpoczynek i świąteczne wytchnienie, co z korzyścią przyczyni się, ponad wszelką inną rzecz, do doskonalenia młodzieży” (Pius XII); „Małżonkowie niech sobie chętnie zezwolą na zdrowe i uczciwe zabawy, które dadzą im wytchnienie i wzniecą w nich radość” (Pius XII); „Przekształcić należy całą działalność turystyczną w środek doskonalenia wewnętrznego, szczerego i konstruktywnego braterstwa i także środek dążenia do Boga” (Jan XXIII).

W wypełnianiu zadań rozrywki, ważką rolę – jak uczy Kościół – spełniają mass media. One to dzięki swej niemal wszechobecności docierają prawie do każdego, przynajmniej w krajach cywilizowanych¹⁸. Już Pius XII w encyklice *Miranda prorsus* podkreśla, że programy rozrywkowe przekazywane przez film, radio i telewizję „przeznaczone są już nie dla małej grupy słuchaczy i widzów, lecz dla nieprzeliczonych tłumów, różniących się między sobą wiekiem, pochodzeniem i kulturą”¹⁹. Mówi o tym także Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu w swojej instrukcji duszpasterskiej *Communio et progressio*: „[Dzięki środkom komunikowania społecznego] wszyscy członkowie społeczeństwa bez różnicy mogą korzystać z dóbr duchowych i rozrywek” (CP 20).

Sytuacja taka jest niewątpliwie czymś pozytywnym. Daje ona bowiem prawie jednakowe możliwości rozrywki szerokim rzeszom²⁰. Nie może ona jednak całkowicie zdominować treści przekazu masowego. A ponieważ dziś –

¹⁶ Por. Bartnik, jw., s. 256.

¹⁷ *S. Th.* I-II q. 1 a. 6.

¹⁸ Por. Olejnik, *W odpowiedzi na dar*, s. 138.

¹⁹ Encyklika o kinematografii, radiu i telewizji *Miranda prorsus* [8 IX 1957], Watykan 1957, s. 14.

²⁰ Por. Olejnik, *W odpowiedzi na dar*, s. 138.

jak słusznie zauważa Häring – około „3/4 programów proponowanych przez mass media poświęca się rozrywce”²¹, instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* przypomina: „Należy zawsze zachować równowagę między wiadomościami oficjalnymi, pouczeniem o charakterze szkolnym, rozrywkami i tą częścią przekazu, która ma charakter ogólnowychowawczy” (CP 16).

Ogólną wartość poszczególnych środków komunikowania społecznego ocenia Kościół przede wszystkim „z punktu widzenia użyteczności społecznej, to znaczy na podstawie pozytywnego wkładu w życie i postęp społeczności, w jakiej te środki oddziałują” (CP 16). Wkład ten może dokonać się również poprzez dostarczanie człowiekowi współczesnemu niezbędnej mu rozrywki (por. DSP 11; CP 16)²². Rozrywka wyzwalać ma przede wszystkim odbiorców środków masowego przekazu w łatwy sposób (czasem bez wielkiego wysiłku umysłowego)²³ od monotonii codziennych zajęć i sytuacji, zapewniając im, jak uczy Paweł VI, należyty odpoczynek²⁴. Umożliwiać ma ona odpoczynek umysłowy i psychiczny²⁵, ale jednocześnie i fizyczny, nie wymagając od

²¹ *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 3, Poznań 1963, s. 506. Przeprowadzone badania wykazują, że programy rozrywkowe zajmują najwyższą pozycję w hierarchii preferowanych przez publiczność. W pracy porównawczej obejmującej różne kraje, strukturę popytu i zainteresowania programami TV obrazują następujące liczby: rozrywka ok. 70%, informacje ok. 22%, kultura i oświata ok. 5%. W badaniach uwzględniono 8 krajów, w których istnieje TV prywatno-komercyjna i państwowa. Zaskakujące jest, że mimo tych różnic procent zainteresowania jest wszędzie zbliżony, jak gdyby istniała stała struktura popytu. Z badań wynika, że rozrywka jest wszędzie „nadmiernie konsumowana”. Por. C. G e e r t s, *Drei Wochen Fernsehen. Eine international vergleichende Studie für die Länder Belgien, Bulgarien, Kanada, Frankreich, Ungarn, Italien und Japan*, „Media-Perspektiven”, 9(1983) 658; E. W n u k - L i p i ń s k i, *Czas wolny. Współczesność i perspektywy*, Warszawa 1975, s. 66.

²² Człowiek potrzebuje rozrywki. Z racji tej potrzeby jest to również jego prawem, a nawet w pewnym stopniu obowiązkiem. Por. S. O l e j n i k, *Katolicka etyka życia osobistego*, z. 1, Warszawa 1969, s. 280.

²³ Istnieją również rozrywki wymagające większego wysiłku umysłowego: kombinacyjne, liczeniowe, kalkulacyjne, poznawcze, wyobrażeniowe itp. (rebusy, szarady, krzyżówki, teleturnieje, zgadywanki). Spełniają one nie tylko funkcję rozwojową umysłu młodych ludzi, ale trzeba widzieć też ich rolę w całym życiu intelektualnym, wartość dociekliwości, wyrobienie zmysłu krytycznego, sprawność badawczości w stosunku do świata, a także ewolucyjne dążenie do spożytkowania różnych energii umysłowych. Por. B a r t n i k, *ju.*, s. 256-257.

²⁴ *Ci rivolliamo* [2 V 1967], IPVI III(1967), s. 204. Możliwość odpoczynku jest pierwszym elementem rozrywki (por. L a m b r u s c h i n i, *ju.*, s. 42). Należyty odpoczynek jest przedmiotem piątego przykazania Bózego: „Nie zabijaj!”. Wchodzi on w zakres nakazu zachowania życia biologicznego, podtrzymywania go i rozwijania. Brak odpoczynku może godzić nie tylko w siły i zdrowie, ale nawet i życie człowieka. Por. B a r t n i k, *ju.*, s. 224.

²⁵ Do niedawna sądzono, że człowiekowi wystarczy tylko wąsko rozumiany odpoczynek umysłowy i fizyczny. Obecnie coraz częściej zwraca się uwagę na potrzebę odpoczynku

korzystających z mass mediów ubierania się, wychodzenia z domu i pokonywania odległości przestrzennych. Nie zmusza także do rozstawiania się z członkami rodziny po wielogodzinnym w ciągu dnia niewidzeniu się z powodu pracy zawodowej²⁶.

Życie ludzkie charakteryzuje się działaniem, wysiłkiem i pracą. Człowiek zmierzając do określonych celów, wysila się, pracuje, a przez to zużywa energię, męczy się, wyczerpuje fizycznie i psychicznie. W celu regeneracji swoich sił i energii życiowej potrzebuje odpoczynku i wytchnienia²⁷. Naturalnym wskaźnikiem tej potrzeby jest uczucie zmęczenia, a w stanie daleko posuniętym uczucie wyczerpania i niemocy²⁸. Praca przy braku lub niedostatecznym odpoczynku przestaje być solidna i dokładna, siły się zużywają, uwaga rozprasza, człowiek traci zdrowie i zdolność do pracy. Dla odzyskania utraconych sił konieczne jest odprężenie cielesno-duchowe²⁹.

Samo przerwanie pracy i spokojne oddanie się beczynności może przynieść pewne wytchnienie. Odpoczynek nie polega jednak jedynie na beczynności. Higiena pracy wykazuje, że dobrym sposobem odpoczynku jest sama zmiana charakteru pracy. Człowiek pracy fizycznej odpoczywa przez przerwanie wysiłku fizycznego, przez wygodne siedzenie i odprężenie mięśni, przy czym nie godzi w jego odpoczynek czytanie nawet poważnej książki czy artykułu, słuchanie przez radio kształcącego odczytu, oglądanie wymagającego dużego skupienia filmu czy programu telewizyjnego. „Środki społecznego przekazu właściwie użyte – jak poucza Sobór w dekreście *Inter mirifica* – przyczyniając się do odprężenia, oddają rodzajowi ludzkiemu wielką przysługę” (DSP 2), gdyż umożliwiają podjęcie nowej pracy i uzdalniają do

psychicznego. Odpoczynek psychiczny z punktu widzenia teologicznego, jak zauważa Bartnik, jest dla człowieka istotniejszy niż fizyczny i umysłowy. Jeden i drugi muszą się mieścić w nim we właściwej proporcji. Por. tamże, s. 228.

²⁶ Por. H. B o v e n t e r, *Ethik des Journalismus. Zur Philosophie der Medien Kultur*, Konstanz 1984, s. 213; A u e r, *Ist Unterhaltung vertane Zeit?*, s. 736.

²⁷ Z konieczności wypoczynku do pracowitego i pożytecznego życia rodzi się obowiązek moralny wypoczynku i moralne usprawiedliwienie korzystania z niego. Por. O l e j n i k, *Katolicka etyka życia osobistego*, s. 278. Kościół wysoko motywuje potrzebę odpoczynku, broniąc człowieka nie tylko przed degradowaniem go przez pracę do poziomu zwierzęcia roboczego, ale także przed sprowadzeniem go do roli komputera. Warto zwrócić uwagę, że dawniej w chrześcijaństwie nie dostrzegano potrzeby odpoczynku po pracy umysłowej. Z tej między innymi przyczyny praca umysłowa w dni świąteczne nie została objęta zakazem.

²⁸ Jeżeli dla określenia zjawisk fizyczno-naturalnych, powstających w człowieku wskutek pracy, przyjmuje się termin „zmęczenie”, to dla określenia stanów wyłącznie psychicznych, które odpowiadają fizjologicznemu zmęczeniu, można przyjąć termin „znużenie”. Zmęczenie i znużenie zwykle idą w parze. Por. A. H a n s e n, *O sztuce wypoczynku*, Warszawa 1978⁴, s. 17.

²⁹ Por. Z. S k ó r z y Ń s k i, *Między pracą a wypoczynkiem*, Wrocław 1965, s. 5.

nowych wysiłków (por. CP 52)³⁰. Pracownik umysłowy zachęcany przez mass media chętnie w chwilach odpoczynku odrywa się od krzesła, fotelu, stołu czy biurka, czyni wysiłek fizyczny, długie spaceruje, pracuje w ogrodzie czy w warsztacie, uprawia sport (por. KDK 61).

Rozrywka dostarczana odbiorcom w środkach społecznego komunikowania ma odrywać ich od pracy, odciągając od niej uwagę i troskę³¹. Ma jednak angażować ich czynnie³², zainteresowania i uwagę skierowując do innej czynności, interesującej i radosnej³³, takiej, która stanowi zabawę, daje możliwość rozładowania energii, wprowadza nastrój zadowolenia, sprawia przyjemność³⁴. Wielka radość, zadowolenie i przyjemność najpełniej określają rozrywkę i odpoczynek. Jest to jednak inna radość niż ta, która płynie z dokonanego dzieła lub owoców pracy i wysiłku³⁵. Nie zawsze jest ona hałaśliwą i rzucającą się w oczy, ale jest satysfakcją głębokiego „ja”, zależną też od jakości tej rozrywki. Odpoczynek bez takiego wewnętrznego zado-

³⁰ Choć pojęcia rozrywki i odprężenia prawie się utożsamia, to jednak istnieje między nimi pewna różnica. W odpoczynku wyraża się bardziej statyczny moment stanu czy czynności przeciwstawnej pracy, natomiast w rozrywce moment dynamiczny. Odpoczywa się raczej przez bezczynność, wytchnienie w pracy, przez odprężenie, zwolnienie napięcia mięśni i natężenia myśli. Rozrywka natomiast odrywając człowieka od pracy, odciągając od niej uwagę, skierowuje do innej czynności, interesującej i radosnej, takiej, która jest zabawą, niesie nastrój zadowolenia, sprawia przyjemność. Por. O l e j n i k, *Katolicka etyka życia osobistego*, s. 279-280.

³¹ Por. tamże, s. 280.

³² Por. W. G a w l i k, *Dobry film. Problematyka wartościowania i duszpasterskiego znaczenia filmu*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1987, s. 139. K o p r o w s k i (jw., s. 237) zauważa, że „wśród czynników utrudniających, a nawet uniemożliwiających wykorzystanie wolnego czasu jako sfery osobowego rozwoju, znacząca jest bierność odbioru. Jest ona uwarunkowana różnorodnie: niskim poziomem wykształcenia, przemęczeniem pracą zawodową, wycieńczeniem psychicznym, związanym z atmosferą, w której człowiek przebywa. Badania socjologiczne wskazują, że spotykamy się często z brakiem zainteresowań nawet podstawowymi formami rozrywek czy kulturalnego spędzania wolnego czasu. Nie do wyjątków należy, że okresy nudy są przerywane niemal bezmyślnym czytaniem gazet czy biernym, bezrefleksyjnym oglądaniem programu telewizyjnego”.

³³ Św. Tomasz za Arystotelesem twierdzi, iż z odpoczynkiem winna łączyć się też radość. Por. L a m b r u s c h i n i, jw., s. 42.

³⁴ Rozrywkę umieszcza się w kategorii przyjemności, dlatego następuje zawsze po kategorii obowiązku. Por. L. B i n i, *Comunicazione sociale*, w: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, a cura L. Rossi, A. Valsecchi, Torino 1987, wyd. 7, s. 251.

³⁵ Etyka chrześcijańska przyjmuje, że rozrywka tylko wtedy może przyczynić się do spełnienia ludzkiego bytu, gdy służy ostatecznemu i wciąż wymagającemu interpretacji metafizycznemu poczuciu bezpieczeństwa. Powierzchnowe radości i zmysłowe przyjemności łatwiej doprowadzą do chwilowego jedynie zaspokojenia. Każda z wielu form praktycznego hedonizmu jest oznaką niezaspokojonych potrzeb względem wyższych wartości. Por. A u e r, *Ist Unterhaltung vertane Zeit?*, s. 747.

wolonia, bez przeżycia szczęścia, przyjemności³⁶, odprężenia (relaksu) i wytchnienia przestaje być w pełni odpoczynkiem, grozi nudą, sprowadza niedosyt i zmęczenie, niekiedy większe niż sama praca³⁷. Rozrywka traci wtedy swój sens, gdyż nie przynosi regeneracji fizycznej, umysłowej i psychicznej³⁸.

Kościół dostrzega także społeczny aspekt rozrywki. Towarzystwo (kolektywizm ludyczny) należy do istotnego wymiaru człowieka. Cecha ta jest wymagana do uczestniczenia w zabawie grupy. Rozrywka w mass mediach wzmacniać ma zatem możliwość współpracy, wymianę wzajemnych doświadczeń, zaangażowania, komunikowania talentów i przyjaźni³⁹: „Radio i telewizja pozwalają odbiorcom wykorzystywać chwile wytchnienia w celu poszerzenia osobistej kultury duchowej i zaznajomienia się z obyczajami i historią całego świata” (CP 148).

W tym duchu wypowiada się również Paweł VI w swoim orędziu na IV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: „Któż nie zdaje sobie już teraz sprawy z palącą koniecznością uczynienia ze środków masowego przekazu, ich emocjonalnego języka przemawiającego za pośrednictwem dźwięku, obrazu, barwy i ruchu – nowoczesnych instrumentów międzyludzkiej wymiany wartości? [...] Jest to z pewnością wspaniała możliwość otwierająca się przed młodzieżą: godziwa rozrywka i znajdowanie autentycznych wartości braterstwa, pokoju, sprawiedliwości, wspólnego dobra”⁴⁰. Nie pomija też społecznego wymiaru rozrywki w swoim nauczaniu Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu: „We wzroście i rozwoju relacji pomiędzy pokoleniami miejsce centralne zajmują środki masowego przekazu: w zakresie informacji, awansu kulturalnego, w dziedzinie wychowania i rozrywki”⁴¹. Moralną wartość rozrywki wyznacza przede wszystkim obiektywny charakter moralny czynów stanowiących źródło radości, przyjemności i relaksu w danej rozrywce. Dlatego też Paweł VI zwracając się do Papieskiej Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu stwierdza: „Będzie trzeba zająć się zagadnieniami wartości przekazu, wartości informacyjnej i wychowawczej;

³⁶ Jak zauważa S. K u n o w s k i (*Techniki kulturalne w masowym wychowaniu człowieka współczesnego*, AK, 53(1962) t. 64, s. 211), człowiek współczesny szuka w masowej kulturze rozrywkowej nie szczęścia spokoju, lecz szczęścia przyjemności.

³⁷ Teologia uważa, że istotny jest spokój duchowy i moralny, który jest z Boga. Niewiara, a także niemoralność, jest często podstawą braku spokoju ducha. Właśnie „czciciele Bestii i jej obrazu nie mają odpoczynku we dnie i w nocy” (Ap 14, 11). Istotnym źródłem uzyskania odpoczynku jest pewien stopień doskonałości moralnej. Por. B a r t n i k, jw., s. 229.

³⁸ Por. B i n i, jw., s. 251.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ *La journée mondiale* [6 IV 1970], IPVI, VIII(1970) s. 280.

⁴¹ *Spunti di riflessione proposti „Le comunicazioni sociali e problemi degli anziani”* [23 V 1982], OR(wł), 112(1982) nr 117, s. 6.

oświatowej i rozrywkowej; kulturalnej i artystycznej; moralnej i religijnej. Ocenę w tym zakresie należy dokonywać w oparciu o najwyższe kryterium prawdy, moralności, zdrowej filozofii, myśli dojrzałej, zdyscyplinowanej, głębokiej a zarazem przenikliwej i otwartej⁴².

Podstawowym postulatem jest tu przekaz przez mass media wyłącznie rozrywek moralnie dobrych (godziwych): „[odbiorcy] potrzebują takich pism i takich widowisk, które dawałyby godziwą rozrywkę a jednocześnie pociągałyby umysły do wyższych rzeczy” (DSP 11)⁴³. Nic więc dziwnego, że dekret soborowy *Inter mirifica* z takim naciskiem podkreśla, iż nie wolno przekazywać rozrywek niegodziwych i gorszących (por. DSP 12). „Szczególnie zaś należy chronić młodzież przed prasą i widowiskami, które byłyby szkodliwe w jej wieku” (DSP 12). Przekaz rozrywki przez mass media bowiem, choć jest sam w sobie działaniem dobrym, dozwolonym i uczciwym, to jednak w swym celu i okolicznościach może być faktem ambiwalentnym i w stosunku do osoby czynnikiem budowania lub degradacji⁴⁴. Pewne rozrywki ze względu na swój charakter są niemoralne, wtedy gdy zakładają czyny obsceniczne, niedozwolone przyjemności, niegodne namiętności, wulgarne zachowania. Takimi są również wtedy, gdy wprowadzają nadmierny wysiłek, ryzyko śmierci czy też wyniszczenie umysłowe⁴⁵. Niegodziwe są i takie, które ukazują akty gwałtu jako rozrywki i namawiają do wyrządzania szkody bliźniemu. Istnieją także rozrywki naganne, których szuka się z racji ich lekkości i złudzenia, że znajdzie się w nich wytchnienie. Są to widowiska i zabawy o charakterze dość swobodnym, śmiałym, gdzie swoboda i lekkość łatwo przekształca się w rozprężenie punktu widzenia i sumienia. Takie treści przekazywane przez mass media podniecają jeszcze bardziej wrażenia zmysłowe i sprawiają, że umysły słabsze – szczególnie młodzież – stają się bezbronne wobec takich pokus (por. DSP 12)⁴⁶. Jest tym bardziej niebezpieczne, że krzepienie się taką lekturą czy widowiskiem obejmuje często całe uczucie, serce, fantazję w atmosferze życia wyimaginowanego⁴⁷.

⁴² P a w e ł V I, *Siamo lieti* [4 III 1972], IPVI, X(1972) s. 213.

⁴³ Por. P a w e ł V I, *La journée mondiale*, s. 280; J a n P a w e ł I I, *Recibid ante todo* [2 XI 1982], IGPII V, 3 (1982) s. 1069.

⁴⁴ Rozrywka nie może być szkodliwa dla duszy człowieka, burząc jej harmonię. Jak bowiem ogranicza się zabawy dziecięce, tak też rozrywki dorosłych trzeba koniecznie umieszczać w ramach moralności. Zgadzać się z tym, że radość, przyjemność i relaks związane z rozrywką są w jakiś sposób autonomiczne, nie można z tego czynić zasady absolutnej, ponieważ jest ona zawsze podporządkowana doskonaleniu ducha. Por. L a m b r u s c h i n i, jw., s. 42.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Problematykę tę szerzej porusza Jan Paweł II w swoim orędziu na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

⁴⁷ Por. B i n i, jw., s. 259; B o v e n t e r, *Ethik des Journalismus*, s. 214; M. A j a s s a,

Rozrywki przekazywane za pośrednictwem środków społecznego przekazu mogą być niebezpieczne i szkodliwe, a więc i niegodziwe również ze względu na okoliczności. Takimi zaś będą, gdy odbierane będą ze szkodą dla obowiązków ważniejszych, takich jak obowiązki rodzinne, religijne, polityczne, itd.; gdy będą ze szkodą dla prawdziwego wypoczynku cielesnego i duchowego lub też ze szkodą dla równowagi psychicznej i moralnej (por. CP 52)⁴⁸.

Do godziwości rozrywki należy również i to, by zakładała ona przynajmniej średni poziom kultury i dobrego smaku, jeśli już nie jest w stanie wykorzystać wysokiego poziomu wiedzy i sztuki⁴⁹. Wystarczy tylko zapoznać się z wielkonakładowymi wydawnictwami, treścią większości filmów, poziomem audycji radiowych i programów telewizyjnych, by dostrzec, że z reguły faworyzują one produkty zadowalające gusty masowego odbiorcy i konsumpcyjne kicze, przekazują treści sprzyjające przeciętnym emocjom, ukazują problem wartości prawdy i kłamstwa, dobra i zła jako zagadnienia mało ważne lub wręcz marginalne⁵⁰, kreują wreszcie przemijające bożyszcza sportu, sukcesu ekonomicznego, piosenki, quizu czy teleturnieju⁵¹. Taki ciągły odbiór treści rekreacyjnych, zauważają autorzy instrukcji duszpasterskiej, „wyjątkowo tylko może pozostać bez złego wpływu na poczucie piękna i delikatności także u tych, którzy osiągnęli wyższy stopień kultury” (CP 53). Rodzi się pytanie: jak uniknąć tego spłylenia? Twórcy programów rozrywkowych muszą, odpowiada na to istotne pytanie instrukcja *Communio et progressio*, „zatroszczyć się o autentyczne wartości kulturalne i połączyć je z dokładną znajomością sztuki wychowania” (CP 50). Winni oni troszczyć się o najwyższy poziom artystyczny w przedstawianiu treści rozrywkowych. Przesadna jest tu obawa, że w ten sposób staną się te treści „trudniejsze do zrozumienia i mniej dostępne dla większości odbiorców” (CP 53).

Premesse per una pastorale del tempo libero e del consumo audiovisivo, w: *Comunicazione sociale. Catechesi e pastorale*, a cura M. Ajassa, A. M. Giacomelli, Roma 1972, s. 92.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ E. B a r a g l i, *Środki społecznego przekazu a rozwój wartości duchowych*, tłum. K. Klauza, „Teologia w Polsce”, 1987, nr 19, s. 17.

⁵⁰ Rozrywka może być również drogą ku prawdzie i dobru. Por. A u e r, *Ist Unterhaltung vertane Zeit?*, s. 748.

⁵¹ W sytuacji, kiedy zaczynają obowiązywać prawa rynku, dysponenci środków społecznego przekazu zainteresowani dużą produkcją i szeroką dystrybucją pragną utrzymać niezmienną popularność. Mass media nie będą w takiej sytuacji głosić wartości religijnych, a w szczególności chrześcijańskich – przyczyniać się będą raczej do zniekształcenia w człowieku tego, co jest autentycznie ludzkie. Por. E. B a r a g l i, *Środki społecznego przekazu a rozwój wartości duchowych*, tłum. K. Klauza, „Teologia w Polsce”, 1987, nr 19, s. 17-18.

Większość ludzi, jak zauważa E. Gabel, za pośrednictwem mass mediów pragnie zyskać raczej wytchnienie i ucieczkę od rzeczywistości, aniżeli osobiste wzbogacenie wewnętrzne, wymagające wysiłku i zdyscyplinowania⁵². Padają więc oni pastwą ogromnych „wytwórci marzeń”, którymi są stacje radiowe i telewizyjne, studia filmowe i wydawnictwa niektórych czasopism. Ważne jest jednak, jakie są to marzenia. Rozrywka bowiem, podkreśla *Communio et progressio*, ma wielkie znaczenie, gdy odwraca umysły od codziennych trosk (por. CP 52). Do godziwości jednak należy, by tego rodzaju treści rozrywkowe przedstawiały „utopijne” obrazy dobrego życia⁵³. Jedyne bowiem takie obrazy mogą dać właściwe impulsy do zmian w rozwoju człowieka i zmian społecznych⁵⁴.

Uważnej trosce pasterskiej Kościoła jednak nie uchodzi wyraźne niebezpieczeństwo wciągania się nadmiernego odbiorców w przekaz treści rozrywkowych. Jednym z przejawów tego zjawiska jest kinomania, a ostatnio videomania⁵⁵. Ponieważ najbardziej podatni są ludzie młodzi, nic też dziwnego, że Jan Paweł II podejmuje tę problematykę mówiąc o młodzieży w kontekście mass mediów w swoim orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1985 roku. Zdaniem Papieża ważnym problemem nie jest jedynie zagospodarowanie wolnego czasu, który mógłby być przeznaczony na inne zajęcia intelektualne i rozrywki, ale również uwarunkowania psychiki, kultury i zachowania młodego pokolenia⁵⁶. Dostrzega on wyraźną potrzebę umiarkowania w rozrywce, skądinąd dozwolonej. Cnota umiarkowania, jego zdaniem, wyznacza tu miarę i domaga się jej zachowania w zakresie odpoczynku. Żąda ona, aby zabiegając o tę szlachetną przyjemność, odbiorca nie przekraczał rozumnych granic zabawy⁵⁷.

Problemem moralnym nie jest jedynie nadmiar rozrywki, lecz także jej niedomiar. Jest to widoczne przy uwzględnianiu potrzeby wytchnienia i rozrywki ze względu zarówno na wydajność w pracy i spełnianie obowiązków stanowo-zawodowych, jak i zdrowie fizyczne oraz równowagę życia

⁵² *Środki społecznego przekazu myśli*, tłum. Z. Więckowski, w: *Nowy obraz Kościoła*, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 303. Por. B o v e n t e r, *Ethik des Journalismus*, s. 214.

⁵³ Por. A u e r, *Ist Unterhaltung vertane Zeit?*, s. 747.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Chodzi tu o rodzaj audiowizualnego nałogu. Oznacza on wewnętrzną zależność od mass mediów i podobnie jak inne nałogi przejawia się w chorobie woli oraz utrudnia właściwe współzycie z innymi. Por. H. W i s t u b a, *Wspólnota parafialna*, Olsztyn 1984, s. 124; Cz. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 719.

⁵⁶ J a n P a w e ł I I, *La Chiesa*, orędzie cyt., s. 1119-1120.

⁵⁷ Por. O l e j n i k, *Katolicka etyka życia osobistego*, s. 281-282.

psychicznego. Niedociągnięcia w trosce o konieczną rozrywkę są stosunkowo rzadkie. Są one też zwykle mniej szkodliwe niż nadmiar⁵⁸.

Jak widać, Kościół dobrze rozumie znaczenie rozrywki dla pojedynczego człowieka i całych społeczeństw. Świadom jest tego, że czasu wolnego jest dziś coraz więcej i niepomiernie większy krąg ludzi z niego korzysta. Poucza więc, że rozrywka, przekazywana przez masowe media, do której człowiek ma pełne prawo, winna dawać człowiekowi konieczne odprężenie, radość, odpoczynek i nowe siły do pracy. Winna też ona kształtować człowieka, decydować o jego moralnym rozwoju, o powstawaniu cnót. Winna jednocześnie sprawiać, że odbiorcy będą stawali się otwarci na spotkanie z innymi ludźmi, bo podobnie jak w informacji i kształceniu chodzi zawsze o humanum. Swoje zadania rozrywka ukazywana w środkach komunikowania społecznego może wypełnić jedynie wtedy, gdy będzie godziwa. W ten sposób jedynie mass media będą dawać człowiekowi szansę powrotu do źródeł prawdziwej radości życia.

⁵⁸ Por. L a m b r u s c h i n i, jw., s. 42.

O. BONAVENTURA SMOLKA OFM

ELEMENTY DEMONOLOGII W KONTEKŚCIE
SOTERIOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Soteriologia jako refleksja nad dziejami naszego odkupienia i zbawienia należała zawsze do centralnych dyscyplin teologii chrześcijańskiej, rozważanych przez Kościół. Analizując na przestrzeni historii jej charakter i rozwój, zauważamy, że przedmiot jej badań koncentrował się przede wszystkim na trzech zagadnieniach, a mianowicie na odkupieniu, usprawiedliwieniu i zbawieniu. I tak przez Odkupienie rozumie się fakt duchowo-historyczny, rozpoczęty wcieleniem Syna Bożego, którego szczytem stało się wielkie misterium paschalne krzyża, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (Mk 10, 45; J 3, 16.36; 2 Kor 5, 15; 1 J 1, 2; 4, 14). Jako Odkupiciel Chrystus zawiera Nowe Przymierze między Bogiem a człowiekiem (Łk 22, 20) oraz umożliwia powrót człowieka z niewoli grzechu na drogę pierwotnej sprawiedliwości, co ma zapewnić mu osiągnięcie życia wiecznego (Rz 3, 21-26; 6, 18; 8, 21 nn; Kol 1, 13 n)¹.

Według terminologii hebrajskiej o d k u p i e n i e (*padah, gaal, hosia*) oznaczało zapłacenie okupu, spłacenie długu, wyrównanie krzywdy, spieszenie drugiemu człowiekowi z pomocą, wyzwolenie z niewoli, okazywanie komuś miłosierdzia (Wj 13, 13-15; Kpł 25, 25 n; Lb 3, 12; Pwt 9, 26; 15, 15; 19, 6; Rt 3, 9; Iz 41, 14; 2 Sm 7, 23 n; Jr 31, 32). Podobne znaczenie, związane z wykupieniem i faktem złożenia okupu, „odkupienie” ma w tradycji greckiej i w łacińskiej (gr. *lytrousis, apolytrousis*; łac. *redimo, redemptio*)².

¹ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987, s. 143 nn; G. Schneider, *Jesusüberlieferung und Christologie*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1992, s. 236 nn; O. Knoch, *Zur Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, ThPQ 124(1976) 3-14; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg, Basel, Wien 1979, s. 123-132; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, s. 32 n; G. S. Sloyan, *Jesus on Trial. The Development of the Passion Narratives and Their Historical and Ecumenical Implications*, Philadelphia 1973, s. 14-58.

² Por. Cz. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 11-15.

Pojęcie odkupienia w patrystycznej myśli greckiej, było przeważnie rozumiane chrystologicznie, jednak nie miało elementów personalnych. Do czołowych myślicieli w tym czasie należeli Orygenes, Ireneusz z Lyonu, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy i Cyryl Aleksandryjski. Byli oni ponadto głosicielami tzw. „ontycznej” teorii odkupienia, według której samo odkupienie dokonało się „na bazie bytu Słowa Wcielonego, łączącego w sobie Bóstwo z człowieczeństwem”³. O wiele bardziej dynamiczne rozumienie odkupienia cechowało myśl rzymską, reprezentowaną przede wszystkim przez Tertuliana, Cypriana, Augustyna, Piotra Chryzologa, Leona Wielkiego i Grzegorza Wielkiego. Podkreślano tutaj odkupieńczą wartość czynów Jezusa Chrystusa, które wpłynęły ostatecznie na kształt relacji czynnościowej, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ponadto obydwie teorie soteriologiczne zakładały, że odkupienie dokonuje się jak gdyby bez udziału i współpracy człowieka z łaską Boga.

W czasach patrystyki można było również spotkać teorie traktujące odkupienia jako złożenie przez Chrystusa „okupu dla diabła”. Wynikało to z faktu trwania ludzkości w niewoli szatana, będącej skutkiem popełnionego grzechu. Kres jej miała natomiast położyć niesprawiedliwa śmierć Chrystusa. Średniowiecze, które trwało przy teorii „okupu dla diabła”, rozwinęło przy tym jeszcze teorię niezbywalnych „praw szatana” do człowieka, według której człowiek doświadcza wciąż od nowa rzeczywistości grzechu. Z drugiej zaś strony pod wpływem myśli Piotra Abelarda, Anzelma, Dunska Szkota, Tomasza z Akwinu jesteśmy świadkami przełomu myśli soteriologicznej, ponieważ eksponowali oni pogląd dotąd rzadko jeszcze analizowany w teologii zbawienia i odkupienia, a mianowicie, że cały świat jest wynikiem miłości Bożej i miłosierdzia Boga wobec człowieka. Bóg bowiem w swoim działaniu w żaden sposób nie jest zdeterminowany obecnością szatana. Podstawowym zaś faktem soteriologicznym jest wcielenie Boga w naturę człowieka. Samo odkupienie pojmowano jako zadośćuczynienie za grzech człowieka, uczynione Bogu Ojcu przez Jezusa Chrystusa. Prawdy te posiadają również fundamentalne znaczenie i stanowią podstawę do dalszych rozważań we współczesnej soteriologii⁴.

Drugi termin soteriologiczny – u s p r a w i e d l i w i e n i e (hebr. *sedagah*, gr. *dikaioma*, łac. *iustificatio*) – wyraża prawdę o owocu tajemnicy odkupienia, dzięki któremu została przywrócona człowiekowi sprawiedliwość pierwotnego stworzenia. Chrystus jako wcielona w ludzką naturę sprawiedliwość Boża staje

³ Por. S. K o z a k i e w i c z, *Personalizm soteriologii Piotra Abelarda*, „Studia Warmińskie”, 19(1982) 231.

⁴ Por. B a r t n i k, art. cyt., s. 16-21.

się naszym pojednaniem z Bogiem Ojcem i jednocześnie normą postępowania dla człowieka odkupionego. Dzięki wierze w Zbawiciela dostępuje on usprawiedliwienia przed Bogiem (Rz 3, 21-28).

Z b a w i e n i e wiązało się w Starym Testamencie przede wszystkim z istnieniem Boga Jahwe – źródła miłości i miłosierdzia – jako życiodajnej siły dla człowieka (Wj 12, 23-27; Pwt 32, 15; Ps 68, 21; Iz 59, 17), wybawcy od zła i wszelkiej niedoli ludzkiej (Sdz 2, 18; 2 Sm 3, 18; Ps 27, 1; Ez 36, 29), dawcy wolności oraz zwycięstwa wszelkiego dobra (Iz 11, 9; Jr 23, 5 n; Ps 116 n). Zbawienie oznaczało również tryumfującą sprawiedliwość Bożą (Iz 63, 1). Urzeczywistniało się ono przede wszystkim w historii Izraela, szczególnie w epoce Wyjścia z niewoli egipskiej i w zawarciu przymierza na Górze Synaj (Wj 15, 4-20; Wj 24), a także wiązało się z nadzieją nadejścia czasów mesjańskich (Jr 23). Zbawienie w NT łączy się z Osobą i ziemskim posłannictwem Jezusa Chrystusa, który jest źródłem wszelkiego bytu i Boskim Zbawcą (1 Kor 8, 6; J 1, 2 nn; Dz 5, 31; Kol 1, 17; Tt 2, 13; 1 Tm 1, 1; 2 Tm 1, 10). Jego posłannictwo stało się z jednej strony realną kontynuacją dziejów zbawienia Starego Testamentu, z drugiej zaś nabrało charakteru duchowego i wybitnie personalnego. Bardziej zostaje podkreślona prawda, że zbawienie Chrystusowe łączy się przede wszystkim z wyzwoleniem od zła, grzechu i szatana (Mt 1, 21; Rz 5-8). Szczytem jego stało się misterium paschalne. Rozciąga się ono na całe stworzenie, dlatego posiada charakter uniwersalny (1 Tm 1, 15; 2, 4).

Współczesna soteriologia jako systematyczna refleksja teologiczna o odkupieniu i zbawieniu człowieka, dokonany przez Jezusa Chrystusa, za podstawę swej treści przyjmuje fakt historiozbawczego posłannictwa Boga-Człowieka, którego szczytem stała się zbawcza męka i śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie (Mk 14, 24; J 11, 49-52; 13, 1; 16, 33; Rz 4, 25; 1 Kor 16, 3; 1 P 1, 3). Jednakże dla pełniejszego ukazania tajemnicy historiozbawczej mocy Boga domaga się również szerszego uwzględnienia elementów demonologicznych dziejów świata i człowieka.

O istnieniu szatana wiemy stosunkowo dużo. Występuje wielokrotnie jako duch, siła ukazująca się pod postacią światła i ognia, a więc podobnie jak i duchy dobre⁵. Posiada to niewątpliwe znaczenie dla integralnej analizy dziejów ludzkości oraz realizacji historii zbawienia. Z istnieniem szatana spotykamy się już od samego początku świata i człowieka. Szatan jest głównym sprawcą grzechu (Rdz 3; Mdr 2, 24). Odtąd posiada on pewną władzę nad światem i człowiekiem, od której może nas jedynie wyzwolić udział w tajemnicach, u podstaw których jest Chrystusowe odkupienie.

⁵ Por. H. S c h l i e r, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958, s. 12-36.

Obecność szatana w świecie stanowi jednak historię, która jeszcze nie dobiegła końca.

Zdarzenia współczesne wskazują na wyjątkową potrzebę nowego opracowania przez teologię katolicką zagadnień związanych z obecnością i działalnością szatana. Jak dotąd, problem ten nie znajduje dostatecznego zainteresowania. Co więcej, niektórzy ze współczesnych teologów katolickich (np. H. Haag), wyrażają pogląd, że wszelkie wypowiedzi szatana, na które natrafiamy w Nowym Testamencie, są jedynie personifikacją zła lub grzechu. A więc wszystkie przywołania w tekście biblijnym diabła lub szatana możemy równie dobrze zastąpić pojęciem zła lub grzechu⁶. Jednak zbawcze dzieje Boga i człowieka, przedstawione w natchnionych tekstach biblijnych, wykazują wręcz coś odwrotnego.

Otóż podobnie jak w Starym, tak i w Nowym Testamencie mamy liczne świadectwa, iż wiara w szatana, jak i inne demony zła, była już bardzo silnie zakorzeniona w narodzie izraelskim. Przykładem tego może być chociażby wybrany tekst listu św. Judy Apostoła: „Gdy zaś archanioł Michał tocząc rozprawę z diabłem spierał się o ciało Mojżesza, nie odważył się rzucić wyroku bluźnierczego, ale powiedział: Pan niech cię skarci” (Jud 9), czerpiący wyraźnie swe treści z tradycji Starego Przymierza⁷. W podobny sposób (Ap 12, 7-12) w opisie upadku aniołów w niebie, nawiązuje w sposób wyraźny do (Rdz 6, 1) gdzie mowa jest o aniołach jako „synach Boga”⁸ (2 P 2, 4) przytacza natomiast sformułowanie, że „Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał ich do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd”.

Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów w demonologii żydowskiej jest wiara, że demony – duchy zła – przez cały czas pragną w taki sposób oddziaływać na świat i człowieka, ażeby utrudnić mu jakiegokolwiek kontakt z duchami dobra⁹.

W Starym Testamencie o istnieniu i działaniu szatana dowiadujemy się już z pierwszej księgi, gdzie występując jako wąż, który „był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe” (Rdz 3, 1)¹⁰. Z jego obecnością spotykamy się ponadto zarówno w księgach historycznych, prorockich, jak i w mądrościowych (1 Krn 1, 21; Za 3, 1-5; Hi 1-3; Mdr 2, 14)¹¹. Sama zaś

⁶ Por. E. H a a g, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969, s. 47 n.

⁷ Por. A. L ä p p l e, *Engel und Teufel*, Augsburg 1993, s. 95.

⁸ Por. t e n z e, *Die Apokalypse nach Johannes. Ein Lebensbuch der Christenheit*, München 1966, s. 127-133.

⁹ Por. A. W i n k l h o f e r, *Traktat über den Teufel*, Frankfurt a. M. 1962, s. 59.

¹⁰ Por. S. Ł a c h, *Księga Rodzaju* (komentarz), t. I-1, Poznań 1969, s. 213-218.

¹¹ Por. T. M i o d u s z e w s k i, *Szatan w świadomości i życiu Kościoła*, „Communio”, 1992,

kwestia powstania diabła, mimo że do końca w sposób jednoznaczny nie wyjaśniona, była w przeróżny sposób komentowana. I tak np. według A. Läpplego istniało opowiadanie które obok przekazów biblijnych wywarło zdecydowany wpływ na pogląd świata judaistycznego dotyczący powstania demona zła. Powstało ono w języku hebrajskim, jego treścią zaś jest rozmowa Adama z diabłem, w czasie której diabeł wyjawia powód swego odtrącenia przez Boga, czego konsekwencją była właśnie przemiana anioła w szatana¹².

Moc złego niekoniecznie bywa zawsze nazwana wprost jako szatan. Pod tym imieniem występuje jedynie trzy razy w (1 Krn 21, 1; Hi 1-3; Za 3, 1-3). Np. w księdze Hioba, tak samo jak w proroctwie Zachariasza, szatan bywa określany jako „oskarżyciel” przed człowiekiem, a przede wszystkim przed Bogiem (Hi 1-3)¹³. Już na podstawie dziejów narodu izraelskiego dostrzegamy, że jest on przeciwnikiem realizacji Bożych planów zbawienia. Szatan stanowi zawsze wielkie niebezpieczeństwo dla człowieka, ale niekoniecznie zawsze musi stanowić siłę działającą przeciwko Bogu. Przykładem takiej postawy jest właśnie jego ingerencja w życie Hioba, właśnie za przyzwoleniem Boga (Hi 16-12)¹⁴. Stary Testament przedstawia również szatana pełnego zazdrości i zawiści, przez którego grzech został włączony w życie świata i człowieka, i który sprowadził śmierć (Mdr 2,24)¹⁵. On i wszyscy jemu podlegli nie sprzeciwili się prawu Bożego stworzenia, ale tak jak Bóg chcieli znać dobro i zło (por. Rdz 3, 5).

Wielokrotnie szatan w Starym Testamencie nazwany jest też „demonem” (Kpł 17, 7; Tb 6, 14 nn; 8, 3) i „diabłem” (Mdr 2, 24). Jego działalność koncentruje się przede wszystkim na czynieniu zła w świecie, co przeciwstawia go Bogu i dobrym aniołom. Jednakże nie spotykamy w Starym Testamencie nauki, która mówiłaby, że szatan, diabeł czy też demony byli przeciwnikami Boga, stając z Nim do walki wręcz¹⁶. Przyczynia się do tego fakt, że w istocie nie posiadają takiej siły i samodzielności działania, jaką ma Bóg. Dlatego są jedynie narzędziami zła, nad którymi Bóg w ostateczności posiada absolutną władzę.

7, s. 18; Cz. J a k u b i e c, *Księga Hioba* (komentarz), Poznań – Warszawa, t. VII-1, s. 56-72; K. R o m a n i u k, *Księga Mądrości* (komentarz), Poznań – Warszawa 1969, t. VII-3, s. 109.

¹² Tytuł tego opowiadania przytacza autor w j. niemieckim: „Lebens Adams und Evas”, w: P. R i e s l e r, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928, s. 668-678.

¹³ Por. J a k u b i e c, *Księga Hioba*, s. 55-72.

¹⁴ Por. H. J u n k e r, *Das Buch Job*, Würzburg 1954, s. 9.

¹⁵ Por. R o m a n i u k, *Księga Mądrości*, s. 112 n.

¹⁶ Por. W i n k l h o f e r, *Traktat über den Teufel*, s. 58.

O roli, którą spełnia diabeł w historii zbawienia Nowego Testamentu, dowiadujemy się chociażby z Ewangelii, opisujących jego zetknięcie z Jezusem. Sam Odkupiciel po czterdziestodniowym poście był kuszony przez szatana (Mt 4, 1-11; Łk 4, 1-13). Od początku swej działalności publicznej ostrzegał przed „duchem nieczystym” (Mt 12, 43). Trzykrotnie nazywa go „władcą tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 11). Jednocześnie poucza, wykazuje w sposób jednoznaczny, że jedną z głównych treści Jego posłannictwa jest to, „aby zniszczyć dzieła diabła” (1 J 3, 8) oraz wykazać swą całkowitą władzę nad nim: „Nie ma on jednak nic swego we Mnie” (J 14, 30). Stąd w czasie realizacji swego posłannictwa ziemskiego Odkupiciel daje realne znaki swej władzy nad szatanem, czego najlepszym przykładem są chociażby egzorcyzmy w Kafarnaum (Mk 1, 23-26) i Gerazie (Mk 5, 1-20). Wszystko to jednak zmierzało ku temu, aby ostatecznie zatryumfować nad złem w dniu Chrystusowego zmartwychwstania¹⁷.

Nowy Testament wielokrotnie wskazuje na skutki działania szatana, który jest największym wrogiem człowieka. Sprowadza nieszczęścia i prowadzi człowieka do złego. „Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44). Szatan jest uosobieniem tego wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu. Dysponuje przy tym niezwykłą siłą, która powoduje ciągle oddalanie się ludzi od pełnienia woli Bożej. Prowadzi ludzkość drogą potępienia. Dlatego św. Paweł w 2 Kor 4, 4 mówiąc o szatanie jako o „bogu tego świata”¹⁸, wzywa jednocześnie chrześcijan do walki przeciw wszystkiemu, co sprzeciwia się Odkupicielowi i niszczy godność „nowego stworzenia”: „W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Obłecście pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczmy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich. Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczwszy wszystko” (Ef 6, 10-13). Zauważamy jednak, że autor wyraża przy tym kolejną prawdę dotyczącą życia i istoty demona zła, a

¹⁷ Por. C. S p i s q, *Istnienie diabła jako element nowotestamentowego objawienia*, „Communio”, 1992, 7, s. 24-33; R. S c h n a c k e n b u r g, *Die Johannesbriefe*, Freiburg, Basel, Wien 1963, s. 189 n; B. M a g g i o n i, *Chrystus i szatan w ewangelii Markowej*, „Communio”, 1992, 7, s. 34-49, A. F e u i l l e t, *Tajemnica kuszenia Jezusa*, tamże, s. 50-65; K. R a h n e r, *Diavolo*, w: *Sacramentum Mundi*, Brescia 1975, t. III, s. 64-70; H. C. K e e, *The Terminology of Mark's exorcism stories*, „New Testament Studies”, 14(1968) 232-246; H. S c h l i e r, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1969, s. 198 nn; por. W. T r i l l i n g, *Das Evangelium nach Matthäus* (komentarz), Leipzig, s. 66-72.

¹⁸ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (komentarz), Poznań 1965, s. 418 n.

mianowicie, że szatan nie żyje w samotności. Stoi bowiem na czele całej rzeszy demonów i złych duchów, którzy służąc jemu jako „aniołowie diabła” (Mt 5,41), usiłują zniszczyć ład Bożego stworzenia i jego ostatecznego przeznaczenia. We wszystkim są jemu poddani. Demony powołane ostatecznie do istnienia przez Boga w akcie stworzenia (Kol 1,16) po swoim upadku stanowią istotną i nieodzowną część kosmosu. Podobne fragmenty znajdujemy również w Ewangeliach (Łk 18-20; Mk 5, 9).

Podobnie jak ST tak i NT używa ścisłej terminologii dla wyrażenia istoty i działania szatana. Dlatego nazywa go: „oskarżycielem” (Ap 12,10), „kusicielem” (Mt 4,3; 1 Tes 3,5). Przybiera również postać „anioła światłości” (2 Kor 11,14). Przedstawiony jest jako smok i żmija (Ap 12), które według Apokalipsy św. Jana występują przeciw Chrystusowi i Jego Matce, a tym samym przeciw całemu ludowi Bożemu¹⁹.

W upadku i grzechu szatana zawarta jest już jego woła odnośnie całego stworzenia Bożego, a mianowicie by odwrócić człowieka od współpracy w zbawczym planie Boga. Sam Chrystus jako jedyny zwycięzca piekła i szatana (J 12,31; Łk 10,18) oraz „niszczyciel dzieł diabła” (1 J 3,8) stanowi szczególnie obiekt jego ataków. Dlatego też w czasach poprzedzających paruzję ostatnim aktem szatana przeciw Zbawicielowi będzie szczególna działalność mocy zła na świat (Ap 13,12; 2 Tes 2,9). Jego działalność bowiem zmierza w ostateczności ku temu, aby dzieło stworzenia jako „królestwo Boże” przekształcić w królestwo zła, dlatego „jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5,8), mając do pomocy całe zastępy upadłych aniołów, którym na imię „Legion” (Mk 5,9). Pomimo iż NT w sposób jednoznaczny przyznaje wielką moc szatanowi, to jednak w rzeczywistości nigdy nie przewyższy on wielkości Boga i siły Jego zbawczego dzieła. Stąd też m.in. św. Paweł zwraca się do mieszkańców gminy chrześcijańskiej w Koryncie: „Ja zaś, nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakbym był wśród was sprawcę owego przestępstwa. Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa” (1 Kor 5,3-5).

Analizując jednak dalej pisma Pawłowe zauważamy, że doświadczenie działalności szatana przez człowieka może stać się również środkiem prowadzącym w ostateczności do jego zbawienia. I tak np. zachęca Tymoteusza aby toczył walkę „mając wiarę i dobre sumienie. Niektórzy

¹⁹ Por. M. C z a j k o w s k i, *Ostatnie proroctwo*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, praca zbiorowa, Warszawa 1992, s. 199-204.

odrzucający je ulegli rozbiciu w wierze: do nich należy Hymenajos i Aleksander, których przekazałem szatanowi ażeby odczyli się bluźnić” (1 Tm 1, 19 n). Cierpienia będące skutkiem działalności szatana, których człowiek doświadcza, mogą również przyczynić się do jego ostatecznego nawrócenia. Dlatego też działalność szatana może nawet służyć zbawczemu dziełu Boga, jeżeli tylko człowiek w sposób aktywny i dobrowolny z Nim współpracuje, realizując wartości prowadzące do tajemnic jego ostatecznego powołania. Możliwość zaś władzy szatana nad światem uzależniona jest od wolnej woli samego człowieka²⁰.

Zbawienie jako dzieło wyzwolenia człowieka z grzechu i szatana, a tym samym odkupienia go dla życia wiecznego, stanowi niewątpliwie centrum chrześcijańskiej nauki soteriologicznej. Dlatego też jako systematyczna refleksja o odkupieniu i zbawieniu człowieka dokonany przez Jezusa Chrystusa za podstawę swej treści przyjmuje fakt historiozbawczego posłannictwa Boga–Człowieka, którego szczytem stała się zbawcza męka i śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Dopełni ono się w sposób ostateczny w czasie Jego paruzji²¹.

Analiza teologiczna powyższego zagadnienia dowiodła, że objawienie Boże zawarte w Starym Testamencie w perspektywie soteriologicznej należy rozważyć przede wszystkim w oparciu o historię Izraela jako zapowiedź spełnienia się ostatecznej, zbawczej ingerencji Boga w historię świata i człowieka. Nowy Testament to ostateczna realizacja zbawczej obietnicy Boga przez Odkupiciela, Jezusa Chrystusa. Czasy natomiast popaschalne to dalsze urzeczywistnianie się Jego dzieła zbawczego, domagające się aktywnego udziału ze strony samego człowieka odkupionego. Prawdy te są niewątpliwie w centrum odwiecznych dziejów świata i człowieka, ponieważ stanowią o sensie naszego ostatecznego powołania. Jednak dogłębna refleksja nad dziejami zbawczymi domaga się uwzględnienia ich aspektów demonologicznych. Stanowią one bowiem dowód nieustannego zmagania się człowieka, a nawet i Boga, z demonem zła – szatanem. Co prawda, zbawcze misterium paschalne Odkupiciela jest dowodem zwycięstwa Boga nad śmiercią, grzechem i szatanem. Jednak aspekt prakseologiczny soteriologii chrześci-

²⁰ Por. H. G r o s s, *Der Engel im Alten Testament*, „Archiv für Liturgiewissenschaft”, Bd. VI/1, Würzburg 1959, s. 28 n.

²¹ Por. J. R a t z i n g e r, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994, s. 13-41; K. H. O h l i k, *Fundamentalchristologie*, München 1986, s. 616-659; A. N o s s o l, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 157-212; Cz. B a r t n i k, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 71-254; K. J. K u s c h e l, *Geboren vor aller Zeit*, München – Zürich 1990, s. 641 nn; F. M e e s s e n, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien, s. 90 nn.

jańskiej wykazuje, że szatan nie został w sposób całkowity pozbawiony wpływu na losy świata i człowieka. W świecie nam współczesnym szatan niejednokrotnie lubi ukazywać się człowiekowi w świetle swej złudnej niezależności, siły i autonomii. To częstokroć powoduje zamknięcie się człowieka na świat wartości duchowych i nadprzyrodzonych. W zamian za to człowiek szuka rozwiązania swych problemów i potrzeb życiowych w modnych i częstokroć zwodniczych ideologiach, nastawionych na konsumpcję i laksyzm życiowy. Taka postawa człowieka stwarza niewątpliwe szczególne pole do działania mocy „Złego”. Jednak nasza czujność, która objawia się w dynamicznej odpowiedzi na zbawcze tajemnice Boga, i wypływa z rzetelnej refleksji teologiczno-antropologicznej, uwzględniającej elementy demonologiczne soteriologii chrześcijańskiej, tak samo jak i autentyczna postawa człowieka jako „nowego stworzenia” stanowić będą o mocy oddziaływania dzieła zbawczego we współczesnym świecie.

KS. MAREK KORGUL

SYMPOZJUM KATECHETYCZNE W CZĘSTOCHOWIE W DNIACH 13-14 LUTEGO 1996 R.

Powrót katechezy do szkół postawił katechetów wobec nowej sytuacji, a zarazem wobec szeregu zupełnie nowych problemów. Stale powraca też pytanie o tożsamość katechezy, która w środowisku parafialnym spełniała swoją rolę. Jak powinna kształtować się katecheza na terenie szkoły? Jakie ma spełniać w tym środowisku zadania?

Po ostatecznym usunięciu katechezy ze szkół w 1961 roku Kościół wypracował model katechezy parafialnej – spełniającej jedną z funkcji duszpasterskich. Wzbudziło to podziw u katechetów za granicą. Wraz ze zmianą środowiska katechezy z parafialnego na szkolny pojawia się pytanie: czy można przenieść ten dotychczasowy model katechezy na teren szkoły? Wiadomo z praktyki, że wielu katechetów kopiuje w szkole model katechezy parafialnej. A zatem pytanie o tożsamość katechezy, jej funkcje pozostaje nadal aktualne. Czym w ogóle jest katecheza? Jak ją dziś Kościół rozumie? Na czym polegać ma jej specyfika w szkole?

Odpowiedzi na te pytania znajdują się w posoborowych dokumentach katechetycznych Kościoła, a także w nauczaniu Jana Pawła II. Mówi się w nich o katechezie jako posłudze Słowa, o katechezie, która jest pogłębnym przekazem orędzia zbawienia. Zawsze zawiera się w niej element biblijny (przekaz Orędzia), teologiczny (pogłębnym przekaz) i egzystencjalny (przekaz skierowany jest do człowieka i uwzględnia jego sytuację). W Dyrektorium katechetycznym czytamy, że wypełnia ona równocześnie zadanie wtajemniczenia, kształcenia i wychowania (DCG 31).

Uczestnicy Sympozjum Sekcji wykładowców katechetyki i pedagogiki wyższych seminariów diecezjalnych i zakonnych w Polsce, które odbyło się w Częstochowie w Domu Rekolekcyjnym Księży Jezuitów w dniach 13-14 lutego br., zastanawiali się nad tym, jak realizować w szkole katechetyczny wymiar posługi Słowa. W tematykę Sympozjum wprowadził ks. prof. dr hab. Roman Murawski SDB. Zauważył on przy tym, że tak licznej grupy uczestników nie notowano już od bardzo wielu lat. Rangę Sympozjum podniósł też fakt uczestnictwa w nim księży biskupów – katechetyków: bpa E. Materskiego i bpa A. Długosza.

Ks. dr A. Offmański w wykładzie pt. *Katecheza jako ewangelizacja (ewangelizacyjna funkcja katechezy)* powrócił do pojęcia ewangelizacji. Stwierdził, że nie ma zgodności, co do jej rozumienia, chociaż adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* bardzo szeroko ją analizuje. Próbował odpowiedzieć na pytanie: na czym polega

katecheza ewangelizacyjna? W tym kontekście poruszył problem treści katechezy ewangelizacyjnej i mówił, że należy na nowo odczytać przesłanie, które zostawił nam Chrystus, co jednak nie może oczywiście oznaczać zmiany depozytu wiary. Ośrodkiem katechezy ewangelizacyjnej jest osoba Jezusa Chrystusa, a jej celem ukształtowanie wspólnoty dojrzałej, która charakteryzuje się głęboką wiarą, wielkoduszną dyspozycją Kościołowi w posłudze ewangelizacyjnej oraz gorliwością w ożywianiu Ewangelią wszystkich dziedzin życia. Wymienił następujące drogi ewangelizacji przez katechezę: najpierw jest to świadectwo chrześcijańskiego życia – jako wyraz autentycznego przeżycia spotkania z Chrystusem; następnie głoszenie Ewangelii (tu pojawił się problem odnowy języka przekazu, otwarcia się na drugiego człowieka, co z kolei jest warunkiem dialogu); wspólnoty kościelne; środki społecznej komunikacji – jako szansa dotarcia z Ewangelią (ale i zagrożenie, gdy się z nich niewłaściwie korzysta); i wreszcie religijność ludowa – chodzi o to, by nie lekceważyć tradycyjnych form pobożności. Zwrócił też uwagę na istotną sprawę, że metody ewangelizacji będą nieskuteczne, jeśli nie odnowią się sami głosiciele. Katecheci są zatem ewangelizatorami i muszą zdawać sobie sprawę z tego, że młodzi ciągle konfrontują głoszoną prawdę z życiem głosicieli i zwracają uwagę na ich zaangażowanie się w głoszone prawdy.

Ks. dr J. Bagrowicz w swoim wystąpieniu poruszył problem: *Katecheza jako wychowanie (wychowawcza funkcja katechezy)*. Prelegent wyszedł od wychowawczej roli środowiska szkolnego. Zwracając uwagę na niewątpliwe osiągnięcia szkoły stwierdził, że nastąpiło w niej sztuczne oddzielenie nauczania i wychowania. Szkoła przestała być wspólnotą nauczycieli – mistrzów i uczniów. Nauczyciele kontaktują się w tej instytucji nie z indywidualnym uczniem, ale ze zbiorowością. Coraz mniej znani są nauczycielom zarówno wychowankowie, jak i ich najbliższe środowisko. Katecheza nie jest zwykłą lekcją, choć jest umieszczona w strukturze szkoły. Jest przede wszystkim głoszeniem Chrystusa. W myśl *Katechizmu Kościoła Katolickiego* jest wychowaniem do wiary dojrzałej – także w szkole. Wychowanie to ma charakter teo-, chrysto- i eklezjocentryczny. Katecheta powinien zwrócić uwagę na problemy, jakimi żyje grupa, także na zjawiska patologiczne. Praca wychowawcza katechety powinna być przedłużona poza próg klasy. Powinien on korelować plan pracy wychowawczej z innymi wychowawcami.

Na dydaktyczną funkcję katechezy zwrócił uwagę ks. doc. dr hab. S. Kulpa-czyński w przedłożeniu pt. *Katecheza jako nauczanie*. Przypomniał na wstępie podstawowe pojęcia związane z wypełnianiem nauczycielskiej misji Kościoła: nauczanie, katechizacja, ewangelizacja, nauka religii, lekcja religii, katecheza parafialna). Katecheza jest eklezjalnym przepowiadaniem w szkole. Kościół jako katecheta i katechizowany naucza w celu rozwoju wiary i realizuje zadanie jednostkowej i wspólnotowej dojrzałości chrześcijańskiej przez słowo złączone ze świadectwem życia. Prelegent wskazał na źródła katechezy, którymi pozostają Pismo św., Tradycja, liturgia i życie chrześcijańskie. Są to zasadnicze elementy treści katechezy. Poruszył też problem sposobów nauczania. Stwierdził, że w katechezie należy stosować metody aktywizujące, różnorodne, dialogicznie współtworzone, używać języka komunikatywnego, misteryjnego, a o efektywności katechezy de-

cyduje osobowość katechety. Spośród siedmiu ogniw procesu dydaktycznego za szczególnie ważne prelegent uznał wzbudzenie dobrej motywacji, przekazywanie prawideł i systematyzowanie wiedzy oraz jej utrwalanie, a także ocenianie, które należy do jednego z trudniejszych elementów katechezy w szkole. Obiektywna i sprawiedliwa ocena jest w tym wypadku niemożliwa, a niesprawiedliwa zniechęca katechizowanych. Choć ocenianie efektów nauczania bywa najtrudniejsze, to jest niezbędne, aby zaistniał postęp w nauczaniu. Istotnym celem katechezy jest ułatwiać katechizowanym osobowe spotkanie z Bogiem, uczyć refleksji nad Słowem Bożym i nad życiem w świetle Objawienia oraz dbania o własny rozwój duchowy, tworzyć z klasy uczniowskiej wspólnotę.

Ks. doc. dr hab. J. Szpet wygłosił wykład pt. *Katecheza jako wtajemniczenie (inicjacyjna funkcja katechezy)*. Zwrócił w nim uwagę na dialogiczny charakter wtajemniczenia: głoszenie Dobrej Nowiny jest jednocześnie wezwaniem do nawrócenia, zaś odpowiedź człowieka na to wezwanie wyraża się w wierze, nawróceniu oraz w wejściu we wspólnotę Kościoła. Potwierdził tezę, że katecheza jest zarówno nauczaniem: wprowadza w porządek nauki, wiedzy; wychowaniem: wprowadza w porządek działania ludzkiego; jak i wtajemniczeniem: zmierza do osobistego zaangażowania się człowieka do pogłębienia związku z Chrystusem. Wymienił podstawowe czynniki warunkujące realizację funkcji wtajemniczenia: uczestnicy katechezy (podkreślił wpływ rodziny), osoba katechety (sprawa odpowiednich predyspozycji), intelektualizm (mimo dobrej znajomości tekstów liturgicznych słabiej jest znana treść znaków i symboli), typy spotkań lekcyjnych oraz dramaturgia drogi wtajemniczenia (doświadczenie, zagrożenie i przezwyciężenie). Podstawowe elementy wtajemniczenia obejmują: etap wstępny (na tym etapie chodzi o uznanie wartości za własne – internalizacja, ich hierarchizację i systematyzację; wprowadzanie wartości przez przyzwyczajanie i naśladownictwo), osobowość katechety (jego żywa i prawdziwa wiara, a także świadectwo modlitwy i życia sakramentalnego, harmonia między życiem sakramentalnym, modlitwą i życiem codziennym katechety), świadectwo wspólnoty (prowadzące do integracji ze wspólnotą Kościoła), inicjacja modlitewno-sakramentalna (rozbudzenie życia duchowego, wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego, kształtowanie świadomości spotkania z Chrystusem), ewangelizacja prowadząca do odkrywania głębi misterium Boga.

Istotnym elementem Sympozjum były spotkania i praca w grupach. Tematyka spotkań grupowych była wyznaczona przez tematykę omówionych wyżej referatów – każda grupa podejmowała pogłębioną refleksję odnośnie do poszczególnych funkcji katechezy: ewangelizacyjnej, dydaktycznej, wychowawczej i inicjacyjnej. Praca w grupach była uporządkowana według przygotowanych wcześniej przez organizatorów zagadnień w postaci pytań:

– Na czym polega dana funkcja w katechezie? W jakich działaniach się wyraża? Jakie przygotowanie powinien posiadać katecheta, aby właściwie wypełniać daną funkcję?

– W jakim zakresie i w jaki sposób dana funkcja jest możliwa do urzeczywistnienia w warunkach szkolnych?

– Czy potrzebna jest jakaś forma katechezy parafialnej jako dopełnienie nauczania szkolnego, zwłaszcza w zakresie funkcji inicjacyjnej?

Relacje z pracy w poszczególnych grupach zapoznały wszystkich uczestników sympozjum z przebiegiem dyskusji i ubogaciły bardziej pogłębionymi treściami odnośnie do danej funkcji katechezy.

Zgodne z tradycją tego rodzaju spotkań katechetyków było wystąpienie mgr G. Płoszajskiej z MEN, która zorientowała obecnych z aktualnymi problemami dotyczącymi katechezy w szkole, a dostrzeganymi ze strony urzędu państwowego.

KS. TADEUSZ REROŃ

KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM 30 LAT KONSTYTUCJI „GAUDIUM ET SPES”

Sobór Watykański II nazaczył w doniosły sposób dziejową drogę Kościoła katolickiego w drugiej połowie XX w. Droga ta prowadzi niezmiennie od Chrystusa do człowieka. Kościół kierowany przez Ducha Bożego wciąż odkrywa tę drogę jako własne zadanie, jako misję zbawczą w świecie współczesnym. W tej perspektywie dzieło Vaticanum II jawi się jako życiodajne doświadczenie wiary oraz bezcenne dziedzictwo nauki Kościoła. Dlatego Sobór jest wciąż aktualny, żywy i inspirujący. Na gruncie tego bogatego doświadczenia – które historycznie jest już zamknięte (11 X 1962 – 8 XII 1965), ale duchowo wciąż trwa – trzeba spojrzeć na cały posoborowy okres życia Kościoła. Szczególną okazją do pogłębionej refleksji, nad tym wydarzeniem i nad całym złożonym postconcilium były uroczyste obchody dwudziestej rocznicy zamknięcia obrad Soboru Watykańskiego II. Punktem kulminacyjnym tych uroczystości i zarazem nowym impulsem do dalszych dociekań nad soborowym dziedzictwem był Nadzwyczajny Synod Biskupów, który obradował w Rzymie w dniach 20 XI – 8 XII 1985 roku.

Dziś upłynęło już 30 lat od czasu zamknięcia Soboru. Jednym z najdonioślejszych jego dokumentów była Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (uchwalona 7 XII 1965). Toteż z tej okazji w dniach 28-30 grudnia 1995 roku odbyły się w Wiedniu Austriackie Dni Duszpasterskie (*Österreichischen Pastoraltagung*). Zostali zaproszeni na nie księża, diakoni, katecheci, przedstawiciele innych kościołów chrześcijańskich i wszyscy zainteresowani przemianami dokonującymi się aktualnie w Kościele. Dni Duszpasterskie nosiły tytuł: „Kościół w świecie współczesnym. Krytyczny stosunek”. Zorganizowane zostały one przez Austriacki Instytut Pastoralny. Sympozjum rozpoczęło się uroczystym nabożeństwem Słowa Bożego, któremu przewodniczył abp Georg Eder z Salzburga.

W sali obrad w imieniu organizatorów przywitał przybyłych gości oraz wprowadził ich w temat tegorocznych Dni ks. Alois Schwarz z Wiednia. Podkreślił on, że

trzydzieści lat to stosunkowo niewielki okres w historii Kościoła powszechnego, ale w życiu ludzkim to już okres znaczny, w którym można wiele osiągnąć i wiele zaprzepaścić. Dla katolików orędzie soborowe było wezwaniem do ubogacenia wiary. Na aktualność tego wezwania zwracał uwagę w swoich homiliach przygotowujących rocznicę Jan Paweł II. Chodzi o to, aby chrześcijanie umieli odpowiedzieć sobie na najbardziej podstawowe pytania: na ile nauka ostatniego Soboru, zawarta zwłaszcza w *Gaudium et spes*, rzeczywiście przeniknęła do myślenia i działania współczesnego człowieka, na ile wciąż inspiruje go w nauczaniu i postępowaniu, czy i jak kształtuje jego postawy chrześcijańskie oraz życie różnych wspólnot kościelnych? W tym zawiera się nie tylko wezwanie do poważnej i krytycznej refleksji, ale również do wyťažonej pracy.

Pierwszy wykład wygłosił prof. Karl Gabriel, wykładowca na uniwersytecie w Osnabrück. Prelegent mówił na temat: *Społeczne przemiany jako znaki czasu*. Ukazał on zaistniałe przemiany w dzisiejszym świecie: kompleksowość, pluralizm, globalizacja, profesjonalizm, odcięcie się od tradycji, indywidualizacja. Te znaki czasu, które wpływają na określenie stosunków między Kościołem a współczesnym mu światem, są dla niego wyzwaniem. Kościół ma obowiązek odczytać je i wydobyc z nich treści potrzebne do dania światu odpowiedzi na nurtujące go pytania. Przemiany, których doświadcza człowiek dzisiejszy, mają skutki dla Kościoła i dla teologii. Kto mówi „znaki czasu”, wyznaje, że jest coś, czego się można dowiedzieć od samego czasu. Jest to uznanie historyczności świata, a także samego Kościoła w tej mierze, w jakiej – różny od świata – jest z nim jednak związany.

Drugim prelegentem był wykładowca na uniwersytecie w Lucernie prof. Dietrich Wiederkehr, który przedstawił temat: *Drzwi Kościoła otwarte dla świata – drzwi świata otwarte dla Kościoła. 30 lat „Gaudium et spes”*. W tym przedłożeniu został podkreślony fakt, że Kościół – chcąc pełnić swoją misję – musi przyczynić się do poprawy wytworzonego w ostatnich stuleciach klimatu w swoich stosunkach ze światem. Wspomnienia przeszłości nagromadziły w świecie niemały ładunek nieufności, przyczyniały się aż do tego, iż Kościół znalazł się wobec współczesnego świata w pogłębiającej się izolacji, która uniemożliwiała mu rzeczywistość w nim obecność. Jak dawniej żądano od świata, by służył Kościołowi, tak teraz utwierdza się świadomość, że to on powinien służyć światu, służyć całej ludzkości i każdemu pojedynczemu człowiekowi. Tylko wtedy, gdy Kościół żyje w dzisiejszym świecie i dzisiejszy świat żyje w Kościele, Kościół może pozostać Kościołem, lepiej powiedziawszy, Kościół może stać się Kościołem.

W drugim dniu jako pierwszy, z referatem pt. *Kościół – lekarstwem dla dzisiejszego świata?*, wystąpił prof. Siegfried Müller z Frankfurtu. Zdaniem prelegenta Kościół w Europie Środkowej znajduje się w ogromnym kryzysie wiarygodności. Toteż należy na nowo odkryć interpretację wiary, dzięki czemu Kościół może stać się skutecznym lekarstwem dla świata. Wiara nie jest rzeczywistością istniejącą poza życiem doczesnym. Dla chrześcijanina w pewnym sensie wszystko jest „sakralne”, całe bowiem jego życie jest dla Boga. Osoby i rzeczy mogą być zatem wciągnięte w realizację nadprzyrodzonego celu i głęboko przeniknięte cnotami chrześcijańskimi bez zmiany charakteru ich natury. Zadaniem chrześcijan,

żyjących i pracujących w sferze tego, co „świeckie”, nie jest dokonywanie jego sakralizacji, ale uświęcanie tej sfery rzeczywistości i zbawienia jej przy zachowaniu jej „charakteru świeckiego”.

Kolejnym referentem był prof. Helmut Schüller (Wiedeń). Podjął on tematykę: *Kościelna odwaga w stosunku do świata: konsekwencje i wyzwania*. Kościelna odwaga w stosunku do świata jest odwagą przekazywania orędzia ewangelicznego współczesnym ludziom. Wyraża się ona w słowach wypowiedzianych przez Chrystusa: „Nie lękajcie się!”. Te słowa odnoszą się do człowieka, któremu ziemia została powierzona we władanie. Kościelna odwaga okazuje się też w obronie godności każdego człowieka, tego jeszcze nienarodzonego, jak i potrzebującego opieki, człowieka innej narodowości, człowieka kalekiego, biednego. Ta odwaga to dawanie chrześcijańskiego świadectwa w dzisiejszym świecie i nowe myślenie obejmujące cały świat.

Tego samego dnia uczestnicy mogli wysłuchać jeszcze wykładu prof. Ferdinanda Reisingera (Linz) pt. *Zaangażowana nienatarczywość. O stylu Kościoła po „Gaudium et spes”*. Tym stylem współczesnego Kościoła jest: służyć w miłości, duch umywania nóg, wizja partnerstwa, inkulturacja, dialog, wspólne zjednoczenie z Chrystusem.

Czwartą konferencję wygłosiła Eva Petrik (Wiedeń). Poruszyła ona problem: *Kościelna odwaga w stosunku do świata – wkład katolickich organizacji*. Prelegentka podkreśliła, że Kościół posoborowy to dom z otwartymi drzwiami i oknami umożliwiającymi przejście. Jest to Kościół, który łączy się z całym rodzajem ludzkim. Jego misją jest przenikanie porządku rzeczy doczesnych duchem Ewangelii. Znacząca rola na polu apostołatu przypada świeckim. Najbardziej skutecznym okazuje się apostołat zorganizowany. Organizacja może wspierać pojedynczego człowieka, motywować, dawać wsparcie, kształtować i umacniać poglądy, być środkiem zaradczym, przez dobre przygotowanie uzdalniać do działania i towarzyszyć duchowo.

Ostatnim punktem tego dnia była dyskusja panelowa na temat Kościoła w Austrii z punktu widzenia polityków. W rozmowie wzięli udział: Wolfgang Schüssel i Heinz Fischer. Moderatorką interesującej dyskusji panelowej była Eva Petrik.

Trzeci dzień obrad rozpoczęła uroczysta liturgia Eucharystyczna, której przewodniczył kard. Franz König. Tuż po niej ostatni już wykład w ramach Austriackich Dni Duszpasterskich wygłosił bp Johann Weber (Graz), mówiąc na temat: *Dialog – służba prawdzie, służba nadziei*. Prelegent wyjaśnił na wstępie, że dialog jest czymś więcej niż tylko jakąś metodą, dialog jest pewną postawą. On jest drogą, którą wzajemnie trzeba przejść. Dialog oznacza wzajemną „ważną rozmowę”. Wtedy można jedynie dokonać wzajemnej wymiany opinii. Dialog nie jest jednak „magiczną wymianą”, która natychmiast rozwiąże wszystkie trudne sytuacje. W dalszej części zostały omówione poszczególne pola dialogu: dialog w Kościele, który oznacza jedność w wielości i wielość w jedności; dialog życiowy, który choć jest czasem trudny, to jednak oznacza radość z istnienia drugiego; dialog z „przeciwnikiem”, który osiąga się przez otwartą rozmowę bez lęku przyjęcia innego myślenia; dialog ze złem istniejącym w świecie (zniszczenie środowiska, wyzysk,

nienawiść do cudzoziemców, pogarda kobiet, itd); dialog z niewierzącymi, dialog z biednymi.

Podczas ADD przeprowadzono łącznie 14 konwersatoriów, na których prowadzono żywe dyskusje. Toczyły się one wokół problematyki zawartej w temacie obrad, a nie poruszanej na wykładach. Ukazany w nich został Kościół jako rzecznik solidarności, mówiono o małżeństwie i rodzinie, zastanawiano się nad nabrzmiałym problemem azylantów i uchodźców. W dyskusjach w małych grupach nie zabrakło też tematyki poświęconej roli kobiety w Kościele i na arenie międzynarodowej (Światowa Konferencja Kobiet). Dotykano również problemu, jakim jest zaangażowanie świeckich katolików w politykę oraz wkład Kościoła w budowanie pokoju. Uczestnicy sympozjum mogli zapoznać się ponadto z tak ważnymi zagadnieniami współczesnego świata, jak: spojrzenie Kościoła na postęp techniczny i pracę ludzką; wykorzystanie czasu wolnego; osiągnięcia nauki, literatury i sztuki; moralne zasady działalności gospodarczej; wiara jako źródło rozwoju kultury; zadania środków społecznego komunikowania.

Jak wynika z przedłożonych tematów poruszanych na omawianym sympozjum, to spotkanie naukowe było ważnym wydarzeniem w ramach jubileuszu konstytucji *Gaudium et spes*. Bogactwo przedstawionej problematyki wskazuje jednocześnie na głębię samego dokumentu soborowego. Może też z tego wynikać postulat, aby i w naszych środowiskach naukowych często powracać do treści konstytucji *Gaudium et spes*.

KS. JERZY WITCZAK

NAUKI PRZYRODNICZE A TEOLOGIA

W ostatnich stuleciach relacje pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią były nacechowane głównie wzajemną nieufnością, czy wręcz wrogością. Współcześnie jednak wśród uczonych obserwuje się wzrastające dążenie do zrozumienia tego, co wykracza poza naturalny porządek przyrody, natomiast, z drugiej strony, teologowie zdają się szukać pełniejszej, tj. również przyrodniczej, wiedzy o świecie stworzonym przez Boga. I tak coraz częściej dochodzi do dialogu pomiędzy przyrodnikami a przedstawicielami nauk teologicznych.

Jedną z inicjatyw służących wzajemnemu zbliżeniu jest istniejące od 1986 roku Europejskie Stowarzyszenie Badań nad Nauką i Teologią (ESSSAT – *European Society for the Study of Science and Theology*), kierowane do tej pory przez niemieckiego teologa katolickiego, prof. Karla Schmitz-Moormanna. Skupia ono pracowników naukowych z różnych dziedzin, zainteresowanych prowadzeniem interdyscyplinarnych studiów nad problemami pojawiającymi się na pograniczu przyrodoznawstwa i religijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej (jak stwierdza statut ESSSAT). Co dwa lata Stowarzyszenie organizuje konferencje, stwarzające szerokie

możliwości dialogu pomiędzy nauką (w znaczeniu ang. *science*, tj. przyrodoznawstwem) a teologią.

W dniach 26-30 marca 1996 r. odbyła się w Krakowie już szósta z kolei Europejska Konferencja „Nauka a teologia”. Na tegoroczne obrady wybrano temat ogólny: „Wzajemne oddziaływanie światopoglądu naukowego i teologicznego”. Współorganizatorem Konferencji był Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, działający pod kierunkiem ks. prof. Michała Hellera. Uczestniczyło prawie 200 osób z całego świata. Obrady toczyły się w języku angielskim. Pomieszczeń użyły: PAT i WSD Archidiecezji Krakowskiej, natomiast uroczysta inauguracja z udziałem ks. kard. F. Macharskiego miała miejsce w sali Filharmonii Krakowskiej.

W czasie Konferencji wygłoszono 5 wykładów plenarnych, sponsorowanych przez Fundację Templetona (tzw. *Templeton Lectures*), założoną w 1987 roku przez amerykańskiego milionera Johna M. Templetona w celu promowania związków między naukami przyrodniczymi a religią. Pierwszym mówcą był prof. Ernan McMullin z wydziału filozoficznego Uniwersytetu Notre Dame w Indiana, USA. W wykładzie, zatytułowanym *Ewolucyjna przygodność a celowość kosmosu*, analizował on trudności związane z postrzeganiem świata jako dzieła Boga-Stwórcy w obliczu współczesnych interpretacji teorii ewolucji. Zasadniczo bowiem można wyróżnić dwojakie podejście do ewolucji: tradycyjne, traktujące ją jako swego rodzaju deterministyczne prawo przyrody, oraz nowe, podkreślające rolę przypadku i nieprzewidywalność tego procesu. Zwolennicy drugiego stanowiska (m.in. J. Monod, G. G. Simpson, S. Gould) utrzymują, że nie da się go uzgodnić z ideą Bożego planu stworzenia, który w związku z tym trzeba by odrzucić, traktując człowieka jedynie jako wynik „ślepego trafu” na ewolucyjnej loterii. Autor podkreślił następnie niewystarczalność dotychczasowych prób filozofii chrześcijańskiej wyjaśnienia powstałych trudności i wskazał na rozwiązanie, którym jest powrót do klasycznej koncepcji Boga jako transcendentnego względem czasu.

Drugi wykład wygłosił zasłużony dla filozofii przyrody prof. Jean Ladriere z Uniwersytetu Katolickiego w Louvain-la-Neuve. Mówił on na temat: *Rola filozofii w dialogu pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią*. Filozofia, jego zdaniem, może dostarczyć im obu wspólnego języka, w którym stawiać można następnie kwestie do dyskusji. Dialog ten winien odbywać się na dwóch płaszczyznach: epistemologicznej i przedmiotowej, prowadząc nie tylko do lepszego wzajemnego zrozumienia metod i problematyki, lecz również do pogłębionego samorozumienia każdej ze stron. Prof. Ladriere zakcentował na koniec, że w rozumieniu św. Tomasza teologia jest również nauką, trzeba zatem dostrzegać to, co ma ona wspólnego z naukami szczegółowymi (racjonalność, samokrytycyzm), ale też i to, co jest jej swoistością (porządek zbawienia).

Kolejny wykład, zatytułowany: *Dyskusja między naukami przyrodniczymi a teologią – od dialogu do integracji*, zaprezentował dr Michael Parsons z Derby (Wielka Brytania), fizyk teoretyk i anglikański duchowny. Zaproponował on, ryzykowną z metodologicznego punktu widzenia, integrację obu dziedzin, opartą na założeniu, że zarówno nauki przyrodnicze, jak i teologia winny być traktowane jako zaangażowane

w poznanie tego samego realnego świata. Przykładowe kwestie, w których prelegent widział szansę i potrzebę integracji, to m.in. pojęcie czasu, problem śmierci czy eschatologia.

Czwartym mówcą był francuski informatyk prof. Xavier Sallantin. Postawił on pytanie: *Czy nowe prądy w fizyce rzucają nowe światło na pojęcie stworzenia?* W nowym podejściu do fizyki centralne miejsce zajmuje zaczerpnięta z mechaniki kwantowej idea wzajemnego oddziaływania pomiędzy fizykiem a obserwowaną rzeczywistością. Wynikającą stąd nieokreśloność oraz nieprzewidywalność zdarzeń wydaje się z kolei przewyższać idea Wielkiego Atraktora (pojęcie z teorii chaosu deterministycznego), który może tłumaczyć zmierzanie Wszechświata w określonym kierunku. Pełen metafor i analogii wykład zakończyło odwołanie się Profesora do wizji P. Teilharda de Chardin.

Ostatni Wykład Templetona wygłosił bp Józef Życiński. Przedstawił on temat: *Prawa przyrody a immanencja Boga w ewoluującym świecie*. Zdaniem Ks. Biskupa Bóg nie oddziałuje zwykle bezpośrednio na przyrodę, lecz poprzez nadane jej prawa. To stanowi o Jego realnej obecności w przyrodzie. Dlatego nie należy doszukiwać się Boga w lukach naszej wiedzy, lecz widzieć Go raczej we wszystkich naturalnych procesach, których ład, harmonia, ukierunkowanie i matematyczność są niezrozumiałe dla filozofa, dopóki nie przyjmie on ich teistycznego wyjaśnienia.

Drugim nurtem Konferencji były odbywające się intensywnie spotkania w 11 grupach roboczych, na których prezentowano liczne referaty i poddawano je dyskusji. Skład poszczególnych konwersatoriów pozostawał w zasadzie stały, co pozwalało uczestnikom na pogłębienie interesującej ich problematyki. Obejmowały one następujące zagadnienia: wzajemne relacje między nauką a teologią w perspektywie historycznej; kwestie metodologiczne w ich wzajemnych odniesieniach; rola filozofii w dialogu nauki i teologii; wpływ nauk przyrodniczych na współczesne systemy teologiczne; teologia przyrody; obrazy świata współczesnej nauki i ich implikacje; Biblia, teologiczne obrazy świata i ich znaczenie; nauka i religia w życiu społecznym; etyka a nauki przyrodnicze; relacje pomiędzy fizyką a teologią; relacje pomiędzy biologią a teologią. Prowadzone dyskusje pokazały, jak wielkie jest zapotrzebowanie na tego typu interdyscyplinarne dociekania, ujawniły jednak również pewne słabości metodologiczne. Należy także zauważyć brak wśród uczestników poważnych przedstawicieli teologii i filozofii klasycznej.

Cieszy mimo wszystko fakt, że tak interesująca Konferencja po raz pierwszy odbyła się w Polsce, budząc szersze zainteresowanie dla problematyki dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią i dając świadectwo, że w świecie nie ma już w zasadzie miejsca konflikt tych dwóch porządków poznania. Na potrzebę upowszechniania takiego stanowiska wskazał w końcowym słowie ks. bp Józef Życiński: „Jeśli nie pokażemy wychowankom na lekcjach religii, jak pogodzić przesłanki przyrodnicze z wizją religijną, wówczas stworzą oni sobie sztuczną opozycję: albo wybiorą nauki przyrodnicze odrzucając Boga, albo przyjmą jakiś typ fundamentalizmu, gdzie dosłownie interpretowane Pismo Święte przeciwstawiane jest naukom przyrodniczym”.

Ks. Ignacy Dec, *Siejba słowa*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1996, ss. 392.

W ostatnim czasie ukazała się kolejna książka ks. prof. Ignacego Deca, rektora Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Tym razem jednak nie jest to kolejne dzieło w serii *Rozpraw Naukowych*. Książka pt. *Siejba słowa* jest mianowicie szczególnym świadectwem służby ks. I. Deca związanej z formacją nowych kapłanów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Nie dziwi więc nas fakt, że została ona dedykowana alumnom i kapłanom – wychowankom Księdza Rektora.

Autor *Siejby słowa* był 13 lat wychowawcą we wrocławskim Seminarium Duchownym (1982-1995). Dwa pierwsze lata pełnił funkcję prefekta, następnie został mianowany wicerektorem, by od 1988 roku stanąć jako rektor na czele wrocławskiej wspólnoty seminaryjnej. Nowa książka ks. I. Deca zawiera homilie i konferencje wygłoszone do alumnów w czasie, kiedy jej autor pełnił funkcje wychowawcze, a zwłaszcza, kiedy pełnił służbę rektorską w MWSD. Wielu z nas było świadkami, jak zamieszczone w tym tomie homilie rodziły się w ciszy seminaryjnej kaplicy. Tym bardziej pozostają one dla nas szczególnym świadectwem rozumienia i przeżywania kapłaństwa przez ich autora.

Omawiana książka zawiera 90 homilii oraz 19 konferencji wygłoszonych w czasie sobotnich spotkań z alumnami. Wszystkie swoje wystąpienia autor podzielił na trzy części. Pierwsza część zawiera 56 homilii wygłoszonych przez Księdza Rektora na wieczornych Mszach św. czwartkowych. Jest bowiem naszym seminaryjnym zwyczajem, iż czwartkowa Eucharystia jest świętowana wieczorem, a przewodniczy jej i wygłasza homilię do całej wspólnoty Rektor. Homilie te mają szczególne znaczenie dla wspólnoty seminaryjnej, gdyż wskazują na jej aktualne problemy i dotyczą najbardziej istotnych spraw dotyczących formacji ku kapłaństwu.

Druga część obejmuje 34 homilie okolicznościowe. Wśród tej grupy przemówień na plan pierwszy wysuwa się 10 homilii wygłoszonych w czasie wigilii obchodzonych w Seminarium Duchownym. Stanowią one między innymi piękny zapis najważniejszych wydarzeń, które przeżywała wspólnota seminaryjna w ciągu danego roku kalendarzowego. Czytając te homilie, możemy powrócić pamięcią do tych wielkich i niezapomnianych chwil przeżywanych we wrocławskim „domu ziarna”. Kolejne dwie grupy w tej części stanowią homilie wygłoszone z okazji różnych świąt i wspomnień liturgicznych oraz homilie wygłoszone w Tygodniu Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijań. Kolejna grupa obejmuje homilie skierowane do poszczególnych roczników. Były one wygłaszane zazwyczaj w jakiejś ważnej chwili dla alumnów danego rocznika, jak np.: rozpoczęcie formacji seminaryjnej przez alumnów pierwszego roku, pieszka pielgrzymka kleryków trzeciego roku na Jasną Górę, czy przygotowywanie się przez alumnów danego rocznika do przyjęcia posługi lub święceń. Homilie te zawierają istotne przesłanie związane z danym wydarzeniem. Te części omawianego tomu zamykają homilie, które zostały wypowiedziane do alumnów innych seminariów.

Trzecią część *Siejby słowa* stanowią konferencje wygłoszone podczas sobotnich spotkań rektora z całą wspólnotą seminaryjną. Poruszają one takie tematy, jak: główne kierunki formacji duchowej w seminarium, przykazania Boże i kościelne w życiu alumna, rady ewangeliczne jako wezwanie skierowane do kapłanów oraz grzechy główne, które stanowią szczególne zagrożenie w kształtowaniu życia duchowego. Konferencje te zawierają ogromne bogactwo treści, do których winni wciąż na nowo powracać zarówno alumni, jak i kapłani, by obficie czerpać z zawartych tam myśli w swojej duchowej formacji.

Omawiany zbiór homilii i konferencji, jak podkreśla we słowie wstępnym sam autor, został ogłoszony drukiem między innymi po to, by „przypominał ich pierwszym Słuchaczom ów trudny i mozolny, ale zarazem – jakże uroczy czas formacji seminaryjnej i aby lektura tych myśli utrwalonych na papierze, pozwoliła im zachować w żywej i milej pamięci ten szczególny Dom i ten niepowtarzalny klimat, przez który prowadził ich Pan do Swego ołtarza”. Wyrażamy wdzięczność ks. rektorowi Ignacemu Decowi za tę ogromnie cenną dla nas publikację, stanowiącą niezwykle świadectwo zatroskania o właściwą formację duchową alumnów i kapłanów, jak też trwającej kilkanaście lat oddanej służby we wrocławskim „domu ziarna”. Odczuwam tym bardziej potrzebę wypowiedzenia tej wdzięczności, gdyż sam należałem do tych *pierwszych Słuchaczy* homilii i konferencji Księdza Rektora, najpierw jako alumn, a następnie po kilkuletniej przerwie jako współpracownik w *towarzystwie młodym, powołanym w ich drodze do kapłaństwa*.

ks. Adam Balabuch

Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” Wrocław – Trzebnica 21-23 września 1993 roku, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, ss. 495.

W dniach 21-23 września 1993 r. odbyło się wielkie Międzynarodowe Sympozjum Naukowe we Wrocławiu i Trzebnicy z okazji 750-lecia śmierci św. Jadwigi, matki Piastów śląskich, patronki Śląska i Królestwa Polskiego, chrześcijańskich małżeństw i rodzin, dzieł miłosierdzia, budujących się świątyń i twórczej współpracy polsko-niemieckiej. Temat Sympozjum brzmiał: „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska”. Ta międzynarodowa impreza naukowa doszła do skutku dzięki współpracy Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, Uniwersytetu Wrocławskiego i Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy. Ks. Henryk kard. Gulbinowicz sprawował honorowy protektorat nad sesją, podczas której wygłoszono 24 referaty. Ponad stu uczestników spotkania reprezentowało liczne środowiska uniwersyteckie oraz niemieckie placówki naukowe.

Owoce pamiętnego spotkania naukowego jest wspaniale wydana nakładem wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego *Księga Jadwiżańska*. Na czele komitetu

redakcyjnego „Księgi” jako przewodniczący stanął ks. prof. dr hab. J. Swastek, prorektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Na treść publikacji składa się 30 rozpraw, artykułów i komunikatów naukowych, dotyczących postaci Patronki Dolnego Śląska, jej duchowości, działalności charytatywnej, którą prowadziła, i jej rodziny. Wśród autorów znaleźli się polscy i niemieccy historycy Kościoła, historycy sztuki sakralnej, teologowie i antropologowie.

Na początku „Księgi”, do której słowo wstępne napisał Arcybiskup Metropolita wrocławski, ukazano epokę, w której żyła i działała córka Bertolda VI ze znakomitego rodu panów na Andechs w Bawarii i żona Henryka Brodatego, księcia Śląska i Krakowa. Kolejne artykuły zamieszczone w prezentowanej *Księdze Jadwiżańskiej* dotyczą postawy religijnej, działalności charytatywnej, środowiska rodzinnego związanego z postacią matki Henryka Pobożnego, który zginął w bitwie pod Legnicą, osłaniając Europę chrześcijańską przed najazdem Mongołów. Kilka oryginalnych opracowań poświęcono analizie źródłoznawczo-historycznej i artystycznej najstarszych żywotów św. Jadwigi, tekstów ksiąg liturgicznych i dokumentów, powstałych głównie w średniowiecznym skrytorium cysterek trzebnickich.

Odrębny blok tematyczny omawianej „Księgi” dotyczy postaci świętej Jadwigi w literaturze zarówno niemieckiej, jak i polskiej. Na uwagę zasługują rozprawy historyków sztuki, uwzględniające śląskie zabytki malarstwa i architektury oraz udział św. Jadwigi i Jej męża Henryka Brodatego w fundacjach artystycznych na ziemi śląskiej. Między innymi dzięki parze książęcej Śląsk pozostał na wieki integralną częścią europejskiej kultury artystycznej, wnosząc do skarbcza własne, indywidualne wartości, określane mianem „śląskiej szkoły artystycznej”.

Bardzo interesujące i odkrywczе wyniki przyniosła antropologiczna analiza szczątków kostnych relikwiarzy św. Jadwigi, która pozwoliła na rekonstrukcję Jej twarzy. Odkrycia te były dziełem antropologów wrocławskich. Osobna grupa artykułów została poświęcona różnym formom i funkcjom kultu Patronki Śląska od XIII stulecia do naszych czasów.

Wszystkie wygłoszone i ogłoszone drukiem referaty – zdaniem prof. E. Potkowskiego z Warszawy – odznaczały się wysokimi walorami naukowo-poznawczymi, stanowiąc przykład konstruktywnej współpracy polsko-niemieckiej w dziedzinie naukowej. Ukazały one fakty potwierdzające obecność św. Jadwigi w dziejach i kulturze Śląska, a Jej kult po zakończeniu II wojny światowej stał się ważnym czynnikiem w procesie integracji ludności polskiej na terenie Dolnego Śląska.

Jak już wspomniano, patronat nad Sympozjum objął ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Metropolita Wrocławski podjął też inicjatywę opublikowania *Księgi Jadwiżańskiej*. Książka otrzymała niedawno nagrodę w dziedzinie literatury naukowej. Serdeczne zatem gratulacje.

ks. Marian Biskup

Ks. Kazimierz Gryżenia SDB, *Arystotelizm i Renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, RWKUL, Lublin 1995, ss. 213.

Źródła zdrowego rozsądku sięgają zamierzchłej starożytności. Tak zamierzchłej, że wydaje się sensownym pytanie, czy warto było przez dwa z połową tysiąclecia podejmować wielki wysiłek intelektualny, by dojść do dzisiejszego etapu „s sofistycznej” filozofii określanej mianem postmodernizmu? Dzisiejszy czas obfituje przecież w relatywizmy wszelkiej maści, w dekonstrukcję gmachu prawdy, czy mało poważne próby rozmontowania wszelkiej racjonalności. Dzieje się tak w imię swobody intelektualnej, która ostatnio zaczęła z ogromną dezynwolturą odrzucać swoje ostatnie ograniczenie – prawdę. Inna sprawa, że w ten sposób skutecznie uniemożliwia się jakiegokolwiek dociekania intelektualne, a tym samym owa swoboda niszczy rację własnego bytowania. Zapewne spotka ją ten sam los, co presokratejskich sofistów.

Tymczasem jednak dużą satysfakcję sprawiać musi praca, która ukazuje – choćby w epizodzie – ten wielki proces dziejowy, zmierzający do ugruntowania prawdy, owe stulecia żmudnej pracy myślicieli, którzy próbowali zgłębiać tajemnicę bytu. Dlatego przyjemność sprawia praca ks. dr. Kazimierza Gryżenia SDB, którą poświęcił mało znanemu portugalskiemu myślicielowi Piotrowi Fonseka SI (1528-1599).

Kazimierz Gryżenia, młody naukowiec z lubelskiej szkoły historyczno-filozoficznej, prezentuje twórczość filozoficzną Fonseki na wyczerpująco zarysowanym tle renesansowej filozofii perypatetyckiej. Arystotelizm tej doby rozwijał się w nurcie scholastycznym i w starym nurcie chrześcijańskim, który to nurt w sposób znakomity prezentuje myśl św. Tomasza z Akwinu. W takim klimacie umysłowym rodzi się oryginalna postać arystotelizmu związana z ośrodkiem w Koimbrze, który w 1555 roku został przejęty przez jezuitów. Proces ten doprowadził do wykrystalizowania się filozoficznej szkoły jezuickiej z jej najwybitniejszym przedstawicielem Franciszkiem Suarezem. Ten strumień dociekań filozoficznych włączy się do głównego nurtu historii idei przez wpływ, jaki wywarł na poglądy ojca nowożytnej filozofii – Kartezjusza. Tak w dużym skrócie i uproszczeniu można wykreślić meandry europejskiego wysiłku intelektualnego, w którym znaczącą, choć zapomnianą rolę odegrał Piotr Fonseka SI.

Twórczość Fonseki, dotychczas nieprecyzyjnie kwalifikowaną, można określić mianem presuarezjanizmu (s. 193). Autor recenzowanej rozprawy postuluje także zmianę charakterystyki poglądów metafizycznych Fonseki, wykazując jego filiacje z poglądami Jana Dunsza Szkota. Ks. Gryżenia uważa, że twórczość filozoficzną Fonseki należy widzieć jako szkotyzm z elementami tomizmu i nominalizmu. W stosunku bowiem do tomizmu jego metafizyka przyjmuje postać mocno zesencjalizowaną. Takie wnioski zawiera Autor w drugiej części swojej pracy, w której przeprowadza bardzo rzetelną, opartą na źródłach (gł. *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis*), analizę Fonseki filozofii bytu. W wyniku tej analizy jawi się portugalski myśliciel jako filozof wprawdzie eklektyczny, to jednak pełnym

głosem wyrażający swoją oryginalność, który w swoich rozważaniach dąży do tego, aby uwzględnić wszystkie dotychczasowe kierunki i nie pominąć żadnego z nich (s. 194). Tę próbę uzgodnienia różnych dotychczasowych prądów filozoficznych podejmuje na bazie Arystotelesa. Wszystko to dokonuje się w bezpiecznej aurze zdrowego rozsądku, który każe w tworzeniu nowego, korzystać ze starego skarbcza ludzkiej myśli.

Taka ogólna refleksja powstaje po lekturze książki ks. Gryżeni i wielu jej podobnych. Zwłaszcza jednak ta praca z powodu swej metodologicznej klarowności sprawia dużą przyjemność intelektualną. Zawiera ona w sobie ważne przesłanie, że powołaniem historyka filozofii jest rekonstrukcja, a nie dekonstrukcja. Odnosi się to zresztą do całości refleksji filozoficznej nad rzeczywistością.

ks. Janusz Czarny

Ks. Roman Darowski SJ, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, ss. 152.

W latach ostatnich otrzymaliśmy w Polsce kilka syntetycznych publikacji książkowych z dziedziny filozofii człowieka. Wzrosła także liczba artykułów poświęconych problematyce antropologii filozoficznej. Świadczy to o tym, że filozofia w naszym kraju nadała za ogólną tendencją, ujawniającą się we współczesnej filozofii. Przeglądając dotychczasowe, polskie pozycje książkowe z dziedziny filozofii człowieka, zauważamy, że są one napisane metodą, którą można by nazwać problemową. W korpusie tych prac, pisanych w takiej konwencji, po wstępach metodologicznych i historycznych omawia się podstawowe dziedziny ludzkiego bytowania i działania, by dojść w końcowej fazie do wniosków o charakterze ogólnym, filozoficznym.

Prezentowana tu praca ks. Romana Darowskiego, rektora Fakultetu Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, podąża inną drogą. Autor zastosował w niej metodę tetyczną, tezową. Otóż, po zagadnieniach wstępnych i historycznych, autor przedstawia główne problemy filozofii człowieka w formie podstawowych tez antropologicznych. Tez tych znajdujemy w pracy czternaście. Mają one następującą konstrukcję: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentacja (dowody) na rzecz twierdzeń sformułowanych na początku.

Warto może przedłożyć wykaz tematycznych zagadnień, zawierających podstawowe problemy filozofii człowieka, jakie autor zamieścił w niniejszej pracy. Oto one: człowiek a świat zwierząt; cielesność człowieka; czynnik duchowy w człowieku; śmierć i nieśmiertelność; struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego; stosunek pierwiastka duchowego do materialnego; wolność człowieka; osoba i przysługujące jej prawa; pochodzenie człowieka; człowiek a świat wartości; człowiek

twórcą kultury; człowiek istotą historyczną; człowiek istotą dialogową; człowiek istotą społeczną. Niniejsze wyliczenie wskazuje, iż wszystkie ważniejsze tezy dotyczące człowieka, zostały opracowane przez autora. Można by ewentualnie zasugerować w ponownym wydaniu tej pozycji (czego można się spodziewać i czego autorowi należało by życzyć), aby dodać jeszcze takie problemy, jak: człowiek istotą moralną czy człowiek istotą religijną.

Pozytywnym atutem książki autora jest zamieszczenie w niej tekstu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ dnia 10 grudnia 1948 r., oraz wyjątków z encykliki papieża Jana XXIII *Pacem in terris*, dotyczących praw i obowiązków człowieka. Pracę upiększa także spis rzeczy w języku francuskim oraz indeks osobowy i rzeczowy.

Filozofię człowieka ks. Romana Darowskiego można polecić przede wszystkim studentom teologii i nie tylko. Dla studentów filozofii i teologii może stanowić bardzo dobry skrót materiału wykładanego w ramach przedmiotu antropologia filozoficzna. W związku z tym, może być dużą pomocą w przygotowaniu do egzaminów. Dla innych poszukiwaczy rzetelnej prawdy o człowieku może stanowić podstawowe kompendium wiedzy antropologicznej i może dostarczyć inspiracji do dalszych poszukiwań i badań w dziedzinie filozofii człowieka.

ks. Ignacy Dec

Ks. Tadeusz Michałek, *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga*, RWKUL, Lublin 1996, ss. 301.

Poszczególne wieki historii chrześcijaństwa mają swoich bohaterów, myślicieli i świętych. Nie może już dzisiaj ulegać wątpliwości, że jednym z najwybitniejszych myślicieli katolickich XX wieku był francuski filozof – tomista Jacques Maritain (1882-1973). Jego intelektualny wkład w duchową kulturę naszego stulecia jest wyjątkowo duży. Nic też dziwnego, że wielu sięga do skarbcza jego myśli. Szczególnie myśl jego staje się przedmiotem refleksji i inspiracji w ośrodkach naukowych, kulturowych i społecznych o profilu tomistycznym, klasycznym. Twórczość pisarska francuskiego personalisty wzbudziła także duże zainteresowanie w Polsce, szczególnie w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i środowisku warszawskim. Od 1979 r. działa aktywnie Komisja Jacquesa Maritaina przy ODiSS w Warszawie, która urządziła już kilka sympozjów jemu poświęconych. Do szczególnego pokrewieństwa myślowego z J. Maritainem przyznaje się Filozoficzna Szkoła Lubelska. Tutaj powstało już sporo publikacji i prac dyplomowych z zakresu filozofii tegoż myśliciela. Na przedłużeniu tych zainteresowań należy także umieścić recenzowaną tu pracę ks. mgr. Tadeusza Michałka.

Przedmiotem analiz w swojej rozprawie uczynił ks. Michałek koncepcję „szóstej drogi” Jacquesa Maritaina. Należy od razu stwierdzić, iż podjęcie się takiego zadania

było bardzo zasadne i celowe. Dotąd bowiem w literaturze filozoficznej, zwłaszcza polskiej, nie podjęto w miarę wszechstronnej i wieloaspektowej analizy tego argumentu teodycealnego, który przyniósł Maritainowi duży rozgłos i postawił go w rzędzie wybitnych współczesnych myślicieli w dziedzinie filozofii Boga.

Zamierzone zadanie zrealizował autor w pięciu rozdziałach. W pierwszym (s. 17-37), ukazał koncepcję poznania metafizycznego i wskazał na jej związek z dowodzeniem istnienia Boga. Przedmiotem rozdziału drugiego pracy (s. 38-97) jest prezentacja podstawowych form argumentacji w filozoficznym poznaniu Boga w ujęciu Maritaina. Wchodzą tu w grę dowody kosmologiczne (przede wszystkim „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu) i dowody antropologiczne (ontologiczno-aprioryczne i egzystencjalno-aksjologiczne). Na ich kanwie ukazany jest główny powód i kontekst powstania „szóstej drogi”. W rozdziale trzecim pracy (s. 98-117) znajdujemy prezentację sformułowania „szóstej drogi”, tak jak ją skonstruował J. Maritain w książce *Approches de Dieu*. Wyróżnia się tu etap przedfilozoficzny i filozoficzny tegoż argumentu. Zasadniczym zadaniem rozdziału czwartego, najdłuższego w recenzowanej pracy (s. 118-196), jest podjęcie krytycznej interpretacji „szóstej drogi”. Są tu zaprezentowane najpierw dotychczasowe interpretacje i oceny tegoż argumentu, obecne w literaturze teodycealnej, a także – w dalszej części – podjęta jest własna próba analizy i oceny Maritainowskiej „szóstej drogi”. Ostatni rozdział rozprawy (s. 197-260) jest rozwinięciem rozdziału poprzedniego. Autor próbuje ukazać tu specyfikę „szóstej drogi” w stosunku do innych argumentów teodycealnych: kosmologicznych i antropologicznych, przytaczanych przez klasyczną filozofię. Dominuje tu analiza metodologiczno-epistemologiczna.

Praca ks. T. Michałka odznacza się wysoką poprawnością metodologiczną. We Wstępie znajdujemy jasne sformułowanie głównego problemu pracy oraz motyw jej podjęcia. Autor czyni to na kanwie krytycznej prezentacji literatury przedmiotu swoich badań. Dostyć szczegółowo szkicuje także drogę i sposób swoich rozważań, wskazując zarazem na jej zasadność. Wspomina także, chociaż mniej precyzyjnie, o zastosowanej metodzie.

Praca posiada klarowną, logiczną konstrukcję. Dwa pierwsze rozdziały stanowią jakby grunt dla następnych trzech, poświęconych już prezentacji, interpretacji oraz ukazaniu specyfiki „szóstej drogi”. Rozdziały i podrozdziały, paragrafy są ze sobą powiązane poprzez wprowadzenia, a niekiedy i podsumowania. Autor często zapowiada „co będzie robił”, „jak będzie robił” i „dlaczego”. W trakcie rozważań przewija się ciągle główny motyw pracy. Nadaje to rozprawie zwartość i zasadniczą monotematyczność. Ponadto należy odnotować to, iż tok myśli w pracy jest klarowny. Dokumentacja w przypisach i bibliografia są sporządzone poprawnie. Pewną niestosownością, gdy idzie o formalny aspekt pracy, są powtórzenia. Niekiedy mogą one być usprawiedliwione, gdyż w nowym kontekście myślowym naświetlają nowe aspekty jakiegoś problemu. Jednakże niektóre z nich można by wyeliminować bez większej szkody dla zawartości pracy.

Ks. Michałek w recenzowanej rozprawie prezentuje się jako człowiek o dużej kulturze filozoficznej i o wysokim stopniu dojrzałości intelektualnej i samodzielności. Wyrazem tego jest chociażby to, iż nie tylko potrafił dobrać właściwe teksty Maritaina

i jego komentatorów, ale w wielu przypadkach uczynił je przedmiotem dość głębokiej analizy i ciekawej interpretacji. Są to interpretacje poprawne. Swoje wywody autor dokumentuje w licznych tekstach źródłowych, przytoczonych w języku oryginalnym. Umie się także dystansować do poglądów interpretatorów Maritaina. Największą wartość w rozprawie posiadają dwa ostatnie rozdziały, gdzie autor wykazał dużo samodzielności i dojrzałości w ocenie przedstawionego wcześniej argumentu „szóstej drogi” J. Maritaina. Wydaje się, że ocena ta jest trafna i do pewnego stopnia uzasadniona.

Rozprawa ks. Tadeusza Michałka jest owocem rzetelnej i dojrzałej refleksji umysłowej. Jest godna odnotowania we współczesnych poszukiwaniach teodycealnych. Stanowi pokaźny wkład w dzisiejszą literaturę z zakresu filozofii Boga.

ks. Ignacy Dec

Ks. Piotr L i s z k a, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1996, ss. 205

Sobór Watykański II poświęcił wiele uwagi osobom zakonnym. Konstytucja dogmatyczna o Kościele poświęca cały rozdział na rozważanie życia zakonnego w tajemnicy Kościoła. Drugim dokumentem Soboru, który dotyczy życia zakonnego jest „dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego”. Wymienione dokumenty położyły fundament pod teologię życia zakonnego.

W kategoriach statystycznych członkowie zakonów męskich i żeńskich są w Kościele znikomą mniejszością, bo stanowią jedynie 0,12% wiernych Kościoła katolickiego¹. Choć członkowie zakonów stanowią w Kościele znikomą mniejszość, to jednak znajdują się w samym sercu Kościoła. Wynika to z faktu, że rzeczywistość życia zakonnego obejmuje tak wielką różnorodność form życia, tradycji duchowych, dzieł apostoelskich i profetycznego świadectwa, że jest ona obecna na wszystkich płaszczyznach i we wszystkich obszarach działalności Kościoła. Mając to na uwadze papież Jan Paweł II w adhortacji apostoelskiej *Redemptionis donum* nazwał zakony „szczególnym dobrem Kościoła” (RD 16).

To szczególne dobro Kościoła nie jest jednak wolne od zagrożeń. Każda wspólnota zakonna w swoim rozwoju przechodzi przez trzy etapy. Etap założenia i szybkiego rozwoju można nazwać „okresem spontanicznym”. Ten okres charakteryzuje się intensywną modlitwą, głębokim życiem wewnętrznym, radosnym i owocnym apostołstwem oraz pewną swobodą, elastycznością i spontanicznością. Kiedy wspólnota się rozszerzy w czasie i przestrzeni, to jej charyzmat muszą umocnić przepisy. Ten okres rozwoju bywa nazywany „okresem normatywnym”. Po tym

¹ Abp J. P. S c h o t t e, *Przed IX Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów poświęconym życiu konsekrowanemu*, „L'Osservatore Romano”, (1994) nr 9-10, 47.

okresie może nastąpić jeszcze trzeci etap, który jest nazywany „okresem ideologicznym”. Jest to okres niepewności w odniesieniu do tożsamości i wytkniętych uprzednio celów wspólnoty. Może to się związać z niezadowoleniem, zniechęceniem i niepokojem, które w konsekwencji mogą spowodować regres danej wspólnoty. Objawami tego regresu mogą być: wzrost przeciętnego wieku, zamykanie klasztorów i brak nowych powołań². Wymienione oznaki regresu są wołaniem o odnowę danego zakonu. Ta odnowa oznacza przede wszystkim odnalezienie ducha danego zakonu.

Odpowiedzią na pytanie, jak dokonać odnowy życia zakonnego, jest praca ks. P. Liszki CMF pt. *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*. Ks. doc. dr hab. Piotr Liszka jest wykładowcą teologii dogmatycznej na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. Wielokrotnie uczestniczył w spotkaniach wychowawców zakonnych w Polsce, Hiszpanii i Włoszech. Książka, której jest autorem, składa się z dwóch części. Obie części zakończone są obszernymi bibliografiami, które liczą w sumie 242 pozycji, głównie hiszpańskojęzycznych. Część pierwsza nosząca tytuł: „Posoborowa odnowa fundamentem dalszego rozwoju życia zakonnego” składa się z trzech rozdziałów. Z kolei druga część nosząca tytuł: „Charyzmat założyciela instytutu życia konsekrowanego” ma sześć rozdziałów.

Pierwszą część książki można określić jako ogólną. Ukazuje ona posoborową odnowę zakonów zwracając uwagę na jej plusy i minusy. Odnowa życia zakonnego potrzebuje teologii. Autor omawia więc teologię życia zakonnego, która winna być fundamentem odnowy. Przedstawianie zasadniczych elementów teologii życia zakonnego prowadzi autora do ukazania samych fundamentów życia zakonnego. Źródłem życia zakonnego jest Duch Święty, twórcą podstaw życia zakonnego jest Chrystus, zaś istotą życia zakonnego polega na realizacji rad ewangelicznych.

Drugą część książki można określić jako szczegółową. Z bogatej teologii życia zakonnego autor rozpracowuje szczegółowo dwa zagadnienia o kluczowym znaczeniu dla życia zakonnego, którymi są: charyzmatyczny charakter życia zakonnego oraz charyzmat założyciela. Obydwa terminy: „charyzmat założyciela” oraz „charyzmat życia zakonnego” pojawiły się po raz pierwszy w dokumencie papieża Pawła VI *Evangelica testificatio*.

Charyzmat życia zakonnego jest szczególnym darem Ducha Świętego, który w maksymalnym stopniu skłania do naśladowania Jezusa Chrystusa. Jest to dar dla innych, który jednocześnie przemienia i uświęca człowieka, który ten dar otrzymał. Z kolei charyzmat założyciela jest to swoiste odczytanie Ewangelii prowadzące do odkrycia jakiegoś istotnego jej wymiaru. To odkrycie przemienia się w regułę życia i działania, która adaptuje się do różnych okoliczności i przyjmuje różne strategie apostołskie. Ten charyzmat założyciela składa się z dwóch elementów, z których pierwszy jest darem osobistym dla założyciela i jako taki jest nieprzekazywalny (*carisma de fundator*), a drugi jest przeznaczony dla danego zakonu od założyciela

² O. Stegmair, *Zakonnice: w kierunku nowego rozwoju*, „Communio”, 1985, nr 6, s. 84.

(*carisma del fundador*). Stała i konsekwentna interioryzacja charyzmatu założyciela, przede wszystkim jego drugiego elementu (*carisma del fundador*), jest podstawą odnowy życia zakonnego.

Omawiana praca porusza temat zawsze aktualny. Skoro zakony są szczególnym dobrem Kościoła, to tego dobra w Kościele nigdy nie powinno zabraknąć. Odnowa życia zakonnego jest również aktualnym tematem w kontekście Synodu Biskupów poświęconego tematowi: „Życie konsekrowane i jego misja w Kościele i świecie”. Synod ten odbył się w dniach od 2 do 29 października 1994 roku. W Polsce nie ma zbyt dużo prac poświęconych teologii życia zakonnego. Krótki zarys teologii życia zakonnego znajduje się w dokumentach Synodu Archidiecezji Wrocławskiej³. Różne aspekty życia zakonnego omawia również majowy numer „Communio” z 1985 roku poświęcony radom ewangelicznym⁴. Praca ks. P. Liszki wypełnia więc pewną lukę, gdy chodzi o teologię życia zakonnego w Polsce.

Teologia życia zakonnego pogłębia z kolei eklezjologię, której jest częścią. W oparciu o dokumenty soborowe można mówić o dwóch strukturach Kościoła: hierarchicznej i charyzmatycznej. Życie zakonne ma charakter wybitnie charyzmatyczny. Charyzmat jest bowiem szczególnym darem Ducha Świętego udzielanym dla dobra Kościoła, a zakony są przeciwieństwem szczególnym dobrem Kościoła⁵. Teologia życia zakonnego musi być fundamentem odnowy tegoż życia. W szczególności ta odnowa ma polegać na konsekwentnej interioryzacji charyzmatu założyciela. Odnowa życia zakonnego oparta na zdrowej teologii nie pójdzie na bezdroża, na które prowadzi totalna krytyka nastawiona na destrukcję lub fałszywa tolerancja będąca wyrozumiałością wobec zła przy równoczesnej postawie niszczenia pozytywnych wartości. Krytyka i fałszywa tolerancja zamiast do odnowy życia zakonnego prowadzą do jego destrukcji.

Praca ks. P. Liszki nie ma – całkiem słusznie – formalnego zakończenia. Domaga się ona bowiem trzeciej części, która powinna być napisana przez poszczególne wspólnoty zakonne. Powinny one w niej przedstawić interioryzację charyzmatu swojego założyciela dzisiaj. Adresatem omawianej pozycji powinny być instytuty zakonne, które na podstawie zawartych w niej ogólnych schematów mogą opisać własną strukturę charyzmatyczną. Na lekturze omawianej pozycji może skorzystać każda zakonnica i zakonnik. Z lektury książki mogą skorzystać również ludzie świeccy. Ostatni Sobór przypominał, że wszyscy, również świeccy, powołani są do świętości. Sobór nie mówi o takiej świętości osób zakonnych, której inni członkowie Kościoła nie są zdolni osiągnąć. Jedyne drogi do świętości dla osób zakonnych jest inna. Poprzez zachowywanie rad ewangelicznych osoby zakonne stają się znakiem, który świeckim członkom Kościoła przypomina ich własne powołanie do świętości.

³ Zob. *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, s. 160-162.

⁴ Zob. „Communio”, 1985, nr 6.

⁵ *Charyzmatyczna struktura życia zakonnego*, w: R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 289-295.

Ostatnio mówi się o spontanicznym pojawianiu się życia monastycznego w protestantyzmie i anglikanizmie⁶. Nie jest to wprawdzie naśladowanie katolickich zakonów, lecz sam ten fakt wskazuje na to, że uważne wsłuchanie się w radykalny głos Ewangelii prowadzi do życia zakonnego. Wielką pomocą w uważnym wsłuchiwaniu się w radykalny głos Ewangelii jest książka ks. P. Liszki *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*.

ks. Bogdan Ferdek

W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, „BIBLOS”, Tarnów 1995, s. 450.

W ostatnich trzydziestu latach mocniej ujawniają się poglądy, niekiedy wprowadzane w życie, które negują pewne elementy doktryny Kościoła i wprowadzają zamieszanie we wspólnotach kościelnych. Jest to częściowo zrozumiałe, gdyż żyjemy jeszcze w okresie fermentu dyskusji posoborowych. W nurcie głębokich zmian posoborowych i jeszcze większych przemian kulturowych usiłowano wówczas poddawać w wątpliwość szczególnie dużo tez, które wcześniej wydawały się niekwestionowalne. W tym czasie w obrębie dysput teologicznych pojawiły się pewne interpretacje prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, których nie sposób pogodzić ze „zdrową nauką” (por. 2 Tm 4, 3). Urząd Nauczycielski Kościoła zobowiązany jest zabrać głos wtedy, gdy określone nurty myśli teologicznej i pewne twierdzenia filozoficzne są niezgodne z prawdą objawioną (por. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, nr 29).

Obrona wiary i jej czystość były głównym zadaniem Kongregacji Świętego Oficjum. Dziś zadanie te kontynuuje Kongregacja Nauki Wiary, ale są one znacznie poszerzone. Włączając się w dzieło powszechnej ewangelizacji, ma także promować wiarę. Aby móc sprostać stawianym wymaganiom, Kongregacja ta skoncentrowała się – jako pierwszorzędnym swoim celu – na opracowywaniu dokumentów, które odpowiadają na ważniejsze problemy pojawiające się w naszych czasach oraz wskazują właściwą drogę ich rozwiązania. Rzeczywiście różne Konferencje Episkopatu, poszczególni biskupi, teologowie i ludzie nauki domagają się od Kongregacji Nauki Wiary wyjaśnienia rodzących się współcześnie trudnych problemów moralnych, takich jak np. technika biomedyczna i interwencje w początkowym stadium życia oraz w same procesy jego przekazywania.

Teologowie z radością powitają książkę, która ukazała się w Wydawnictwie Diecezji Tarnowskiej BIBLOS. Chodzi o zbiór dokumentów Kongregacji Nauki Wiary z lat 1966-1994, zatytułowany *W trosce o pełnię wiary*. Znajdują się w nim

⁶ Zob. J. B o s c h, *Rozkwit życia zakonnego w Kościołach protestanckich i anglikańskich*, „Communio”, 1985, nr 6, s. 68-81.

pisma, instrukcje, informacje, listy, deklaracje, dekry, normy, uwagi i odpowiedzi, które wspomniana Kongregacja wydała od Soboru Watykańskiego II aż do r. 1994. Kolekcję rozpoczyna instrukcja o małżeństwach mieszanych, a kończy List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Znajdują się w niej dokumenty, które zainteresują teologa fundamentalistę i dogmatyka. Warto tu wymienić niektóre tytuły: Deklaracja dotycząca wiary w misteria Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórych współczesnych błędów (1972), Deklaracja o częstotkach eucharystycznych (1972), Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom (1973), List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii (1979), Instrukcja o chrzcie dzieci (1980), List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii (1983), List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია (1992).

W omawianym zbiorze sporo miejsca zajmują dokumenty interesujące teologa moralistę. Wymieńmy przykładowo te, które są związane ze sprawowaniem i przyjmowaniem Sakramentu Pokuty: Normy duszpasterskie dotyczące udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego (1972), Deklaracja o obronie godności Sakramentu Pokuty (1973), Odpowiedź na pytanie dotyczące udzielania rozgrzeszenia ogólnego (1978), List do ordynariuszy miejsca przypominający niektóre normy dotyczące egzorcyzmów (1985), Dekret o ekskomunie, której podlegają ujawniający treść spowiedzi (1988). Są we wspomnianej książce też dokumenty, które zainteresują teologa ekumenistę, teologa duchowości i prawnika kościelnego. Wystarczy w tym względzie zapoznać się ze szczegółowym indeksem tematycznym, znajdującym się na str. 323-333.

Jednak ta publikacja nie jest przeznaczona tylko dla teologów. Dokumenty w niej zawarte zamierzają ponadto służyć pomocą także biskupom w przedstawianiu w sposób poprawny doktryny Kościoła w różnych miejscach. Wiele mogą z niej również skorzystać zwykli duszpasterze, albowiem niektóre dokumenty wprost dotyczą duszpasterstwa, np. wspomniany List na temat przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach (1994), List o duszpasterstwie osób homoseksualnych (1986), Deklaracja o ekskomunie, której podlegają katolicy należący do sekt masonskich lub podobnych stowarzyszeń (1981), Dekret o celebracji Mszy św. w Kościele katolickim za innych zmarłych chrześcijan (1976), Dekret o pogrzebie kościelnym (1973).

Omawiana kolekcja z pewnością może zainteresować też bioetyków i lekarzy, jak wskazuje indeks tematyczny są w niej deklaracje, o następujących sprawach: antykoncepcja, bezpłodność, cierpienie, eksperymenty lekarskie, embriion, etyka seksualna, eutanazja, homoseksualizm, impotencja, interwencje lecznicze, izolacja macicy, manipulowanie genetyczne, masturbacja, płód, podwiązanie jajowodów, prokreacja, przerywanie ciąży, samobójstwo, sterylizacja, środki znieczulające, terapia, zabiegi lecznicze, sztuczne zapłodnienie. Wyliczenie to wskazuje, że dokumenty Kongregacji Nauki Wiary rzeczywiście stanowią kompendium aktualnej doktryny Kościoła w sprawach moralnych, szczególnie dyskutowanych.

W trosce o pełnię wiary Kongregacja musi też przestrzegać przed błędami niektórych teologów o głośnych nazwiskach. Mamy więc dwa dokumenty odnoszące się do teologii Künga: Deklaracja w sprawie dwóch książek profesora Hansa Künga (1975), Deklaracja o niektórych aspektach nauczania teologicznego profesora Hansa Künga (1979). Są trzy dokumenty w sprawie teologii Schillebeeckxa: Listy do o. Edwarda Schillebeeckxa (1980, 1984), Informacja o książce o. Edwarda Schillebeeckxa, *Pleidooi voor mensen in der Kerk*. Na podstawie tej korespondencji możemy się przekonać, jakie zarzuty stawiał tym teologom Urząd Nauczycielski Kościoła. Poza tymi dwoma głośnymi teologami są jeszcze dokumenty dotyczące błędnych koncepcji teologicznych, proponowanych przez takich teologów, jak J. Pohier (1979), L. Boff (1985), C. Curran (1986), A. Guindon (1992).

Jak pisze kard. J. Ratzinger w słowie wstępnym omawianej książki, chociaż dokumenty przedstawione nie mają jakiejś idei przewodniej, lecz zamierzają udzielić odpowiedzi na różne problemy, to jednak zebrane w jedną kolekcję stanowią zwierciadło lat posoborowych i pilniejszych zagadnień, jakie pojawiły się w tym czasie. Istotnie tworzą kompendium aktualnej doktryny Kościoła, chociaż nie w takiej mierze jak wydany niedawno *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

ks. Edward Janiak

Anselm Reichhold, *Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945)*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1992, ss. 286.

Książka, którą mamy zamiar przeczytać, staje się bardziej zrozumiała po naszym osobistym zetknięciu się z jej autorem. Tak właśnie było w przypadku omawianej publikacji, którą otrzymałem od ojca Anzelma Reichholda OSB z wymowną dedykacją: „Im Dienst der vollen Wahrheit” (W służbie pełnej prawdy). Zanim przeczytałem książkę, dowiedziałem się od jej autora bardzo wiele na temat celowości i samej koncepcji dzieła. A. Reichhold jest benedyktynem w opactwie Scheyern – należącym do bawarskiej kongregacji zakonu św. Benedykta pod wezwaniem świętych Aniołów Stróżów (zał. 1858) – gdzie przez wiele lat był nauczycielem matematyki i fizyki w prowadzonym do niedawna gimnazjum zakonnym. Jego pracowite dzieło na temat stosunku Kościoła Katolickiego do narodowego socjalizmu, jak mi opowiadał, zostało przez wielu ocenione jako praca potrzebna i pożyteczna. Książkę wydano w zasłużonym dla misji zagranicznych wydawnictwie arcyopactwa św. Otylii (zał. 1884). Wprawdzie autor nie jest profesjonalnym historykiem, podjął się jednak tej pracy – jak napisał we wstępie – dlatego że w czasie różnych dyskusji o roli Kościoła w Niemczech w latach 1933-1945 stale powraca zarzut pod adresem Stolicy Apostolskiej i Episkopatu, że papież (zwłaszcza Pius XII) i biskupi niemieccy przez swoje „milczenie” stali się

współwinni tego, co się wydarzyło we wspomnianym okresie. Nieluszny, według A. Reichholda, zarzut nabrał szczególnego rozgłosu po wystawieniu 18 XII 1963 r. na scenie teatru berlińskiego prapremiery sztuki Rolfa Hochhutha pt. *Namiestnik*. Odpowiedzią na spektakl była książka A. Waltera *Verfälschte Geschichte*, wydana w Berlinie w 1963 roku.

A. Reichhold podjął się apologii Kościoła katolickiego, a zwłaszcza papieża Piusa XII i biskupów niemieckich, oraz w niejednym przypadku pasterzy Kościołów krajów ościennych. Przykładem jest cytowane w książce pismo Episkopatu Polski z 8 VI 1943 r. do H. Franka; kopię przesłał arcybiskup krakowski A. Sapieha do Wrocławia do kardynała A. Bertrama, a ten przekazał ją wprost do kancelarii Himmlera (s. 222-224). Autor omawianej pracy opiera swoje opinie na szerokiej bazie źródłowej. Przystudiował z benedyktyńską cierpliwością i dokładnością matematyka 25 tomów dzieł pt. *Ursachen und Folgen. Vom deutschen Zusammenbruch 1918 und 1945 bis zur staatlichen Neuordnung Deutschlands in der Gegenwart*, drukowanych w Berlinie przez Herberta Wendlera i jego współpracowników. Wydawnictwo Macieja Grünewalda w Moguncji opracowało ponad 80 tomów dokumentacji zatytułowanej *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*. Zbiór ten zawiera między innymi źródła wydane przez Bernarda Stasiewskiego: *Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1939-1945*, t. 1-3. Trzy następne tomy przygotował do druku Ludwig Volk. Warto tu dodać, o czym autor książki nie wspomina, że Alfred Läßle, znany wydawca prac popularnonaukowych, w 1980 roku wydał książkę pt. *Kirche und Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich. Fakten – Dokumente – Analysen*. W podanej przez Reichholda literaturze zostały pominięte prace o tematyce zakonnej, wydane przez instytut „Ostdeutsche Kirchen und Kulturgeschichte”. Tomasz Mengel wydał w 1986 r. *Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945-1946*; Zygmunt Bulla jest autorem pracy *Das Schicksal der schlesischen Männerklöster während des Dritten Reiches und in den Jahren 1945-1946* (1991). Pominięte zostało opracowanie Klaus Scholdera pt. *Die Kirchen und das Dritte Reich* (t. 1, 1977); temat bowiem dotyczy wszystkich wyznań w Niemczech, a więc znacznie wykracza poza ramy naszego zagadnienia.

W czasie czytania książki orientację topograficzną ułatwia zamieszczona w pracy mapa, wskazująca miejsce poszczególnych diecezji krajów języka niemieckiego. Tę samą rolę pełni tabela z informacjami o biskupach diecezjalnych z lat 1933-1945. Ponieważ merytoryczne znaczenie pracy A. Reichholda polega na odpowiednim zestawieniu wybranych przez niego źródeł, samą interpretację tej dokumentacji i własną opinię w przedstawianej kwestii autor podał w streszczeniu na końcu każdego rozdziału. A. Reichhold nakreśliła sytuację, w jakiej Kościół katolicki prowadził swoją działalność. Wszystkie środki masowego przekazu były przez władze partyjne ściśle kontrolowane. Tak więc oficjalne wystąpienia papieża, listy pasterskie biskupów, składane przez nich protesty – a zwłaszcza głoszone kazania – stanowiły wtedy jedyną możliwość duchowej łączności między pasterzami a wiernymi. Monachijski kardynał, Michał Faulhaber (1869-1952) – przez swoje adwentowe kazania, w których ukazywał starotestamentalną rolę Narodu Wybranego

dla chrześcijaństwa, a także dla kultury narodu niemieckiego – stał się pod koniec 1933 r. człowiekiem powszechnie znanym, a jego wrogowie zaplanowali na dzień 27 I 1934 r. zamach, który się nie udał (s. 47). Podobnie wielkim zainteresowaniem wśród wiernych cieszyły się kazania bpa Klemensa A. von Galena (1878-1946), nazywanego wtedy „Lwem z Münster”. Kiedy w 1941 r. rząd rozpoczął akcję zabijania nieuleczalnie chorych, biskup złożył 28 lipca oficjalny protest, a w dniu 3 sierpnia mówił na ten temat do diecezjan. Ze względu na liczne protesty i ostrą krytykę władz podczas wygłaszanych kazań, był bp von Galen najbardziej znienawidzony przez narodowych socjalistów. O nim przecież powiedział Hitler: „Myślę, że taki człowiek, jak bp von Galen wie, że po zakończeniu wojny zostanie rozliczony do ostatniego grosza” (s. 170). Stało się jednak inaczej. Od naocznego świadka wiem, że kiedy wiosną 1946 roku Pius XII w bazylice św. Piotra wręczał birety kardynalskie nowo mianowanym purpuratom, uczestnicy uroczystości najmocniej oklaskiwali kard. Klemensa A. von Galena i arcybiskupa krakowskiego kard. Adama Sapiechę. Powołanie ich do kolegium kardynalskiego i owacja, jaką im zgotowano, były wyrazem wdzięczności za ich postawę w czasie walki z faszyzmem.

Książka A. Reichholda składa się z czterech rozdziałów. W poszczególnych częściach można dostrzec pogłębiający się konflikt między Kościołem a władzą świecką. Wydarzenia 1933 roku w życiu politycznym państwa, łącznie z zawartym przez Niemców i Stolicę Apostolską konkordatem, widzi autor w kontekście niekorzystnych dla Niemców skutków Wersalskiego Traktatu Pokojowego z 1919 r. oraz w ogólnoświatowym kryzysie gospodarczym, który w 1929 r. doprowadził do sytuacji, że w Niemczech było 6 milionów bezrobotnych. Kościół zaś żył nadzieją na pomyślne rozwiązanie problemów społeczno-gospodarczych w duchu umowy między Stolicą Apostolską a Trzecią Rzeszą. Tymczasem A. Hitler traktował konkordat jako prestiżowe osiągnięcie. Rozpoczęła się akcja wyłączenia czołowych polityków i działaczy społecznych z czynnej działalności. Rozwiązane zostały związki zawodowe i zaczęto szykanować świeckich działaczy poszczególnych wyznań (s. 7-47).

Rozdział drugi, obejmujący okres 1934-1936, mówi o władzy narodowych socjalistów stale umacniających się w kraju poprzez likwidowanie bezrobocia, odsuwanie od wpływów na społeczeństwo wrogów partii i szukanie uznania na arenie międzynarodowej (Olimpiada w 1936 r.). Wobec wierzących A. Hitler prowadził podwójną strategię. W oficjalnych wystąpieniach odwoływał się do konkordatowych ustaleń. Z drugiej zaś strony niższe szczeble władzy wydawały przepisy ograniczające kościół w jego działalności. Składane przez biskupów protesty były na ogół lekceważone. Każdy mocniejszy przejaw buntu jeszcze bardziej zaostrzał konflikt (s. 49-105).

Rozdział trzeci traktujący o otwartej walce przeciw Kościołowi w latach 1937-1939, rozpoczyna się od omówienia znaczenia encykliki Piusa XI *Mit brennender Sorge* z 14 III 1937 r., w której papież potępił niemiecki faszyzm. Do napisania tego ważnego dokumentu nakłonił papieża kard. M. Faulhaber z Monachium. W 1937 r. udało się przemycić tekst do Niemiec, rozkolportować go i odczytać publicznie, zanim dokument trafił do rąk narodowych socjalistów. Należy jeszcze dodać, że w tym samym roku Pius XI potępił w encyklice *Divini Redemptoris*

ateistyczny komunizm. Reakcją władz rządowych było wzmożenie akcji tajnej policji według szczegółowych wskazań Himmlera i Bormanna. Miało to doprowadzić do zamknięcia szkół katolickich i wyższych uczelni teologicznych oraz rozbić jedność między duchownymi a świeckimi.

Autor książki, starając się o podanie pełnej prawdy, nie zataja nazwisk duchownych, którzy wyraźnie sympatyzowali z władzami świeckimi oraz podejmowali się kolaboracji. Pierwsi czynili to potajemnie, drudzy zaś oficjalnie do tego stopnia, że rezygnowali z piastowanych funkcji kościelnych i przechodzili do obozu przeciwnika (por. Aneks, s. 281 i n.). Jedyną sprawą, którą w omawianym okresie udało się Kościołowi wynegocjować od władz świeckich, było utrzymanie w szkołach państwowych nauki religii, ale w ograniczonym wymiarze godzin. Biskupi, poza J. Spollem z Rottenburga, pełnili nadal swoje funkcje, gdy w tym czasie więziono wielu księży i świeckich katolików. Jak wynika z notatek Goebbelsa (16 V 1943), Hitler zaplanował ostateczne rozprawienie się z biskupami po odniesieniu pełnego zwycięstwa (s. 108-145).

Najobszerniejszą część omawianej pracy stanowi czwarty rozdział, obejmujący lata 1939-1945, któremu autor nadał tytuł: *Dämonischer Vernichtungswille* (Demoniczna wola zniszczenia). Sami współpracownicy A. Hitlera uważali, że „jedynie poprzez demoniczność jego osobowości prowadzi droga do poznania o nim prawdy” – napisał Otto Dietrich, dyrektor biura prasowego Trzeciej Rzeszy, który przez dwanaście lat miał okazję obserwować Führera z bliska. Celem jego demonicznej polityki było stworzenie nowej życiowej przestrzeni dla nordyckiej rasy przez zniszczenie niższych ras i narodów. W osiągnięciu celu przeszkodę stanowiła religia katolicka ze swoją nauką o pełnej równości wszystkich ras i ludów, dlatego trzeba było ją zniszczyć. Gdy plany Hitlera nie powiodły się, jego wola niszczenia obróciła się przeciwko własnemu narodowi, bo „nie okazał się go [Hitlera] godnym”; w końcu zniszczyła też samego Hitlera, skoro popełnił samobójstwo (s. 149). Autor książki zajął się również problemem żydowskim (s. 203-232), korzystając ze źródeł judaistycznych na temat ratowania tego narodu przez wyznawców religii chrześcijańskiej. Należy się dziwić, że Reichhold nie wymienia w swojej książce nazwiska ks. Bernarda Lichtenberga (1875-1943) pochodzącego z Oławy, który – jako proboszcz katedry św. Jadwigi w Berlinie – stawał w obronie Żydów i oficjalnie modlił się za nich. Zmarł w drodze do Dachau. W 1965 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny. W niedzielę, 23 VI br. papież Jan Paweł II dokona w Berlinie – w miejscu podejmowania decyzji o zniszczeniu Kościoła – uroczystej beatyfikacji ks. Bernarda Lichtenberga.

W ostatnim punkcie książki A. Reichhold ukazuje końcowy bilans demonicznej walki przeciwko ludzkości i podejmuje dyskusję o „wspólnej winie” Niemców. Zarzut ten, według autora, nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Dobrze zorientowani w sytuacji kardynałowie: M. Faulhaber, K. A. von Galen, A. Bertram i bp J. Dietz z Fuldy, mówią o zdecydowanej większości Niemców, którzy nie wstąpili do partii faszystowskiej i potępiali politykę Hitlera, za co byli skazywani na więzienia i wywożeni do obozów koncentracyjnych. Bywało, że stawianie czynnego oporu jeszcze bardziej pogarszało – i tak już ciężką – sytuację najbliższych. Stąd wielu

poprzestawało jedynie na biernym oporze. Dostępne dziś źródła organów partyjnych, z których liczne teksty autor zamieścił w swojej pracy (s. 266-270), potwierdzają opinie ludzi Kościoła o nieludzkim traktowaniu człowieka przez faszystów. Szczególna wartość książki A. Reichholda polega na stawianiu odważnych pytań i szukaniu odpowiedzi w zachowanych źródłach, rzadko dostępnych masowym czytelnikom.

ks. Antoni Kielbasa SDS

Ks. Ignacy Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1995, ss. 284.

Jest faktem niezaprzeczalnym, że czasy współczesne znaczone są bardzo dynamicznym rozwojem dyscyplin technicznych, które w dużym stopniu przysłoniły humanistyczny wymiar naszej kultury. Jako zrozumiałą reakcję na ten stan rzeczy od wielu już lat daje się zauważyć znaczący wzrost zainteresowania problematyką antropologiczną. To zainteresowanie człowiekiem niejednokrotnie wyobcowanym w tak bardzo dynamicznie przeobrażającym się świecie, wyrasta z nieustannej potrzeby odkrywania sensu jego życia, rozwiązywania zagadki jego egzystencji i określenia przysługującego mu miejsca w otaczającej go rzeczywistości. Pociąga to za sobą konieczność podjęcia wysiłków mających na celu tworzenie odpowiedniej teorii człowieka. Teorii w miarę pełnej i integrującej cały szereg danych, jakie dostarczają nam różne dziedziny wiedzy o osobie ludzkiej. Taki całościowy obraz człowieka powstać może jedynie na kanwie refleksji filozoficznej, która, z natury swojej, wszystko co istnieje ujmuje z najbardziej fundamentalnego punktu widzenia, o najwyższym stopniu uogólnienia i powszechności.

W tej perspektywie jako niezwykle cenna jawi się książka ks. prof. dr hab. Ignacego Deca, rektora Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, zatytułowana: *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*. Pozycja ukazała się nakładem Wydawnictwa wspomnianego już wyżej Papieskiego Fakultetu Teologicznego w ramach serii *Rozprawy Naukowe*. Jak już wskazuje sam tytuł, rzecz traktuje o dwóch modelach myślenia i mówienia o człowieku. Z jednej strony spotykamy model średniowieczny, w dużej mierze metafizyczny, wyrażony w myśli św. Tomasza z Akwinu. A z drugiej strony w poglądach G. Marcela znajdujemy nieco odmienny od scholastycznego model współczesny, egzystencjalistyczny, w zdecydowanej części konstruowany na bazie fenomenologicznego sposobu postrzegania rzeczywistości.

Ks. I. Dec, wieloletni wykładowca dyscyplin filozoficznych na Wrocławskiej Wszechnicy Teologicznej, w swojej pracy podejmuje się niełatwego zadania prezentacji i zestawienia sposobu budowania filozoficznej teorii człowieka u dwóch wymienionych wyżej myślicieli. Jak czytamy we wstępie Autorowi nie chodzi

o porównanie całej zawartości treściowej obydwu wizji bytu ludzkiego ani też o konfrontację występujących w nich zagadnień szczegółowych. Książka, koncentruje się na aspektach metodologicznych obydwu teorii i ma nade wszystko charakter metateoretyczny. Nie stawia sobie za cel udowadniania jakiejś tezy filozoficznej, lecz raczej skupia się na ukazywaniu dróg jakimi biegnie myśl obu filozofów, podejmując w pewnych kwestiach próbę określenia ich wzajemnych relacji. Taki punkt widzenia stanowi niewątpliwie o pewnym nowatorskim sposobie podejścia do problemu, zważywszy na fakt, że wszystkie dotychczasowe prace, traktujące o koncepcjach człowieka u św. Tomasza i G. Marcela, ujmowały zagadnienie głównie od strony treściowej.

Realizując tak wyznaczony cel, Autor wychodzi od omówienia uwarunkowań historycznych i systemowych antropologii obydwu myślicieli. Ukazuje tym samym cały szereg założeń metafizycznych i epistemologicznych, stanowiących fundament dalszych rozważań. Znajdujemy tu zatem prezentację koncepcji bytu oraz koncepcji racjonalnego poznania, czyli przedmiotu, celu i sposobu uprawiania filozofii. Pozwala to już na początku uchwycić istotne różnice występujące w kluczowych punktach ujęć filozoficznych św. Tomasza i G. Marcela. Elementami ubogacającymi problematykę omawianą w tej części książki są rozważania na temat miejsca refleksji antropologicznej w całokształcie poglądów wyżej wymienionych, oraz porównawcza charakterystyka języka filozoficznego, jakim posługują się omawiani autorzy.

Zagadnienie pierwotnego doświadczenia oraz jego przedmiotu (czyli rzeczywistości w nim dostępnej) rozważane w kategoriach punktu wyjścia tak Tomaszowej jak i Marcelowej teorii człowieka stanowi kolejny etap rozważań. Także i tu Autor dokonuje porównania stanowisk w relacji do tych dwóch węzłowych problemów.

Wyjaśnianie danych pierwotnego doświadczenia wypełnia trzecią część omawianej pozycji. Przedstawione w niej zostały kierunki w jakich nastąpiła filozoficzna interpretacja tej rzeczywistości, którą obydwaj myśliciele uznali za jawiącą się w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu ludzkim. Prezentacja ujęcia Tomaszowego koncentruje się wokół zagadnienia duszy ludzkiej i jej władz. Zdaniem Akwinaty rzeczywistości te są racjami wyjaśniającymi owo samodoświadczenie człowieka. Interpretacja G. Marcela ogniskuje się zasadniczo wokół problemu więzi interpersonalnej – partycypacji osobowej, jawiących się jako zasadniczy element jego ujaśniających poszukiwań filozoficznych. W tym kontekście wiele miejsca poświęcono problematyce warunków i form partycypacji osobowej (wierność – wiara, nadzieja, miłość) a także niezwykle interesującemu zagadnieniu kreacji osobowej. Zestawienie wyników analiz oraz porównanie perspektyw interpretacji obydwu myślicieli, prowadzące w konsekwencji do określenia relacji między ich teoriami człowieka zamyka całość analiz, stanowiąc zarazem realizację zamierzonego przez Autora książki zadania. Jak więc widzimy, porównanie sposobu konstruowania teorii człowieka u św. Tomasza z Akwinu i G. Marcela w omawianej pozycji ks. I Deca sprowadza się zasadniczo do porównania dwóch istotnych etapów ich tworzenia, mianowicie: do konfrontacji punktu wyjścia oraz zestawienia filozoficznych interpretacji przyjętych w punkcie wyjścia „danych egzystencjalnych”.

Jakkolwiek u podstaw zarówno Tomaszowej, jak i Marcelowej wizji bytu ludzkiego znajduje się konkretny człowiek, doświadczający bezpośrednio swego istnienia i działania, to jednak analizy przedstawione w omawianej książce ujawniły cały szereg różnic występujących w reprezentowanym przez nich konkretnym sposobie uprawiania antropologii. Owe rozbieżności Autor *Dwóch antropologii* ostatecznie określa jako komplementarne. Św. Tomasz zbudował teorię typowo metafizyczną, a przez to bardziej uniwersalną i fundamentalną. Jako taka jest także otwarta i zdolna zasymilować inne bardziej szczegółowe wizje człowieka dając im solidne podstawy metafizyczno-epistemologiczne. Właśnie poglądy G. Marcela, formowane w tym samym kręgu myśli chrześcijańskiej, jawią się jako zdolne swoją treścią ubogacić i nadać nowego kolorytu strukturom tak misternie budowanym przez mistrza Tomasza. „W tej perspektywie Marcel swoją «egzystencjalną fenomenologią» ludzkiego bytowania niewątpliwie dopełnił Tomaszową metafizykę osoby ludzkiej” – konkluduje Autor w zakończeniu swoich rozważań.

Całość analiz prezentowanych w omawianym dziele ks. prof. I. Deca, uzupełniają dodatkowo dwa aneksy. W pierwszym z nich, traktującym o aktualności myśli tomistycznej (*Dlaczego dziś jeszcze św. Tomasz z Akwinu*) Autor, przedstawiając z jednej strony tendencje protomistyczne, a z drugiej krytyczne (antytomistyczne), występujące we współczesnej refleksji filozoficznej, wskazuje na ponadczasowe wartości Tomaszowej filozofii bytu i antropologii. Drugi aneks (*Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii*) ukazuje obecny we współczesnych antropologiach wyrosłych na gruncie klasycznej metafizyki (między innymi w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – M. A. Krąpiec, kard. K. Wojtyła) bardzo istotny rys transcendencji człowieka wobec innych bytów, stanowiący o jego wyższości i swoistości wobec wszystkiego, co go otacza. Autor zwraca uwagę na podwójny wymiar transcendencji człowieka jako osoby: w stosunku do natury (przyrody) poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności, oraz w stosunku do społeczności, poprzez akty związane z faktem podmiotowości prawa, zupełności oraz godności. Kontynuując, rozważania swoje koncentruje wokół problemu transcendencji człowieka wobec przyrody, którą określa jako bardziej fundamentalną.

Obok niewątpliwych walorów merytorycznych, jakie charakteryzują całość prze-myśleń ks. prof. I. Deca, na podkreślenie zasługuje także fakt bardzo pracowitego nagromadzenia bogatej bibliografii tak w jej wymiarze źródłowym, jak też w sferze opracowań. Bez wątpienia stanowi to o swoistym bogactwie książki. *Dwie antropologie* to praca, która oferuje czytelnikowi bardzo cenne uzupełnienie i poszerzenie studium z zakresu antropologii filozoficznej.

ks. Mirosław Kiwka

Polska Rada Chrześcijan i Żydów, *Kościół katolicki o swoich korzeniach*, Warszawa 1995, ss. 47.

„Pamiętaj, że korzeń podtrzymuje ciebie...” (Rz 11, 18). Z pewnością w nawiązaniu do tych słów św. Pawła Apostoła zawartych w Piśmie św. powstał tytuł publikacji Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, *Kościół katolicki o swoich korzeniach* (Warszawa 1995). Pozycja ta, aczkolwiek niewielka objętościowo, to jednak zawierająca nadzwyczaj bogate treści, z pewnością przyczyni się do lepszego wzajemnego poznania i zrozumienia między chrześcijanami i Żydami, do pogłębienia kontaktów międzyreligijnych i przezwyciężenia wciąż trwających stereotypów obciążających wyobraźnię stron przystępujących do dialogu.

Ks. bp Stanisław Gądecki, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski d/s Dialogu z Judaizmem, przypomina w „Przedmowie”, że fundamentem wzajemnych relacji chrześcijańsko-żydowskich musi być postawa dialogu, i że w tej właśnie materii wiele mamy do zawdzięczenia trzem wybitnym myślicielom pochodzącym ze społeczności Izraela: F. Ebnerowi, F. Rosenzweigowi i M. Buberowi. Postawa dialogu szczególnie właściwa jest przy spotkaniu braci, a chodzi tu przecież o spotkanie – by użyć znanych słów Jana Pawła II – z „braćmi starszymi”.

Wczytując się w kolejne artykuły zawarte w książce znajdziemy najpierw sformułowaną przez ks. W. Chrostowskiego odpowiedź na pytanie, dlaczego Kościół współczesny przywiązuje wagę do dialogu z Żydami. Szukanie płaszczyzny spotkania nie wynika tylko z zainteresowań religioznawczych, ale z głębokiej wspólnoty wiary z Ludem Starego Testamentu. Ta bowiem wiara „nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym” (Jan Paweł II). Natrafimy też na przypomnienie – autorstwa abpa H. Muszyńskiego – o szczególnym znaczeniu owego dialogu właśnie w Polsce, w „drugiej ojczyźnie Żydów”. Niezwykłej wagi nabierają w tym kontekście słowa, zaczerpnięte z książki *Przekroczyć próg nadziei* o nacechowanych przyjaźnią i życzliwością wadowickich i krakowskich kontaktach Karola Wojtyły ze społecznością żydowską.

Kolejny artykuł, *Kim jest dla nas Abraham* (Jana Grosfelda), budzi skojarzenia ze słowami św. Pawła, które wszystkim chrześcijanom, także nam dzisiaj, przypominają, że „ci, którzy polegają na wierze, ci są synami Abrahama” (Ga 3, 7). Następujące potem myśli zaczerpnięte zostały z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i z bogatego zasobu wypowiedzi Stolicy Apostolskiej. Podkreślają na nowo nieco przyćmioną w oczach wielu ludzi prawdę, że Jezus z Nazaretu „urodzony jest jako Żyd z córki Izraela w Betlejem”.

O. J. Salij, ks. abp H. Muszyński i ks. M. Czajkowski przypominają w dalszej części bezzasadność wciąż jeszcze pokutujących gdzieś tam poglądów o odrzuceniu Izraela przez Boga z powodu zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Tym ważniejsze jest więc pozytywne spojrzenie zaprezentowane przez ks. M. Czajkowskiego na to, co łączy nas do dzisiaj z narodem żydowskim w dziedzinie wiary, liturgii, Pisma Świętego, modlitwy i zwyczajów. Całość zamykają fragmenty wypowiedzi Kościoła o stosunkach z Żydami i religią żydowską.

Książkę, która ukazała się w 30-lecie deklaracji soborowej *Nostra Aetate*, otrzymać można w Instytucie Dialogu Katolicko-Judaistycznego w Warszawie, przy ul. Nowogrodzkiej 12/4. Jej treść czeka na wszystkich tych, którzy pragną wejść w trzecie tysiąclecie z sercem nastrojonym w myśl wskazówek Jana Pawła II. Jego to właśnie słowa zamykają omawianą tu publikację o korzeniach Kościoła katolickiego: „u progu nowego milenium Kościół głosząc Europie Ewangelię Jezusa Chrystusa odkrywa z radością wspólne wartości, tak chrześcijańskie jak i żydowskie, poprzez które uważamy siebie za braci”.

ks. Andrzej Siemieniowski

14 NIEDZIELA ZWYKŁA (ROK A) – 7 VII 1996

„Przyjdźcie do Mnie wszyscy”

1. Piękna jest dzisiejsza Ewangelia, spisana dla nas przez św. Mateusza, którą odczytujemy w trzecią niedzielę wakacji. Tak bardzo koresponduje z naszymi pragnieniami i odczuciami. Bo jak głodny myśli o chlebie, a spragniony o wodzie, tak człowiek umęczony i utrudzony całoroczną pracą myśli w tym w czasie o zasłużonym odpoczynku. Mówi więc do nas Chrystus: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię*. I słyszymy w tych słowach kolejne zaproszenie, które Bóg kieruje pod adresem każdego człowieka. Jeśli jesteście utrudzeni i szukacie pomocy, zaufajcie Mi, przyjdźcie do Mnie, a na pewno się nie zawiedziecie. Na innym zaś miejscu Chrystus doda: *Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15,5).

Przyjdźcie do Mnie! Dobrze te słowa zrozumieli ludzie współcześni Chrystusowi, którzy całymi dniami trwali przy Nim na modlitwie i wsłuchiwali się w każde słowo, które płynęło z ust Jego. I nie zawiedli się. Bo gdy byli głodni, sam Chrystus ulitował się nad nimi i rzekł do swoich uczniów: *Żal Mi tego tłumu! Już trzy dni trwają przy Mnie, a nie mają co jeść. Nie chcę ich puścić zgłodniałych, żeby kto nie zasłabł w drodze* (Mt 15,32). Potem rozmnożył dla nich chleb, a gdy się najedli, dopiero wtedy ich odprawił.

To w taki sposób Bóg postępuje z człowiekiem? Tak! Oto Boża logika. Najpierw Bóg człowieka szuka – woła po imieniu: *Adamie, gdzie jesteś?* Potem go poucza, wreszcie karmi. A gdy już dopełni dzieła, wówczas pokrzepionego odprawia do domu.

Jeśli tak jest rzeczywiście, to dlaczego jest dzisiaj tylu bezdomnych i głodnych? Dlaczego dzisiaj ludzie umierają z głodu? Czyżby Pan Bóg o nich zapomniał? Skoro tak troszczy się o człowieka, jak to jest możliwe, że do tego dopuszcza? Przecież oni są najbardziej utrudzeni i obciążeni!

Odpowiedź na postawione pytania jest nam znana. Każdy człowiek dobrej woli musi zauważyć, że wina leży nie po stronie Boga, ale ludzi. Bo wszystko, co stworzył Bóg, było dobre i zostało podporządkowane człowiekowi. Tylko my, ludzie na tej ziemi nie potrafimy chlebem się dzielić. Tak bardzo nas pochłania dążenie do tego, żeby „mieć”, i to za wszelką cenę. A nie dostrzegamy tego, że gubimy swoje człowieczeństwo oraz wpisany w nasze życie obraz i podobieństwo Boga. Nie to świadczy o człowieku, co posiada, ale to, kim jest.

Niech zatem słowa hymnu ułożonego na 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, który za rok młodzież wyśpiewa we Wrocławiu, otworzą nas na potrzeby drugiego człowieka:

Abyśmy byli jedno, podajmy sobie ręce.
 Abyśmy byli razem i jedno mieli serce.
 Dzielimy się chlebem, dzielimy się niebem,
 Niech się odmieni, niech się odmieni
 oblicze ziemi, tej ziemi.

2. *Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię.* To nie po raz pierwszy słyszymy z ust Chrystusa te słowa. A ilu jest takich, którzy wciąż wątpią w miłość Bożą? Ilu jest takich, którzy wołają do Boga jak niewierni Izraelici: *Czemu wyprowadziłeś nas na pustynię, byśmy tu zginęli?* (por. Lb 20, 4). Jeśli nas stworzyłeś, to teraz nam pomagaj! Jeśli jesteś Bogiem, to dlaczego dzisiaj nie czynisz cudów? I jeszcze jedna niedorzeczność: gdybyśmy byli świadkami rozmnożenia chleba, wówczas na pewno byśmy uwierzyli.

Wielki jest Bóg w swojej mądrości, który powiedział o ludziach: *Macie oczy, a nie widzicie; macie uszy, a nie słyszycie* (Mk 8, 18) To plemię żąda znaku; ale żaden znak nie będzie mu dany poza tymi, które już są. Trzeba je tylko dobrze odczytywać. Bo czymże jest Msza Święta? Dla nas, ludzi wierzących jest to wielki znak – wielki cud, podczas którego Chrystus rozmnaża na ołtarzu chleb. A potem mówi: *Przyjdźcie do Mnie, a Ja was pokrzepię. Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy.* I nie musimy wołać rozpaczliwie, jak żebrak z wiersza L. Staffa:

Otrzymałem u wrót skibkę chleba,
 Która była jałmużną mi dana,
 Lecz mi czego innego potrzeba:
 Pragnę Pana! Pragnę Pana! (...)
 Darowano mi dom, gdzie spoczywa
 Moc dostatków wszelkich nieprzebrana,
 Lecz ma nędza jęczy uporczywa:
 Pragnę Pana! Pragnę Pana!

Bo chlebem, który dał nam Chrystus, jest Jego własne Ciało ofiarowane za życie świata. Tak bardzo nas umiłował.

3. Dziś także mówi do nas Chrystus inne słowa: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy (...)* i *uczcie się ode Mnie, bo jestem łagodny i pokorny sercem.* Może więc ktoś zapytać: Czego człowiek końca dwudziestego wieku może się nauczyć od Chrystusa Pana? Jedno jest wiadome: na pewno nie polityki, biznesu, zakłamania i zła. Ale chyba tych najbardziej spychanych na margines życia wartości, jakimi są: miłość i pokora. Nie wystarczą nam wysuwane na plan pierwszy: sprawiedliwość, prawda i pokój. Nie wystarczy tylko podkreślanie godności człowieka! Bez miłości i pokory zostanie nam twarda walka o byt, rozpychanie się łokciami i przedzieranie się przez życie jak przez dżunglę. Czym bez miłości i pokory, która jest prawdą o sobie samym, będzie: dom rodzinny, szkoła, szpital, urzędy czy nawet ulica? Tego doświadczamy. Czym bez miłości i pokory będzie nasz wspólny dom – ojczyzna? Tego też doświadczamy.

Odpowiedź na nurtujące nas pytania znajdujemy w pierwszym liście św. Pawła Apostoła do Koryntian:

*Gdybym mówił językami ludzi i aniołów,
a miłości bym nie miał,
stałbym się jak miedź brzęcząca
albo cymbał brzęiący.*

*Gdybym (...) znał wszystkie tajemnice,
i posiadał wszelką wiedzę,
i wszelką możliwą wiarę (...),
a miłości bym nie miał, byłbym niczym (1 Kor 13, 1-2).*

Gdyż wartość człowieka miłością się mierzy. I to miłością, która jest zdolna do ofiary. Albowiem słowa Chrystusa *uczcie się ode Mnie*, znaczą tyle samo, co „naśladowajcie Mnie”. Miłość zaś Chrystusa była bezgraniczna – do końca. I tego On domaga się od nas.

Dlatego w XIV niedzielę liturgicznego okresu „w ciągu roku”, przyjmijmy z wdzięcznością zachętę Apostoła Narodów. Bracia i Siostry:

*Bądźmy naśladowcami Boga,
Jako dzieci umiłowane.*

*Postępując drogą miłości,
bo i Chrystus nas umiłowal.*

*I samego siebie wydał za nas
w ofierze i dani.*

Na wdzięczną wonność Bogu.

Jemu chwala na wieki (por. Ef 5, 1-2). Amen.

ks. Andrzej Ćwiklik

15 NIEDZIELA ZWYKŁA – 14 VII 1996

Weź do ręki Księgę...

Kultura współczesna nazywana bywa niekiedy kulturą obrazu. Staje się alternatywą dla kultury słowa pisanego. O ile dawniej w celu zdobycia wiedzy człowiek posługiwał się przede wszystkim słowem pisanym, o tyle dziś chętniej sięga po obraz: taśmę video, film czy program komputerowy. Ks. Józef Majka mawiał, że *czytanie rozwija myślenie, a oglądanie rozwija kojarzenie*. Polacy czytają coraz mniej. Badania przeprowadzone przez „Demoskop” wykazują, że 97% Polaków spędza swój czas wolny przed telewizorem, a połowa Polaków i 41% Polek nie przeczytała w roku 1995 ani jednej książki. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że są tacy, którzy przeczytali 20 i więcej książek, statystyka jest zastraszająca! Przeciętny Węgier posiada w domu dwa razy większy księgozbiór niż Polak.

Kościół mówi dziś do nas o tym, że słowo Boga może przemienić nasze życie. Przez proroka Izajasza Bóg poucza nas: *Słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocnie, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa* (I czytanie). Chrześcijanin poznaje Boże słowo nie tylko w liturgii, ale także przez prywatną lekturę. Biblia w jego domu nie stanowi podkładki pod inne książki, ale jest księgą otwartą. Był czas w Kościele, gdy ze względu na szacunek Pismo Święte przechowywano w tabernakulum obok Najświętszego Sakramentu. Dziś każdy z nas może posiadać własną Biblię. Czy jednak nie jest to dar niedoceniany?

Przykłady ludzi różnych czasów świadczą, że słowo Boga przyjęte z otwartością serca nigdy *nie pozostaje bezowocne, lecz zawsze przynosi plon stokrotny, sześćdziesięciokrotny lub trzydziestokrotny* (Ewangelia).

1. Gdy pewnego razu św. Augustyn zastanawiał się na modlitwie nad kierunkiem swojego życia, usłyszał głos dziecka śpiewającego słowa: *weź i czytaj!* Tak wspomina to wydarzenie w *Wyznaniach*: „Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być Boski nakaz, abym otworzył Biblię... Ledwie przeczytałem kilka słów, stało się tak jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym rozprysła się cała ciemność”.

Słowo Boże ma moc zmiany życia człowieka, może okazać się światłem, które wskaże drogę postępowania, może wlać w serce nadzieję i pociechę, może stać się źródłem wiary i zaufania złożonego w Bogu.

2. Mitsuo Fuchida jest autorem książki zatytułowanej *Od Pearl Harbor do Golgoty*, w której opowiada dzieje swego nawrócenia. W czasie drugiej wojny światowej jako kapitan dowodził japońskimi siłami powietrznymi, które atakowały Pearl Harbor. Po zakończeniu wojny często spotykał japońskich jeńców powracających z niewoli amerykańskiej. Jeden z nich opowiedział zadziwiającą historię. Otóż we więzieniu obsługiwała ich młoda dziewczyna, która okazywała więźniom niezwykle dużo życzliwości, choć była Amerykanką. Na pytanie o powód takiej uprzejmości odpowiedziała, że jest serdeczna, gdyż jej rodzice zostali zabici z rąk Japończyków! Byli chrześcijańskimi misjonarzami na Filipinach, tam zostali złapani przez Japończyków, oskarżeni o szpiegostwo i skazani na śmierć. Poprosili oprawców o pół godziny czasu na modlitwę i gdy to życzenie zostało spełnione, prosili Boga o przebaczenie wykonawcom egzekucji. Dziewczyna była wdzięczna, że Japończycy spełnili życzenie rodziców i dzięki temu mogła się wyzbyć nienawiści z serca. Całe opowiadanie tak mocno poruszyło kapitana Fuchidę, że postanowił kupić sobie Biblię. Gdy ją czytał, natrafił na scenę ukrzyżowania Chrystusa, w której Ukrzyżowany modli się słowami: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34). Te słowa odmieniły całe jego życie. Odkrył miłość, która jest silniejsza niż nienawiść, i poznał Boga, który bezwarunkowo kocha każdego człowieka.

3. Pod koniec 1987 roku światem wstrząsnęła wiadomość o wybuchu bomby na pokładzie samolotu pasażerskiego Koreańskich Linii Lotniczych. Zginęło 115 osób.

Ładunek podłożyło dwoje agentów podlegających rządowi Korei Północnej – kobieta Hyun Hee Kim i jej wspólnik Sul Il Kim. Po aresztowaniu próbowali popełnić samobójstwo. Mężczyźnie się to udało, kobietę natomiast po dwóch dniach odratowano. Rozpoczął się proces sądowy, który stał się przyczyną jej... nawrócenia. Niedawno na jednym z nabożeństw w Seulu złożyła świadectwo: „Nazywam się Hyun Hee Kim. To ja spowodowałam śmierć 115 osób lecących samolotem KAL 29 listopada 1987 roku. Kiedy przebywałam we więzieniu, moi strażnicy okazali się chrześcijanami. Podarowali mi Biblię, zachęcając do jej czytania. Szokiem okazały się słowa Rz 5, 8: *Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami*. Na te słowa zaczęłam szlochać. Otworzyłam przed Nim swoje serce i przyjąłam Go jako mojego Pana i Zbawiciela. 12 kwietnia 1989 zostałam ułaskawiona”.

Te trzy proste przykłady ludzi, których życie uległo tak radykalnej zmianie spowodowanej przez słowa Biblii uczą nas, że słowa Boże są zawsze aktualne i nauka Jezusa niesie w sobie zawsze żywe wartości. Prorok Jeremiasz modlił się: *Ilekrót otrzymywałem Twoje słowa, pochłaniałem je, a Twoje słowo stawało się dla mnie radością i rozkoszą mego serca* (Jr 15, 16). Kiedy zaś zmęczony prześladowaniami i narażaniem swego życia chciał zaprzestać głoszenia Bożego słowa, okazało się to niemożliwe: *I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał, ani mówił w Jego imię! Ale wtedy zaczął trawić moje serce, jakby ogień nurtujący w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem* (Jr 20, 9). Słusznie więc Bóg mówi o mocy swojego słowa: *Czyż moje słowo nie jest jak ogień, czyż nie jest jak młot kruszący skałę?* (Jr 23, 29).

Dlatego rankiem, nim jeszcze obudzi się dzień lub wieczorem, gdy wszystko powoli cichnie, weź do ręki Biblię i z takim Przewodnikiem zajrzyj wgłąb swojego serca. Z pewnością będzie to podróż bogata w doświadczenia...

ks. Mariusz Rosik

16 NIEDZIELA ZWYKŁA – 21 VII 1996

„Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie...”

„Katecheza to zbiorowy obowiązek całego Kościoła. Kościoła katechizowanego i katechizującego” – przypomniał nam Jan Paweł II w niezapomnianym dialogu z dziećmi pierwszokomunijnymi w Łodzi (III pielgrzymka do Polski, 13.06.1987). Wróćmy do słów, które wówczas wypowiedział Ojciec Święty:

„Może nasuwa się wam takie pytanie: czy to znaczy, że i Papież wciąż jest katechizowany, jak my, dzieci, przed Pierwszą Komunią? Oczywiście, jest nie tylko (...) pierwszym katechetą, ale jak każdy dobry katecheta stara się wciąż być

katechizowany. Wciąż się uczy. Uczy się przede wszystkim na modlitwie, na słuchaniu Słowa Bożego. Uczy się od Ducha Świętego, któremu pragnie być jak najwierniejszy, jak najposłuszniejszy, żeby mógł głosić Ewangelię, żeby mógł katechizować”.

Trzeba i nam zatem nieustannie wsłuchiwać się w Głos Boga, czyli czynić wysiłki, by żniwo było obfite. Najpierw żniwo naszych serc przemienionych Ewangelią, a później każdego spotkanego człowieka. Jesteśmy wszyscy najpierw katechizowanymi, a dopiero później katechizującymi; „słuchającymi” przed „mówiącymi”. Ewangelia o Siewcy doskonale tę prawdę wyraża. Prawdę o przyjmowaniu, hojnym obdarowywaniu i naszej odpowiedzialności za dalszy rozwój, bądź zmarnowanie ziarna.

W wyjaśnianiu przypowieści nie potrzebujemy domysłów, bowiem jak to dobitnie wyraził św. Grzegorz Wielki – „Niech się nie waży ułomność ludzka roztrząsac wykładu, jaki dała sama Prawda”. Możemy jedynie powtórzyć za Mistrzem warunki uzyskania dobrego plonu. Jezus przestrzega nas przed sytuacjami, w których ziarno słowa pozostaje bezowocne. Są to:

1. powierzchowność i brak wysiłku,
2. niestałość i chwilowy entuzjizm,
3. żądza bogactwa i rozkoszy.

Bóg domaga się od każdego z nas współpracy. Procesem wzrostu jest bowiem całe nasze życie, stąd widzimy w przypowieści szczególną gradację losów ziarna. Zniszczenie może się pojawić na różnych etapach rozwoju: samo ziarno, wybujałe źdźbło, wreszcie cała roślina. Zagadką nie tylko dla filozofów pozostaje wciąż pytanie o sens istnienia zła we wszechświecie. W świetle przypowieści możemy bowiem zapytać: dlaczego gospodarz zezwala na straty w swoich plonach? Czemu nie oczyszcza pola z kamieni, nie niszczy chwastów, nie odstrasza szkodników, czy wreszcie nie grodzi zasiewu, chroniąc go przed stopami podróżnych?

Pytania o wszechmoc i dobroć Boga wciąż nurtują niejednego z nas, stąd nie przypadkiem w pierwszym czytaniu Kościół karmi nas słowem z Księgi Mądrości. Autor natchniony wypowiada myśl paradoksalną: *Podstawą Twojej sprawiedliwości jest Twoja potęga, wszechwładza Twa sprawia, że wszystko oszczędzasz.... Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie i rządzisz nami z wielką oględnością, bo do Ciebie należy moc, gdy zechcesz.*

Trudno nam pojąć pozorne sprzeczności, bowiem ciągle jeszcze nasze życie oraz zdolność rozumienia nie osiągnęły swej pełni. Ciągłe jeszcze wzrastamy, rozwijamy się, wdychamy do pełni prawdy i wolności. Ta tęsknota jest naszą modlitwą. Ponieważ cierpimy z powodu naszych słabości, *sam Duch Święty przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8, 26). Modląc się zatem o wzrost Bożego ziarna w naszych sercach, powtarzajmy za psalmistą: *Tyś, Panie, Bogiem łaski i miłosierdzia, do gniewu nieskory, łagodny i bardzo wierny. Wejrzyj na mnie i zmiłuj się nade mną* (Ps 86).

17 NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 VII 1996

Mądrość największym skarbem

Każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare.

Był taki zwyczaj u Żydów, że na miejscu ukrzyżowania skazańców wykopywano dół i wrzucano do niego krzyż i inne narzędzia, które służyły do wykonania wyroku, bo przedmioty te u mieszkańców Palestyny budziły wstręt. Tak też uczyniono z narzędziami tortur Jezusa.

Aby miejsce ukrzyżowania Chrystusa bardziej zamaskować, cesarz Adrian wystawił na nim murowany pomnik Wenus i pogańskiego bożka Adonisa. Dopiero cesarzowa św. Helena kazała w tym miejscu kopać i oto znaleziono przykryte ziemią drzewo świętego krzyża. Był to radosny dzień znalezienia krzyża. W miejscu tym cesarz Konstantyn Wielki wybudował wspaniałą kościół, który w ciągu wieków ulegał różnym zniszczeniom i przebudowom. Jest tam kaplica ukrzyżowania, na pamiątkę uczczenia tego miejsca, na którym umarł przybity do krzyża Pan Jezus. Jest tam również kaplica Matki Bożej na pamiątkę tego, że w chwili śmierci Jezusa znajdowała się Ona pod krzyżem. Znaleziony krzyż, jak drogocenną perłę wydobyto z ziemi i z wielką radością go przechowywano. Słowa jednej wielkopostnej pieśni mówią, że ten drogocenny skarb jest dla nas życiową mądrością: „W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka. Kto krzyż odgadnie ten nie upadnie”. Możemy zadać pytanie, co dla nas stanowi największy skarb, czy jest nim mądrość wypływająca z krzyża Jezusa Chrystusa ?

1. Mądrość zdobywana doświadczeniem

Pewien młody człowiek, który pragnął mądrości, przyszedł do greckiego filozofa i zapytał: „Od czego trzeba zacząć, aby osiągnąć mądrość życiową?” Wtedy filozof odpowiedział: „Wynajmij służącego do domu po to, aby codziennie wypowiadał grubiańskie słowa, i w ten sposób nauczysz się z opanowaniem znosić przykrości”. Młody człowiek posłuchał rady filozofa, opłacił pracownika domowego i przez trzy lata doznawał różnych przykrości. Aż wreszcie udał się do Aten, aby tu kształcić się dalej, u pewnego sławnego filozofa. Ateński filozof miał zwyczaj poddawać każdego kandydata próbie i traktował go w sposób grubiański. Kiedy potraktował on w taki sposób kandydata sztuki filozoficznej, ten roześmiał mu się w głos. Nie zdarzył się taki wypadek ateńskiemu filozofowi. Zapytał, dlaczego się śmieje. „Kiedyś opłaciłem człowieka – odpowiedział młodzieniec – aby się ze mną obchodził tak, jak ty teraz. Dziś właśnie znalazłem takiego, który zelżył mnie bezpłatnie. Jak więc mogłem się nie śmiać”. Przypadła ta odpowiedź do gustu filozofowi i przyjął z chęcią nowego ucznia.

Jeżeli nauczyciel zdobywa radość przez nauczenie mądrości z przeżytego doświadczenia, to tym więcej można napęłnić się radością przez zgłębianie doświad-

czenia płynącego z wiary. Prawdziwe doświadczenie Boga w swoim życiu sprawia, że stajemy się mądrzejsi o to doświadczenie. Dlatego Salomon pomny na brak doświadczenia prosi Boga o *serce pełne rozsądku do sądzenia ludu i rozróżniania dobra i zła*. Pan Bóg odpowiedział na jego prośbę udzielając mu mądrości, która stała się legendarną.

2. Mądrość jako dar od Boga

W starożytnej myśli wschodniej mądrość jest charakterystyczna dla postępowania, które opiera się na posiadaniu pewnego poznania. Według Biblii mądry to człowiek, który potrafi tak kierować swym postępowaniem, że jego życie uważa się za jak najbardziej udane. U źródeł prawdziwej mądrości znajduje się dar Boży.

Starotestamentalne uosobienie mądrości zostało rozpoznane dopiero przez czyny Jezusa. Kiedy Jezus przywołuje do siebie maluczkich, nie występuje wcale w roli nauczyciela mądrości, proponującego pewne recepty życiowe. Jest On Synem Bożym, który także w przypowieściach objawia tajemnice Ojca, a przez swoją ofiarę staje się mądrością Bożą. Przypowieść o skarbie, o perle i o sieci skierowana do tych, którzy poszli za Jezusem i słuchali Jego słów stanowi wezwanie, aby szukać prawdziwej mądrości, gdyż wtedy osiągnie się królestwo niebieskie.

3. Życ Bożą mądrością

Św. Augustyn w *Pismach przeciw manichejczykom – O pożytku wiary*, określa człowieka, którego uważa za mądrego: „Każdy z ludzi jest albo mądry, albo głupi. Otóż mądrymi nie nazywam tu ludzi silnych i sprytnych, lecz takich, którzy odznaczają się, na ile tylko pod tym względem stać człowieka, silnie uzasadnionym poznaniem Boga i człowieka oraz życiem i obyczajami odpowiadającymi takiemu poznaniu. Natomiast innych, niezależnie od tego, czy odznaczaliby się czynami czy gnuśnością, niezależnie też od tego, czy trzeba by było ich pochwalić lub zganić za sposób życia i ubiór, zaliczałbym do grona głupców”.

Znamy ludzi wykształconych, ale życiowo niezaradnych. Mogą być ludzie, którzy mają gruntowną wiedzę w jakiejś dziedzinie nauki, ale są zagubieni w życiu. Mądrość nie jest sumą wiadomości na określony temat. Ktoś może być analfabetą, a cieszyć się opinią człowieka mądrego. Jest podziwiana jego życiowa mądrość.

Mądrość prawdziwa, czyli odnosząca się do życia ludzkiego, polega na poznaniu i umiłowaniu Boga jako celu ostatecznego, na umiejętności odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu i na wybieraniu zawsze tego, co dobre i prawdziwe. Ten, kto żyje Bożą mądrością może zakosztować w dobrach duchowych i dzielić je z innymi. Jego postępowanie cechuje umiar, rozwaga i rozsądek. Wiedzę możemy przejmować od innych, lecz mądrości musimy nauczyć się sami. Poznamy wówczas, czym jest królestwo niebieskie i staniemy się jego uczniami, aby wydobywając ze skarbcza rzeczy nowe i stare ubogacać nimi swoje życie.

18 NIEDZIELA ZWYKŁA – 4 VIII 1996

„Wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody” (Iz 55, 1)

1. Wielu ludzi cierpi głód fizyczny. Dzieje się tak nie tylko w odległych krajach, oglądanych przez nas z wygodnego fotela na ekranie telewizyjnym, ale często również bardzo blisko nas – może w naszym mieście, w naszej parafii, na naszej ulicy. Pierwszym obowiązkiem chrześcijanina jest pomóc potrzebującym. Jeśli jednak jesteśmy w tej szczęśliwej sytuacji, że to my możemy pomagać i nie musimy o pomoc prosić, łatwo wtedy popaść w poczucie wyższości. Sytuacja pomagania i dawania datków może stopniowo wprawiać w pychę. Można zacząć myśleć sobie jako o kimś samowystarczalnym.

Tymczasem Bóg pragnie, byśmy wszyscy zwracali się do Niego o Jego dary. Bóg, który widzi serca ludzkie mówi zadufanym w swoje bogactwa, by pamiętali o skarbie duchowym: *Ty bowiem mówisz: «jestem bogaty» i «wzbogaciłem się», i «niczego mi nie potrzeba», a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęśliwy i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi (Ap 3, 17)*. Jeśli ktoś zapomni o potrzebie spotkania się z Bogiem w modlitwie, w sakramentach, w słowach Pisma św., to spełnia się na nim przepowiednia proroka: *Oto nadejdą dni, gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich (Am 8, 11)*.

2. Dlatego jak najbardziej aktualne, zarówno dla ludzi mających i żyjących w dostatku, jak i dla tych, którzy borykają się z codziennymi kłopotami życiowymi, jest wezwanie Izajasza z dzisiejszego czytania liturgicznego. Wielu jest przecież spragnionych i głodnych sensu życia, wartości duchowych, przemiany serca. Wielu też nie wie, gdzie to wszystko znaleźć, dlatego kierują się w swojej wewnętrznej pustce i desperacji ku narkotynom, sektom, dziwnym kultom lub ku hałaśliwej pseudorozrywce. *Opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny popękane, które nie utrzymują wody (Jr 2, 13)*. Czy jest bardziej przejmujący widok, niż spragnieni ludzie poszukujący rozpaczliwie wody, którzy mijają źródło i kierują się do pustej cysterny? Żywo przypominają wtedy biblijne *owce nie mające pasterza*. Dlatego dziś woła Jezus przez proroka: *Wszyscy spragnieni przyjdźcie do wody (Iz 55, 1)*. Tak jakby chciał powiedzieć: to dobrze, że budzi się w was pragnienie duchowe; Ja sam będę waszą odpowiedzią.

3. Również apostoł Paweł przypomina, że nasze poszukiwania nie muszą trwać bezowocnie bez końca. Wiele przeciwności może spotkać chrześcijanina: utrapienie, ucisk, prześladowanie, niebezpieczeństwo i miecz, *ale we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował (Rz 8, 36)*. Powołani jesteśmy do zwycięstwa, do znalezienia. Tak obiecał nam sam Pan: *Szukajcie, a znajdziecie (Mt 7, 7)*.

4. Wielu ludziom, nawet wierzącym i praktykującym, katolickie sakramenty wydają się pozbawione wewnętrznej siły i nie dające odpowiedniego pokarmu

duchowego. Świat zmaterializowanych pragnień i ambicji skłania co wrażliwszych, spośród młodzieży i ludzi starszych, do poszukiwania duchowego doświadczenia. Dlaczego? Człowiek nosi w swoim sercu pewność, że jego przeznaczenie jest większe niż on sam. Człowiek sam sobie nie wystarczy. Nie zniesie zamknięcia w sferze tylko tego, co zwykłe, codzienne, cielesne. Codziennosc chce przeżywać w świetle wieczności, a to co zwykłe, w blasku ducha. Swoje codzienne obowiązki chce widzieć jako drogę do Boga. Dlatego przypomni nam Katechizm Kościoła Katolickiego, że tajemnica wiary „wymaga, aby wierni w nią wierzyli, celebrowali ją i żyli nią w żywym i osobistym związku z Bogiem żywym i prawdziwym” (KKK 2558).

Tak dzisiaj rozumieć mamy słowa: *Wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy* (Iz 55,1). Miejscem cotygodniowego zwycięstwa jest dla chrześcijanina niedzielne spotkanie na Eucharystii. Sam Jezus wtedy *Pisma nam wyjaśnia i łamie dla nas chleb*. Dziś każdy katolik ma się stać apostołem prawdziwego doświadczenia duchowego, takiego które płynie z wiary w obietnicę Jezusa Chrystusa i z obecności Ducha Świętego w Kościele Chrystusowym. Widząc ludzi zagrożonych odejściem gdzieś indziej w poszukiwaniu duchowych wrażeń Pan Jezus mówi każdemu z nas, wierzących: jeśli widzicie, że ludzie szukają duchowego sensu życia, to nie potrzebują odchodzić – *wy dajcie im jeść* (Mt 14, 16).

ks. Andrzej Siemieniowski

19 NIEDZIELA ZWYKŁA – 11 VIII 1996

Łódź Piotrowa

Łódź była miotana falami, bo wiatr był przeciwny (Mt 14,24).

1. Ojcowie Kościoła, gdy czytali Ewangelię, bardzo często widzieli w apostołskiej łodzi symbol wspólnoty wszystkich wierzących, czyli Kościoła. Znajdujący się w tej łodzi uczniowie płyną „na drugi brzeg” życia, do ostatecznego i wiecznego zbawienia. Na swej drodze przez morze łódź, czyli wspólnota Kościoła, spotyka najróżniejsze podmuchy wiatru. Czasem są sprzyjające i łagodne, niekiedy zaś groźne, huraganowe i przeciwne zamierzonemu celowi podróży. Rolą Kościoła jest płynąć w każdych warunkach naprzód, nawet pod wiatr lub pod prąd. Właśnie wtedy najłatwiej pojawiają się pokusy zwątpienia. Pojawiają się myśli: dlaczego jest tak trudno? Czy On nie mógłby, gdyby tylko zechciał, uczynić podróży swojej łodzi przez świat lekką, bezproblemową i przyjemną?

A jednak Bóg nie zamienia życia w atrakcyjny serial telewizyjny. Nawet przy najgłębszej wierze i największym zaangażowaniu w sprawę Jezusa z Nazaretu pozostają problemy i trudności. Co więcej, okazuje się, że to właśnie one są „miejscem” i okazją do szczególniejszego spotkania z Jezusem.

2. Taka jest natura człowieka, że nadmierne zadowolenie z siebie, nasycenie spokojem i przyjemnościami – wywołują lenistwo duchowe. Dawni chrześcijanie nazywali to *acedią*. Owocem duchowego lenistwa jest wewnętrzna gnuśność, a ta z kolei rodzi bezbronność wobec trudnych sytuacji. Tak „bezbronni” byli nawet Apostołowie postawieni w obliczu próby, gdy łódź ich miotana była falami na morzu, że nawet Jezusa się zlekli! Pan musiał dopiero uspakajać ich i dodawać im otuchy: *Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się* (Mt 14, 27). Bardzo ważne dla nas jest to, że Ewangelia mówi nam zaraz potem o kolejnym zwątpieniu, które tym razem ogarnęło Piotra. Być może pomyślał on, że próby wiary są jednorazowe, a potem nastąpi rodzaj duchowej sielanki. Dowiedział się, że próby takie trwają całe życie. Musiał usłyszeć – i to on, Piotr–Skąła! – *czemu zwątpiłeś, malej wiary?* (Mt 14, 31).

Cud kroczenia po wzburzonych falach miał dodać wiary apostołom, że także i dla nich możliwe będzie przeprowadzenie Kościoła przez wszelkie wzburzone morza i przez każdy przeciwny wiatr. Jeśli widzimy dziś niekiedy ludzi wierzących pełnych zwątpienia i niemocy, to czyż nie są właśnie w sytuacji tonącego Piotra? Czy nie dlatego utracili ufność i nadzieję na przyszłość, że *na widok silnego wiatru ułękli się i zaczęli tonąć?*

3. Ten kolejny cud opisany w Ewangelii budzi naszą wiarę i podziw dla Jezusa Chrystusa – ale w głębi serca budzi też nostalgię. Jak dobrze byłoby móc wykorzystywać moce Boga dla własnych celów! Gdyby tak Boże pioruny rozpraszaly zawsze naszych wrogów, gdyby tak moc Boża interweniowała w naszych sprawach ... Jest to pokusa posiadania potęgi Boga po swojej stronie. Tymczasem Bóg nie chce być „po naszej stronie”. On chce, byśmy raczej my „byli po Jego stronie”.

Już prorok Starego Testamentu, Eliasz, musiał przeżyć ten fakt, że człowiek nie może być panem mocy Boga. Bóg nie był ani w trzęsieniu ziemi, ani w ogniu, ani w wichurze. Przejawił swoją obecność w *szmerze łagodnego powiewu*.

Kościół jako wspólnota ludzi wierzących wtedy tylko doświadcza pomocy Boga, jeśli umie zawołać wraz z Piotrem: *Panie, ratuj mnie* (Mt 14, 30).

4. Działanie Boga jest realne, choć nie zawsze łatwo dostrzegalne. Trzeba mieć serce tak wrażliwe na Ducha Świętego jak Eliasz. Pośród trudności i przeciwności, pośród nieżyczliwych ludzi i odpowiedzialności – nie można czekać, aż Bóg zjawi się w błysku i grzmocie i rozwiąże wszystkie problemy. Zjawi się raczej w wewnętrznej pociesze, w podtrzymaniu na duchu. Zjawi się raczej jako ten, kto nie pozwala utonąć wśród burz tego świata. Słowa Jezusa – *Czemu zwątpiłeś, malej wiary?* – to nie tylko wyrzut. To także początek drogi uczniów do wyznania: *Prawdziwie jesteś Synem Bożym* (Mt 14, 33).

Jest coś głęboko symbolicznego w tym, że gdy Jezus znalazł się w łodzi, wiatr się uciszył. Jest tu bardzo głęboka nauka dla nas, że jeśli z nową mocą odnajdujemy obecność Jezusa w Kościele, wiatr zdaje się cichnąć, uwagę przestają przykuwać zewnętrzne niebezpieczeństwa i przeszkody, a skupia ją na sobie Ten, który zajmuje w Piotrowej łodzi miejsce najważniejsze. Jezus okazuje się Panem zarówno łodzi – Kościoła, jak i morza – całego świata.

WNIEBOWZIECIE NMP – 15 V 1996

Wiara Maryi

1. Być podobnym do Maryi

Pewien misjonarz podróżując szybkim japońskim pociągiem, wypełniał czas modlitwami ze swojego modlitewnika. Nagły ruch pociągu sprawił, że książeczka wypadła mu z rąk, a z niej wyleciała na podłogę obrazek Matki Bożej. Siedzące obok misjonarza dziecko schyliło się i podniosło go. Zanim jednak oddało obrazek, tak jak wszystkie ciekawe dzieci, przyjrzało mu się uważnie:

— Kto to jest ta piękna pani? – zapytało misjonarza.

— To... moja mama – odpowiedział po chwili wahania kapłan.

Chłopiec przyjrzał się mu z uwagą, a potem znowu spojrzął na obrazek i stwierdził nieco zdziwiony: — Nie jesteś do niej wcale podobny.

Zaskoczony misjonarz wyjaśnił po chwili z uśmiechem: — To prawda, a jednak muszę ci powiedzieć, że bardzo się staram i robię wszystko, aby być do niej podobnym choćby odrobinę.

Bracie i siostrzo w Chrystusie, postaw sobie w dzisiejszą Uroczystość takie samo pytanie: Czy jestem podobny do Maryi, która jest przecież moją Matką? Czy jestem do Niej choć trochę podobny?

2. Wiara Maryi

Nie znamy dokładnie zewnętrznego, fizycznego wyglądu Maryi, naszej Matki. Ale znamy dobrze Jej sylwetkę duchową. I chociaż Pismo św. mówi w niewielu miejscach wprost o Maryi, pozwala nam jednak poznać Jej duchowy obraz. Przede wszystkim nasza Matka ukazuje się nam jako człowiek niezwykłej wiary. Św. Elżbieta błogosławi Ją słowami: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła*. Dlatego św. Augustyn pisze: „Maryja wierząc porodziła Tego, którego wierząc poczęła. Po słowach wypowiedzianych przez anioła, Ona, pełna wiary, poczynając Chrystusa wcześniej w sercu niż w łonie, odpowiada: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa*”. Tak więc wiara Maryi wyraziła się w całkowitym zawierzeniu i posłuszeństwie słowom Boga czyli przyjęciu swoim sercem Syna Bożego. Maryja poczęła zatem Jezusa najpierw w swoim sercu, czyli stała się pierwszą Wierzącą w Jezusa Chrystusa; stała się pierwszą Chrześcijką.

Wiara Maryi w swojego Syna, Jezusa rozwijała się w czasie Jej życia, chociaż Maryja była od początku pełna wiary. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi o *itinerarium* wiary Maryi, czyli o Jej drodze wiary w Chrystusa od momentu Zwiastowania aż do chwili śmierci Jezusa na krzyżu i Zesłania Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy. Maryja jednoczyła się coraz pełniej ze swoim Synem poprzez wiarę w Niego.

Przez cały czas drogi wiary pozostała Ona w pełni posłuszna woli Bożej. Orygenes, pisarz chrześcijański porównuje Maryję do tabliczki, której w jego czasach

używano do pisania: „Jestem tabliczką do pisania, niechaj pisarz napisze, co zechce, niechaj Pan wszechrzeczy uczyni wedle swej woli”. Dzisiaj moglibyśmy powiedzieć, że ofiarowała się Ona Bogu jako biała karta, na której mógł napisać to, co chciał.

Wiara Maryi mogła się rozwijać dzięki słowom Jezusa, które zachowywała w swoim sercu. Chociaż nie rozumiała w pełni tego, co Jej Syn mówił, była całkowicie otwarta na przyjęcie tych słów. Wiedziała, że Jego słowa są prawdą i zbawieniem. Dlatego mówi: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie mój Syn.*

3. Śladami Maryi

Czy jestem podobny w wierze do mojej Matki, Maryi? Ona uwierzyła w Boga objawionego i była posłuszna Jemu zawsze. Nie wytworzyła swojego własnego, prywatnego obrazu Boga. Chociaż nie rozumiała wszystkiego, co Bóg Jej mówił, chciała wiernie wypełniać Jego wolę jako Służebnica Pańska. Iść śladami wiary Maryi to znaczy zawierzyć Bogu tak, jak wyraził to w swojej modlitwie Karol de Foucauld: „Ojczy mój, Tobie zawierzam siebie. Uczyni ze mną to, co Ci się podoba. Cokolwiek ze mną uczynisz, będę Ci składał dzięki. Jestem gotowy na wszystko, wszystko przyjmuję, by Twoja wola wypełniała się we mnie i w całym stworzeniu. Mój Boże, nie pragnę niczego innego. Składam moją duszę w Twoje ręce. Daję ją Tobie, mój Boże, z całą miłością mojego serca, ponieważ Cię Kocham”.

ks. Włodzimierz Wołyniec

20 NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 VIII 1996

„Dom modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56, 7)

1. Bardzo często czytamy w Starym Testamencie, że łaska Boga działała ze szczególną mocą w Ludzie Wybranym. W Starym Przymierzu ludem tym był Izrael, naród żydowski. To naród Izraela otrzymał proroków, to w tym narodzie Pan Bóg objawił swoje Słowo, to Izraelowi przekazał swój plan zbawienia świata. Jednakże nawet w Starym Testamencie Bóg zaczął objawiać swojego zamierzenia, aby rozszerzyć łaskę zbawienia także na resztę narodów świata. Już za czasów proroka Izajasza Żydzi otrzymali obietnicę, że do tej łaski zostaną włączeni także inni: *Dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów* (Iz 56, 7). Izajasz przekazał Dobrą Nowinę, która obiecywała, że przyjdzie taki czas, gdy do Boga Izraela modlić się będą wszystkie ludy ziemi.

2. Spotkanie chrześcijan, jako wyodrębnionej grupy uczniów Jezusa Chrystusa, z Ludem Starego Testamentu zaczęło się już za czasów Apostołów. Czytamy o tym w księgach Nowego Przymierza, a zwłaszcza w Dziejach Apostolskich. Niektórzy

chrześcijanie zaczęli się wtedy wynosić pychą i wywyższać nad lud Izraela. Mówili sobie: „my mamy wiarę w Jezusa, oni natomiast nie przyjęli Chrystusa jako Zbawcy; my możemy wobec tego chlubić się otrzymanym zbawieniem, a na nich możemy patrzeć z góry”.

Takim chrześcijanom odpowiadał z przyganą Apostoł Paweł: *Nie wynoś się ... nie pysznij, ale trwaj w bojaźni* (Rz 11, 18-20). Jest prawdą, że chrześcijanie pochodzący z narodów dawniej pogańskich obdarzeni zostali wielką łaską zbawienia. Ale otrzymana łaska nie może być przecież nigdy tytułem do zarozumiałości lub pychy. *Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę; a to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił* (Ef 2, 8-9).

3. Jeśli zrozumiemy trwałość wiary Izraela i trwałość jego powołania, pomoże nam to w zrozumieniu trwałości Kościoła. Łatwiej nam będzie wtedy zrozumieć tę prawdę, że grzech człowieka nie może unieważnić i przekreślić wierności Boga swoim obietnicom. Stary Testament pełen jest przecież opisów niewierności ludzi Starego Przymierza. Mimo to Bóg mówi o Izraelitach w dzisiejszym liturgicznym czytaniu: *Dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne* (Rz 11, 29). Podobnie Nowy Testament zawiera opisy ludzkiej niewierności członków Nowego Przymierza, czyli Kościoła. Kościół, w którym żyjemy, jest Nowym Ludem Bożym, Nowym Izraelem. Jakkolwiek staramy się żyć w wierności Bogu i jego przykazaniom, to również nasza historia pełna jest niewierności, grzechu i odstępstw.

Kościół zmagający się ze swoim grzechem i z potrzebą nawrócenia opisuje nam już Pismo św., na przykład w księdze Apokalipsy (szczególnie w rozdziałach 2 i 3). Pomimo tego, podobnie jak niegdyś do Izraela, tak teraz do Kościoła odnoszą się słowa: *Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeczyć samego siebie* (2 Tm 2, 13). Grzech, niewierność i zaniedbania członków Kościoła nie mogą nigdy spowodować oddalenia przez Boga Jego gwarancji obecności w Nowym Ludzie Bożym, w Kościele Jezusa Chrystusa.

4. Jednym z grzechów nękających dzisiaj ludzkość są wzajemne niechęci i uprzedzenia religijne. Często zdarzają się nieracjonalne postawy wobec innych i obciążanie ludzi zbiorowymi winami, tylko dlatego, że należą do jakiejś odrębnej społeczności wyznaniowej. Często zdarza się to również wobec chrześcijan, wobec Kościoła. Boli nas to wtedy i słusznie domagamy się sprawiedliwości. Trzeba nam jednak pamiętać, że *wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie* (Mt 7, 12). Zdarzający się niekiedy antysemityzm jest grzechem bardzo podobnym do antychrześcijaństwa. Każda postawa „anty” – jeśli kończy się na niechęci i uprzedzeniach z powodów religijnych, rasowych bądź narodowościowych – jest niezgodna z wolą Bożą.

5. Apostoł Paweł, kiedy został postawiony wobec problemów napięć i konfliktów między rodzącym się wtedy Kościołem chrześcijan i społecznością Izraela, wskazał gdzie należy skierować wzrok, by zrozumieć bezzasadność wszelkiej zarozumiałości, niechęci czy wynoszenia się. Fundamentem wzajemnego uznania swojego daru

Bożego i swojego charyzmatu jest wiara w miłosierdzie Boga. Nie wystarczy ogólnoludzka tolerancja czy ideały humanistycznej obojętności. Człowiek wierzący pamięta, że Bóg jest miłosierny zarówno dla Żydów jak i dla chrześcijan. Wyznawcom Jezusa Chrystusa napisał na ten temat św. Paweł tak: *Podobnie jak wy byliście nigdy nieposłuszni Bogu, (...) tak i oni stali się teraz nieposłuszni; Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11, 32).

ks. Andrzej Siemieniowski

21 NIEDZIELA ZWYKŁA – 25 VIII 1996

Prawdziwe radości

Modlitwa dnia dzisiejszej liturgii słowa zachęca nas do wznoszenia naszych serc i zabiegania o prawdziwe radości. Oznacza to, że nie każda radość jest prawdziwa. Wiemy np., że nie każde łzy oznaczają smutek: istnieją łzy radości, wzruszenia... Istnieją też fałszywe, złudne radości. Tak jest np. w sytuacji grzechu: szatan, dając pokusę do zła, ukazuje dany czyn jako dobry, przyjemny, radosny – człowiek po jego popełnieniu ma być zadowolony (jak echo brzmi historia upadku pierwszych rodziców: będziecie jako bogowie, będziecie znali dobro i zło – to jawi się dla nich jako coś pociągającego, pomnażającego ich radość). Tu tkwi siła pokusy.

Wykorzystują to dziś ludzie będący na usługach Złego Ducha zacierając – zwłaszcza u młodych ludzi – granicę między dobrem a złem, przekonując, że wszystko jest względne i zależne od aktualnej umowy społecznej lub od demokratycznego wyboru – głosowania. Zachęcają młodych ludzi do tzw. uprawiania miłości, a w gruncie rzeczy sprowadzają miłość do zaspokojenia potrzeb zmysłowych, wykorzystując słabość ludzką. A potem zostawiają młodego człowieka samemu sobie z jego frustracją, czującego się oszukany, wykorzystany, który nie wierzy już w stałość, wierność, zaufanie. Zachęta i usprawiedliwianie zła wydawały się przekonywujące, potem zostaje smutek i rozczarowanie.

Młodzi ludzie zachęcają się lub są namawiani do odurzania się środkami narkotycznymi w celu zapomnienia o kłopotach, ukazując je jako sposób na rozwiązanie problemów, a potem zostawiają człowieka samemu sobie, ale człowieka już przemienionego, który poprzez uzależnienie wpadł w kłopoty i problemy daleko większe i często nieodwracalne (zagrożenie życia, izolacja od społeczności, itd).

Proponuje się półśrodki mające zapobiegać zarażeniu się śmiertelnie wirusem, a gdy te zawodzą (bo jako półśrodki zawieść muszą), zostawia się człowieka samego – to twój kłopot, medycyna jeszcze nie zna sposobu, jakoś sobie radź...

Jako sposób na rozwiązanie kłopotów związanych z nieplanowanym macierzyństwem zachęca się: człowiek jest wolny, może skorzystać ze sposobu pozbycia się „problemu” (dziecka), sugestie, namowy, nie kończące się i nie rozwiązujące

zasadniczego problemu dyskusje na forum parlamentu, powodują, że kobieta ulega im i... zostaje sama z wyrzutami sumienia i skutkami tzw. zespołu poaborcyjnego. A wyglądało to tak bezproblemowo.

I brzmi gdzieś niesłyszalny chichot szatana... Pokusa jest czasem jak reklama: kolorowa, przekonywująca, ukrywająca mankamenty, zachęcająca, sugerująca, a potem zostaje człowiek i produkt owej reklamy – taki jaki jest – już bez reklamy...

Dążyć i pragnąć prawdziwych radości! Wznosić ku nim swoje serce! *O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!* – pisze św. Paweł. Człowiek powinien podążać za wezwaniem, które kieruje do niego Bóg. Ten pragnie jedynie dobra – i to prawdziwego – każdego człowieka. On nie oszukuje, nie zwodzi. Ukazuje właściwy kierunek i pewną drogę. Co więcej: pomaga na nią wejść i nią kroczyć.

Na znane pytania Jezusa: *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego? A wy za kogo Mnie uważacie?* Szymon Piotr odpowiada: *Ty jesteś Mesjaszem, Synem Boga żywego.* Tyle razy to pytanie nam już zostało stawiane. Chrystus sam nam je stawia, zwłaszcza w sytuacjach, w których trzeba się za Nim jednoznacznie opowiedzieć, dokonać wyboru. Odpowiadamy nie tylko teoretycznie. Nasza odpowiedź wyraża się przeważnie w praktyce naszego życia: w tym, co robimy, co mówimy, o czym myślimy. Odpowiedź najprawdziwszą na to pytanie daje nam nasze sumienie.

Potrzeba jednak w naszej sytuacji także dawania odpowiedzi wyrażonej przez świadectwo chrześcijańskiego życia. Wobec zaistniałej sytuacji zamętu i zaplanowanej akcji wypierania wartości chrześcijańskich z wielu dziedzin życia przy użyciu różnych środków, nie można dziś powiedzieć: „Wiara jest moją prywatną sprawą. Nikt nie powinien się interesować moim życiem. Ksiądz wtrąca się w zbyt wewnętrzną sferę mojego życia”.

Św. Piotr, który odpowiedział na postawione przez Chrystusa zasadnicze pytanie, został przez Niego nazwany opoką – skałą. Na tej opoce zbudował Kościół. Co może zbudować na mnie? Czy jestem przydatnym i trwałym „tworzywem” do budowania dziś przez Chrystusa Jego Kościoła? Po to mnie powołał. Do tego mnie potrzebuje. Nie po to, bym siedział cicho i czekał na lepsze czasy. Mówiliśmy dawniej: czasy teraz nie sprzyjają świadczeniu o Chrystusie, nie można publicznie wyznawać wiary, bo są szykany, bo utrudniony awans, bo taka sytuacja, itp. A dziś? Przecież są inne czasy. Na pewno – podobnie jak tamte, podobnie jak każde – najwłaściwsze i najodpowiedniejsze do składania świadectwa. Czym dziś tłumaczę swoją niemoc? Czym się zasłaniam? Utrudnianiem wejścia do Europy? A może pseudodemokracją i pseudotolerancją? Na co teraz czekam? Na jakie lepsze czasy? Czy w ogóle wiem, na co czekam?

Kiedy wsłuchujemy się w pytanie Chrystusa kierowane do uczniów: *A wy za kogo Mnie uważacie?*, nie możemy nie odnieść tego pytania do siebie: za kogo TY uważasz Chrystusa? Odpowiedź na to pytanie nie należy do łatwych, na pewno nie należy do tych, których udziela się tylko słowem. Właściwe całe Twoje życie, cała postawa, wartości i zasady, którymi się w życiu kierujesz, stanowią najbardziej konkretną i wiarygodną odpowiedź na to pytanie. Jeśli i dla Ciebie Chrystus jest *Mesjaszem, Synem Boga żywego*, to każda dziedzina twojego życia musi być tej odpowiedzi podporządkowana. Deklaracja słowna jest zawsze najłatwiejsza, reali-

zacja słów dopiero potwierdza lub zaprzecza tej deklaracji. O czym więc świadczy Twoje życie? Za Kogo Ty uważasz Chrystusa?

ks. Marek Korgul

NMP CZĘSTOCHOWSKIEJ – 15 VIII 1996

Częstochowska można Pani Maryja

1. Jasna Góra – stolicą polskich serc

Gdy przed sześciuset laty książę Władysław Opolczyk sprowadził obraz Czarnej Madonny do Częstochowy i powierzył opiekę nad nim ojcom Paulinom, nie mógł przypuszczać, jak ważny jest to moment w dziejach naszego narodu. Kto z nas nie zna dziś widoku smukłej wieży Jasnogórskiego klasztoru, od wieków tak drogiego sercom Polaków? Kto nie był tam przynajmniej raz życiu? Albo przynajmniej nie pragnął tego uczynić? Od wieków wierni idą w pielgrzymkach do Tej „co Jasnej broni Częstochowy”.

*Szli do Niej hetmani, królowie i lud
po zdrowie i dołę, i pokój, i cud.*

Jasna Góra stała się narodowym sanktuarium. Miejscem świętym. Błogosławionym. Co jest tym magnesem, który przyciąga tak wielkie rzesze ludzi z kraju i z zagranicy? Jest nim kochające Serce Matki, która pociąga serca ludzi, by w nich uczynić miejsce dla swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Jest nim zamyślane nad dolą człowieka oblicze Jasnogórskiej Pani, danej nam przez Boga dla obrony. Dla pokrzepienia serc.

*Gdy klęska, pożoga, nieszczęście i noc
zawisły nad krajem – z obrazu szła moc.*

Matka Boska Częstochowska i dziś gromadzi nas przy sobie jak dobra Matka. Tu każdy z nas jest w domu. Dla każdego miejsce się znajdzie. Matka czeka. Tu, gdzie stolica naszych serc.

2. Jasna Góra – polską Kaną Galilejską

Czym jest dla nas Jasna Góra? Jest polską Kaną Galilejską. Słyszeliśmy w dzisiejszej Ewangelii, jak Maryja zaproszona wraz z Jezusem na wesele w Kanie Galilejskiej przyczyniła się do pierwszego cudu Jezusa. Jak była zatroskana tym, co dotyczyło młodych, by ich radości w tym dniu nic nie zakłóciło. Gdy zauważyła, że *nie mają już wina*, podjęła interwencję. Zwróciła się z tym do Jezusa, a sługom przykazała: *Cokolwiek wam powie – czyńcie*. Trud tych, którzy na słowa Jezusa: *Napełnijcie stągwie wodą* – wykonali to dokładnie i z sercem, nie poszedł na marne.

Gdy zaczerpnęli i zanieśli staroście weselnemu, ogarnęło ich zdziwienie: woda stała się winem. Dokonał się cud przemiany. Jego owocem była wiara uczniów: *I uwierzyli w Niego Jego uczniowie.*

Jak kiedyś za parą młodych z Kany Galilejskiej dziś Maryja wstawia się za nami. Ile razy jesteśmy na Jasnej Górze, śpiewamy:

*Z dawna Polski Tyś Królową, Maryjo!
Ty za nami przemów słowo, Maryjo!*

To właśnie na Jasnej Górze dokonało się tak wiele cudów przemiany ludzkich serc. Tu Maryja okazuje swoje zatroskaniem naszym losem. Tyle razy podejmuje interwencje, wstawia się za nami u Jezusa, równocześnie przypominając nam: *Cokolwiek wam powie mój Syn – czyńcie!* A jeżeli posłuchamy Matki i podejmiemy trud powierzony nam przez Pana, i napędzać będziemy stągwie naszego życia wodą codziennego wysiłku, modlitwy i pracy, to i my doznamy cudu przemiany. Tak jak tyłu, którzy od stóp Matki odeszli z pokrzepionym sercem i wzmocnioną wiarą. Z modlitwą na ustach:

*Wiarę umacniaj w sercach Twoich dzieci,
Daj wytrwać w dobrem pośród zła zamięci.
Rozpal w nas miłość do Twojego Syna,
Matko Jedyna!*

3. Jasna Góra – polską Kalwarią

Maryja była z uczniami Jezusa na różnych etapach ich powołania. Była w Kanie Galilejskiej, ale była też pod krzyżem. Na Kalwarii. Z uczniów tylko Jan wytrzymał przy Mistrzu do końca. I właśnie on usłyszał z wysokości krzyża skierowane do Maryi słowa, które go zaskoczyły: *Niewiasto, oto syn Twój.* I te skierowane już do niego: *Oto Matka twoja.* Między tym dwojgiem: Matką i tym, którego otrzymała za syna, nawiązała się więź nierozzerwalna. I tak jest do dziś.

Ta scena dokonuje się ciągle na nowo. Gdy z otwartym sercem, często zbolalym, bezradnym, stajemy ze swoimi problemami przed Jasnogórskim Obrazem, rozgrywa się w głębi naszej duszy scena spod krzyża. Chrystus wskazuje nam Maryję i mówi: *Oto Matka twoja!* Nie bądź już smutny, strapiiony, bo w najtrudniejszych nawet chwilach nie jesteś sam. Ona jest przy Tobie. Kochająca. Zatroskana. Matka.

Tak wielu cierpiących, w chwilach próby (a nie brakowało ich w polskim narodzie także w najnowszych czasach), swój wzrok kierowało na Jasną Górę i na Maryję w jasnogórskim Obrazie. Od Niej oczekiwało pomocy i obrony. Tak czynili obrońcy Jasnogórskiej twierdzy podczas potopu szwedzkiego, powstańcy w czasach zaborów, żołnierze kampanii wrześniowej, więźniowie obozów koncentracyjnych i gułagów na dalekiej Syberii. Tak czyniła niejedna matka beznadziejnie chorego dziecka czy zatroskany o rodzinę ojciec. To za nich modlił się poeta:

*Weź wszystkich, którzy cierpią, patrząc w Twoją stronę,
Matko Boska Częstochowska, pod Twoją obronę!*

4. Jasna Góra – polskim Wieczernikiem

Po Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu Chrystusa, Apostołowie wrócili do Wieczernika aby przygotować się na zesłanie Ducha Świętego. To tam *trwali na modlitwie z Maryją*. Tam przygotowywali się by *iść na cały świat i głosić Ewangelię*. Obecność Maryi umacniała uczniów, dodawała im sił, pomogła wypełniać stojące przed nimi zadania.

Gdzieś indziej w naszej Ojczyźnie jest takie miejsce, które by bardziej niż Jasna Góra zasługiwało na miano „polskiego Wieczernika”. To właśnie w Jasnogórskim Sanktuarium co roku miliony wierzących gromadzą się by *trwać na modlitwie z Maryją*. A jest to modlitwa serdeczna. W każdy dzień, a często i w nocy. Obecność Maryi, o której przypomina nam Jasnogórska Ikona (także ta wędrująca po polskich parafiach), umacnia nas, dodaje nam sił, przygotowuje do apostołskiego czynu.

Obchodząc dziś uroczystość Częstochowskiej możnej Pani, wsłuchujmy się w Jej głos, gdy ukazując swego Syna Jezusa Chrystusa przypomina nam: *Cokolwiek wam powie, czyńcie!* I módlmy się do Niej serdecznie:

*Matko Boska z wieczernika
W Duchu Świętym rozmodlona,
Spraw, niech w Polsce zło zanika
i przemiana się dokona!*

ks. Andrzej Jagiełło

22 NIEDZIELA ZWYKŁA – 1 IX 1996

Droga za Chrystusem drogą niesienia krzyża

1. Krzyż w życiu Chrystusa

Liturgia dzisiejszej niedzieli w swoich tekstach biblijnych podejmuje ciągle trudny problem cierpienia. Prorok Jeremiasz mówił o sobie przed Bogiem: *Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść; ujarzmiłeś mnie i przemogłeś. Stałem się codziennym pośmiewiskiem, wszyscy mi urągają* (Jr 20, 7). O cierpieniu mówi także Chrystus w dzisiejszej Ewangelii: *Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie, że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie* (Mt 16, 21). Zapowiedź ta urzeczywistniła się. Wiemy, że te słowa dokładnie się potwierdziły. Życie Jezusa zakończyło się w ogromnym cierpieniu na Kalwarii. Ostatnie kroki na drodze swego życia przeszedł Jezus z krzyżem na ramionach na szczyt Golgoty. A więc Jezus nie przyszedł tu na ziemię, by nas wybawić z cierpienia. Owszem, miał wiele serca dla ludzi chorych i cierpiących. Wielu spośród nich uzdrowił. Nigdy jednak nie zapo-

wiadał i nie obiecywał swoim uczniom uwolnienia od cierpienia. Przeciwnie, nawet zapowiedział, że ci, którzy Mu uwierzą i pójdą za Nim, będą kroczyć drogami cierpienia: *Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Mt 16, 24).

2. Krzyż w życiu Kościoła

a) *Krzyż wynikający z wyznawania Chrystusa.* Droga za Chrystusem jest drogą zapierania się samego siebie, jest drogą krzyża, jest drogą naśladowania Chrystusa. Zrozumieli to szybko Jego uczniowie. Wprawdzie porywczy Piotr nie chciał na początku o tym słyszeć – jak to było dziś przypomniane w przesłaniu ewangelicznym – ale potem zrozumiał. Widać to z jego kazań, które wygłaszał w Jerozolimie po Zesłaniu Ducha Świętego. Zrozumieli to także inni uczniowie Chrystusa. Dlatego w Dziejach Apostolskich jest odnotowane: *A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa* (Dz 5, 41). Znamy z tych samych Dziejów Apostolskich opis męczeńskiej śmierci św. Szczepana. Znamy z *Quo vadis* opisy męczeństwa pierwszych chrześcijan.

Przejmujące są także świadectwa męczenników następnych wieków chrześcijaństwa. Znamy także męczenników Chrystusa naszych dni. Słyszymy o nich w krajach misyjnych. Widzimy ich także od czasu do czasu wśród nas. Wspomnijmy chociażby ks. Jerzego Popiełuszkę, czy innych kapłanów dręczonych w obozach i łagrach sowieckich.

b) *Krzyż wynikający z ograniczeń ziemskich.* Jest także inny rodzaj cierpienia, który nie jest cierpieniem za wiarę, za przekonania religijne, ale jest cierpieniem związanym z kondycją naszego ziemskiego życia. Drogą krzyża idą wszyscy ludzie. Nie ma bowiem tu na ziemi ludzi zupełnie szczęśliwych, ludzi wolnych od utrapień, od udręczeń, wolnych od ograniczeń. Cierpienie – krzyż jest obecny w życiu każdego człowieka. Tylu naszych najlepszych synów ginęło na wojnach. Tylu ludzi było męczonych w obozach koncentracyjnych. Tylu dziś ludzi na naszych oczach cierpi fizycznie i moralnie. W szpitalach, w domach cierpią chorzy. Cierpią ludzie, gdy coś im w życiu nie wychodzi, nie udaje, gdy jest człowiek oszukany, okłamywany, zdradzony. Cierpią dzisiaj narody. Cierpi dzisiaj nasz naród.

3. Nasza postawa w niesieniu krzyża

Skoro cierpienia nie można zupełnie wypędzić z ziemi, trzeba je właściwie podjąć i przeżywać. Dobrze jest wyrobić sobie właściwą postawę wobec cierpienia, by życie ziemskie sensownie przeżywać. Wskażmy na kilka praktycznych wniosków w tej dziedzinie.

a) Cierpienie winniśmy zaakceptować. Niezaakceptowanie cierpienia prowadzi do ciągłego buntu, niezadowolenia, frustracji. Warto wyznawać w tym względzie zasadę, głoszoną przez mądrych ludzi: czego nie można zmienić, to należy przetrzymać.

b) Wolno nam wszelkimi, godziwymi środkami usuwać czy też zmniejszać cierpienie w naszym życiu. Można w tym względzie wykorzystywać wszystkie osiągnięcia współczesnej nauki i techniki.

c) Cierpienie nasze należy łączyć z głęboką wiarą i modlitwą. Bóg nie dopuszcza na nas krzyży ponad nasze siły. Wszystkie krzyże, jakie na nas przychodzą, są „wyciosane” na naszą miarę. Bóg jest zawsze z nami. Nie wolno się lękać. Trzeba pamiętać o wskazówce św. Pawła: *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia* (Flp 4, 13).

d) Pomagajmy sobie nawzajem w niesieniu krzyży. W chwilach trudnych bądźmy dla siebie życzliwi, uprzejmi. Dzielmy się chętnie z drugimi. Mówią, że w czasie ostatniej wojny ludzie sobie tak bardzo pomagali. Dzielili się kawałkiem chleba. W obozach koncentracyjnych najcenniejszą rzeczą był chleb, ale człowiek z człowiekiem dzielił się. Ludzie się jednoczyli. W cierpieniu i w biedzie czuli się solidarni. Nie ulegajmy propagandzie lamentu i narzekania. Nieśmy krzyż z postawie solidarności i wewnętrznej radości. Nieśmy nasz krzyż w postawie zaufania do Maryi naszej Matki.

ks. Ignacy Dec

23 NIEDZIELA ZWYKŁA – 8 IX 1996

Skazani na nieuczulicę?

Któż z nas lubi być upominany? Albo inaczej: upominać i zwracać uwagę chyba lubi każdy, może jest to nawet jakaś nasza cecha narodowa... Jednak któż by śmiało mnie upomnieć! Przecież wiem lepiej, dokładniej, jestem specjalistą prawie w każdej dziedzinie (szkoda jednak, że gdy wezmę się za to, co u kogoś krytykuję i na co narzekam, to nawet mnie się nie bardzo udaje i mam kłopoty).

Czasy współczesne charakteryzują się tendencją do eksperymentowania w dziedzinie życia społecznego, wprowadzania przeróżnych recept uzdrawiania i uszczęśliwiania społeczności. Tymczasem Chrystus do nas – nowożytnych i nowoczesnych – kieruje starą (znajdujemy ją w Starym Testamencie – I czytanie) zasadę o obowiązku upominania. Z tym jednak, że zasada ta związana jest z tym najwyższym dobrem człowieka, jakim jest jego zbawienie.

Prorok Ezechiel przytacza słowa Boga, który obarcza odpowiedzialnością za śmierć grzesznika tego, kto widzi jego złe postępowanie, a mimo to nie reaguje na nie, nie próbuje sprowadzić grzesznika ze złej drogi: *Odpowiedzialnością za jego śmierć obarczę ciebie*. Jest to sprawa dziś bardzo aktualna, bo choć nikt z nas nie lubi być upominany, a jeśli kogoś upominamy, to możemy narazić się na nie zawsze przyjemną czyjąś reakcję (im osoba „ważniejsza”, tym ryzyko narażenia się jej bardziej prawdopodobne), to jednak przypatrywanie się złu i brak reakcji jest niedopuszczalne w oczach Boga. Jesteśmy i my świadkami daleko posuniętej nieuczulicy, obojętności i pragnienia tzw. świętego spokoju. Często osoba upominana, ta której zwracamy uwagę, pyta, czy my jesteśmy w danej dziedzinie w porządku. Jest to zarazem zachęta, abyśmy starali się żyć dobrze i dawać dobry przykład.

Brak reakcji na zło rodzi w drugim człowieku poczucie przyzwolenia, a nawet utwierdza go w przekonaniu, że tak być powinno. Dlatego czymś bardzo cennym jest zwrócenie uwagi w porę: np. dzieciom. Często dziś rodzice nie mają czasu na rozmowy z dziećmi i tłumaczeniu im, na czym polega popełniane przez nich zło. Tłumaczą się tym, że albo nie wiedzą jak to powiedzieć, aby nie stracić zaufania dziecka, albo czują się niekompetentni do zwracania uwagi i tłumaczenia szkodliwości pewnych zachowań – wobec tego zostawiają ten obowiązek szkole lub Kościołowi. Czasem wołają nie wiedzieć, że ich ukochane dziecko dopuszcza się nieprawości (w takim wypadku dziwią się bardzo, gdy policja, nauczyciel lub katecheta uświadamia im pewne fakty).

Trzeba upominać, aby zachować spokój sumienia: *Jeśli jednak ostrzegłeś występnego, by odstąpił od swojej drogi życia i zawrócił, on jednak nie odstępował od swojej drogi, to on umrze z własnej winy, ty zaś ocaliłeś swoją duszę.*

Warto wrócić do tego, co nazywane jest zdrową opinią publiczną: jeśli jakieś czyny lub zachowanie człowieka nie są społecznie akceptowane, czy wręcz piętnowane, to w świadomości człowieka popełniającego je musi to wywołać określoną refleksję. Dlatego słusznie niepokoją hasła tzw. tolerancji, wychowanie bezstresowego, w wyniku czego pozwala się i akceptuje wszelkie zachowania i postawy – w tym także złe i społecznie szkodliwe. A słabego człowieka fakt, że (podobno) nie ma zgodności co do tego, jakie zachowanie jest społecznie szkodliwe, jakie jest dewiacją, a jakie postawy są niegodne osoby ludzkiej, jeszcze bardziej utwierdza w przekonaniu, że to, co robi, jest słuszne. Ogromnym niebezpieczeństwem są w związku z tym lansowane dzisiaj tak łatwo i lekkomyślnie hasła relatywistyczne i liberalne.

Chrystus nazywa upomnienie „braterskim”, podkreślając więc, jaka łączyć powinna wspólnotę ludzi nie tylko wierzących w Niego, ale i tych, którzy Go szukają. Dla brata nie pragnie się przecież krzywdy, brata nie chce się wykorzystać, ale pragnie się jego dobra, które Chrystus rozumie integralnie: dobro doczesne i wieczne, zbawienie brata. Upomnienie ma zatem stanowić formę pomocy dla brata. Miłość jest tu właściwym kryterium. Ten, kto nie kocha naprawdę – nie jest właściwie zdolny do upomnienia. A zatem może właśnie brak miłości braterskiej sprawia w nas opory do braterskiego upomnienia. Może właśnie zbyt wielu grzeszników i słabych braci umiera dlatego, że nikt ich w porę nie sprowadził ze złej drogi. Na nas spada odpowiedzialność!

Niedawno w radiu podawano komunikat o lokalnej manifestacji – proteście młodzieży licealnej przeciwko znieczulicy i obojętności ludzkiej. Mimo próśb nie udzielono pomocy dwom dziewczynom, które uległy wypadkowi. Młodzież mówiła o kryzysie człowieczeństwa i apelowała do władz o reakcję... A więc nie tylko duchowni mówią o tym najgroźniejszym z kryzysów, ale także nie zepsuci jeszcze przez demoralizację i zachowujący jeszcze wrażliwość młodzi ludzie, którym się włacza jakieś bzdury o rzekomym zagrożeniu, jakie niesie za sobą układanie życia i kierowanie się w jego wielu dziedzinach wartościami chrześcijańskimi (ogólnoludzkimi). Ile jeszcze ofiar tej znieczulicy i łez będzie, zanim przyjmiemy wezwanie Papieża i Kościoła o konieczności budowania cywilizacji miłości. Przecież inne

środki naprawdę zawodzą. Im bardziej się chce ukryć tę prawdę, tym więcej jest ofiar budowania cywilizacji śmierci i egoizmu! Szkoda, że kryzysu człowieczeństwa nie przezwycięży się uchwaleniem jakiejś specjalnej ustawy, wydaniem odpowiedniego dekretu, nie nakaze się policji, by nakazała być ludźmi...

Czasy, w których przyszło nam żyć, stawiają nam wielorakie wymagania. A raczej to Bóg wzywa nas do ważnych zadań u schyłku dwudziestego wieku. Nie może nas więc nie obchodzić los słabego i błędzącego brata, musimy się wyrwać z zakłętego kręgu obojętności i znieczulicy. Jesteśmy wezwani do dawania świadectwa tak, aby słaby i błędzący brat mógł się nim budować i należycie wypełnić zadanie, do jakiego Bóg go wzywa.

ks. Marek Korgul

24 NIEDZIELA ZWYKŁA – 15 IX 1996

Bóg szuka człowieka

W osobie Jezusa Chrystusa Bóg nie tylko mówi do człowieka – ale Bóg szuka człowieka. Wcielenie Syna Bożego jest dowodem na to, że Bóg szuka człowieka. To poszukiwanie Chrystus sam wielokrotnie przyrównywał do poszukiwania zgubionej owcy (por. Łk 15, 1-7). Jest to poszukiwanie, które rodzi się we wnętrzu Boga i osiąga swój szczyt we Wcieleniu Słowa. Jeśli Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka, którego stworzył na swój obraz i podobieństwo, czyni to dlatego, że miłuje człowieka odwiecznie i pragnie go wynieść w Chrystusie do godności przybranego dziecka. Chrześcijanin jest więc człowiekiem szczególnie przez Boga umiłowanym. Można powiedzieć, że całe Pismo św. jest historią poszukiwań Boga, który wychodzi do człowieka, poszukuje go.

Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, Odwieczne Słowo, które stało się Ciałem i zamieszkało między nami – nieustannie mówi do nas o tym, co w życiu jest najważniejsze. Dzisiaj przypomina nam o postawie przebaczenia. Czyni to w przypowieści o słudze, który winien był swemu panu dziesięć tysięcy talentów. W starożytności talent był największą jednostką monetarną. Jeden talent, w zależności od miejsca i czasu, przedstawiał wartość od 24 do 40 kilogramów złota lub srebra. Dziesięć tysięcy talentów o których słyszymy w przypowieści, było to w tamtych czasach długiem bardzo wielkim. Pan z przypowieści jest figurą Boga, a dług wobec niego to nasze grzechy. Bóg wie, że nasza pokuta, którą czynimy, nie jest w stanie zadośćuczynić za nasze nieprawości. Dlatego przebacząc, żąda tylko żalu za grzechy i postanowienia poprawy. Ustanowił sakrament pokuty, w którym daruje nam nasze długi.

Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie. Czy aż siedem razy? (Mt 18, 21) Piotr stawiając to pytanie Mistrzowi, oczywiście jest

świadomy i przekonany, że trzeba przebaczać, ale pyta o granice czasowe. Chrystus znosi tutaj wszelkie granice. Król z przypowieści to Ojciec, który okazując miłosierdzie pragnie przemienić serce człowieka, któremu daruje winy, ale chce, aby i człowiek był zdolny do przebaczenia. Również i mędrzec Pański w Księdze Syracydesa kieruje do człowieka słowa zachęty do przebaczenia win bliźniemu i zarazem przestrzega przed zemstą. Mówi: *Odpuść winę bliźniemu, a wówczas gdy błagać będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy* (Syr 28, 2).

Świat w którym przyszło nam żyć jest tak bardzo skomplikowany. I z tego labiryntu różnych filozofii, zwalczających się koncepcji życia oraz ludzkiej, ziemskiej mądrości wyprowadza człowieka nieustannie Bóg.

Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie (Rz 14, 7) – przypomina nam Apostoł Narodów. Trzeba więc siebie ciągle pytać, czy naprawdę należymy do Pana w życiu i śmierci, czy nie zawładnęły nami przesadnie sprawy tej ziemi.

Bardzo często ludzie widzą przeróżne codzienne potrzeby, odczuwają nawiedzające ich dolegliwości fizyczne, a nie wnikają za często w swoje wnętrze, ażeby dostrzec swoje winy i prosić Boga o ich przebaczenie. A przecież te dwie rzeczywistości świata wewnętrznego i zewnętrznego są ze sobą tak bardzo powiązane. Zauważmy, że Jezus najpierw odpuszcza grzechy, a potem przywraca zdrowie. Jest to wymowne i wskazuje na związek tych dwóch spraw. Człowiek, który choruje wewnątrznie, nie może (jest to niemożliwe) przeżywać pełnej radości, nie może w pełni cieszyć się życiem, nie jest zdolny do przyjęcia postawy przebaczenia.

Oto pouczający przykład z życiorysu św. Jana Vianneya. Jak wiadomo, osoba i działalność świętego Proboscza z Ars wykraczała daleko poza jego niewielką parafię. Jeden z dziennikarzy postanowił napisać reportaż i w tym celu udał się do Ars. Niełatwo było dostać się do niego, ale jakoś mu się udało, podobno wówczas, gdy św. Jan, zakończywszy katechezę, szedł do konfesjonału. Gdy ów dziennikarz przedstawił propozycję „udzielenia wywiadu”, usłyszał w odpowiedzi: „Nie mam na to czasu, idę teraz spowiadać, proszę skorzystać z okazji”. Zaskoczony dziennikarz zaczął się bronić, tłumacząc, że przyjechał tutaj w innym celu. Trudno jednak było się oprzeć świętemu kapłanowi. Uległ więc i odbył spowiedź. Otrzymał odpuszczenie grzechów nie nalegał już na proboscza w sprawie wywiadu. To, co przeżył wystarczyło mu zupełnie. Odjechał wewnątrznie odmieniony.

Trzeba nam wnikać w swoje wnętrze, bo istnieje ścisły związek między tym, co jest w nas i naszą zewnętrzną działalnością. Kiedy zaś odkryjemy w sobie grzech, musimy uświadomić sobie, że w Kościele istnieje posługa pojednania. Ta posługa pojednania wykonywana przez pośrednictwo Kościoła ma bezpośredni związek z tym pojednaniem, jakiego dokonał Zbawiciel: *W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą, nam zaś przekazał słowo pojednania* (2 Kor 5, 19).

To nasze pojednanie z Bogiem dokonuje się w sakramencie pojednania. Dokonuje się w nas wewnętrzna przemiana, która inaczej ustawia nas do Boga i ludzi. Stąd tak ważne jest, abyśmy rozpoznawali swój stan wewnętrzny i dostrzegali swoje grzechy. Bóg nam przebaczy, o ile będziemy zdolni do przebaczenia innym, bez żadnych warunków. Oczywiście do zrozumienia tego potrzebna jest głęboka wiara, o którą

trzeba prosić Boga: *Panie, daj mi poznać tajniki mego sumienia, abym mógł dostrzec wszystkie swoje przewinienia.*

ks. Mieczysław Bętkowski

25 NIEDZIELA ZWYKŁA – 22 IX 1996

„Myśli moje nie są myślami waszymi” (Iz 55, 8)

Myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami (Iz 55, 8). Takie jest w streszczeniu orędzie dzisiejszej Liturgii Słowa. Człowiek nie może sprowadzić Boga do miary swoich myśli ani wiązać Jego postępowania ze swoimi pojęciami sprawiedliwości i dobroci. Bóg przewyższa człowieka nieskończenie więcej niż *niebo góruje nad ziemią*, dlatego często plany Jego opatrności okazują się niepojęte dla umysłu ludzkiego.

Usłyszeliśmy dzisiaj przypowieść o robotnikach w winnicy. Do pracy w winnicy Bożej zostaliśmy zaproszeni i my. Przez swoją pracę, życie rodzinne, życie społeczne mamy spełnić powołanie chrześcijańskie. Każdy czas i każda praca mają nas zbliżać do Chrystusa, by otrzymać zapłatę od Boga. Dzisiaj wzywa nas Bóg, byśmy przemysłeli swoją obecność, obecność w Kościele, swoje życie religijne.

Żyjemy wśród maszyn liczących, komputerów... Wydaje się nam, że umiemy, że będziemy mogli dokładnie liczyć, liczyć sprawiedliwie, odmierzając według wkładu pracy i zasług. Wszystko chcielibyśmy doprowadzić do zmierzenia. Wtedy wszystko stałoby się jaśniejsze, możliwsze do przewidzenia, sprawiedliwsze... do czasu jednak, gdy nie dotyczy to nas bezpośrednio. Oto stoimy w kolejce do okienka (np. do kasy biletowej PKP) i gdy jesteśmy już tuż, tuż, urzędniczka ze sprawiedliwą miną komunikuje – przerwa, otworzę za pół godziny! Wszystko sprawiedliwe, ale czy do końca...? Dążenie do oceniania według zasług stosujemy również wobec Boga – coś za coś. Często na naszych ustach pojawia się grymas i słowa: „Za co spotkał mnie taki los, trudność, cierpienie? Temu obok życie idzie jak po różach, chociaż taki drań”.

W dzisiejszej przypowieści Chrystus chce nam pomóc wyjść ze świata naszej sprawiedliwości, ukazując istotę odniesień między Bogiem a człowiekiem. Na tej drodze ważna jest osoba, ważny jest człowiek i wzajemne relacje. Jakże często w naszej ludzkiej sprawiedliwości – „coś” (ludzki przepis) stoi przed człowiekiem. Dlatego Bóg zachęca nas, abyśmy szukali Go i odkrywali Jego słowa, Jego myśli, pamiętając jednocześnie, że... *myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami* (Iz 55, 8). To jest wezwanie do nawrócenia, do unormalnienia naszych odniesień do Boga. Jak długo chlubiśmy się naszą sprawiedliwością, tak długo nie potrafimy przyjąć usprawiedliwienia od Boga, łaski, Jego daru. Robotnicy z dzisiejszej Ewangelii nie podjęli pracy z własnej inicjatywy, ale odpowiedzieli na wezwanie Gospodarza – Boga. Otrzymali obiecane denara, chociaż niektórzy

z nich tak krótko pracowali. Zbawienie nie jest zapłatą wymierzoną przez sprawiedliwe maszyny liczące, ale darem Boga, Jego wolną decyzją. Bóg dawca zbawienia może mnie uratować, może nadać sens godzinom mego życia, gdy choćby w ostatniej chwili podejmę pracę w Jego winnicy.

Może niejednemu z nas wydawać się, że warto poczekać, po co całe życie krępować sobie przykazaniami Boga, przecież wystarczy tylko chwila w godzinie śmierci. Przypowieść nie chce zachęcać leniwych i beztroskich, aby na ostatnią chwilę odłożyli nawrócenie i służbę Bogu, lecz pouczyć, że Bóg może powołać w każdej godzinie, a człowiek powinien być zawsze gotów odpowiedzieć na Jego wezwanie: *Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko* (Iz 55,6). Kto został powołany już w zaraniu swego życia nie może sobie rościć większych praw od tego, kto został powołany w wieku dojrzałym lub też w ostatniej godzinie. Nie możemy też myśleć, że w wieku starszym jest już za późno, aby sięgnąć po Boży denar. Dobroć i miłość Boga nie wyznaczają granicy czasu, liczy się tylko Twój gest. Życzę Wam i sobie, abyśmy tych chwiejących się i wąpiących umieli wyprowadzić na „rynek” – na spotkanie z Gospodarzem – Panem i aby oni przełamawszy swoje niedowiarstwo przyłączyli się do nas pracujących w Winnicy. A wtedy otrzymają obiecane denara – zbawienie. Spróbujmy!

ks. Jan Patykowski

26 NIEDZIELA ZWYKŁA – 29 IX 1996

Przykre zaskoczenie i miła niespodzianka

Autor powieści psychologicznych i laureat nagrody Nobla F. Mauriac powiedział, że nie ma tak świętego człowieka, by nie groził mu upadek na samo dno upodlenia i nie ma tak upadłego człowieka, by nie mógł się wznieść na wyżyny najwyższej świętości.

Nietrudno jest domyśleć się i zrozumieć sens przypowieści, którą posługuje się Chrystus w dzisiejszej Ewangelii. Ilustruje ona postawy ludzi, do których przyszedł Chrystus. Duchowi przywódcy w narodzie wybranym uważali się za najbardziej posłusznych Bogu, za prawdziwych synów Izraela, zachowujących Prawo Boże. I zdawać by się mogło, że oni pierwsi pójdą za Chrystusem i skorzystają z Jego zaproszenia do winnicy. Niestety, okazali się opieszali i przewrotni. Natomiast *grzesznicy i celnicy*, uważani za najgorszych, poszli za głosem wezwania. Posłuchali Jana Chrzciciela i poszli za Chrystusem.

Przedstawione przez Chrystusa sylwetki obu synów są wyraziste i w zewnętrznym wymiarze zrozumiałe. Starszy – obłudnie uprzejmy, ale i bezwzględnie uparty w swoim lenistwie. Gdyby jego postępowanie sądzić według wypowiedzianych przez niego słów i poprzestać na pozorach, trzeba by je uznać za idealne. A przecież jego

pozycja moralna jest gorsza od tej, na jaką zasługuje ten drugi. Młodszy zaś reprezentuje typowe dziecko kapryśne. Ma w gruncie rzeczy dobry charakter. Po chwilowym, może odruchowym wysoku nieposłuszeństwa decyduje się na zmianę wcześniejszej decyzji.

Najczęściej nie znamy powodów, dla których człowiek mówi „tak”, w gładkich i układnych wypowiedziach tworzy korzystną dla siebie opinię, ale za tym parawanem słów nie idzie prawda jego życia. Składa deklaracje i oświadczenia, często bez pokrycia. Trudno powiedzieć, czy w tego typu „przedwyborczej kampanii” więcej jest słomianego zapału, braku świadomości czy zwykłego wyrachowania będącego dla nas źródłem przykrego zaskoczenia.

Wielopłaszczyznowe są powody decydujące o tym, że zbuntowany człowiek w połowie drogi przełamuje się, podobnie jak syn marnotrawny, zawraca, skruszony idzie i podejmuje zlecone mu zadanie, sprawiając tym samym miłą niespodziankę. Tak też „młodzi gniewni”, osławieni „grzesznicy” pewnego dnia zdobywają się na wysiłek i wyprzedzają „sprawiedliwych”.

Postawa pierwszego stanowi swoistą przestrożę dla niego samego, jak i dla wszystkich, którzy się z nim kontaktują. Zachowanie drugiego zawiera nadzieję dla otoczenia, że może się nawrócić i dla niego samego, zbuntowanego, nieposłusznego, zagubionego, i dla tych, którzy znaleźli się poza kręgiem wierności. Dla tych ostatnich, świadomych swych grzechów i słabości płynie otucha, że nie są osamotnieni i nie muszą być ostatnimi. Ojciec nigdy nie spisze ich na stratę. Ciągłe czeka na ich powrót. Należy tylko wrócić, jak to zachęca prorok w pierwszym czytaniu. Trzeba zdobyć się na postawę uniżenia się przed Bogiem i pokory, której wzór i wcielenie widzi w Chrystusie św. Paweł, jak to opisuje dzisiejsze drugie czytanie. Nie ten bowiem wejdzie do Królestwa niebieskiego, który mówi *Panie, Panie*, ale ten, który pełni wolę Ojca.

Zaskakujący dla słuchających Chrystusowej przypowieści musiał być wyciągnięty z niej wniosek: *Celnicy i nierządnicze wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego*. Wchodzą, ponieważ uwierzyli i wstąpili na drogę nawrócenia. Jeśli człowiek grzeszył, *zastanowił się i odstąpił od wszystkich swoich grzechów, które popełniał*, na pewno żyć będzie. Wszyscy pragniemy tego życia. Droga, która do niego prowadzi, to nawrócenie, do którego jesteśmy ciągle wzywani. Może już niejednokrotnie powiedzieliśmy Bogu „nie”. Jednak wszystko w naszym życiu może ulec zmianie, gdy podejmiemy decyzję powrotu do realizacji propozycji Ojca.

Pierwszym znakiem autentycznego nawrócenia jest akceptacja, zgoda na samego siebie. Spójrzeć na siebie w prawdzie, zdjąć z twarzy maskę i spojrzeć w lustro duszy. Potrafimy innych oceniać i wydawać o nich sądy, a teraz trzeba odwrócić ostrze krytyki i zobaczyć własne błędy i ułomności, uświadomić sobie, z czym muszę częściej chodzić do spowiedzi, a z czego mogę być dumny i zadowolony.

Drugim znakiem jest akceptacja Boga. Zgodzić się z faktem Jego istnienia, z tym, że On jest moim przyjacielem, pragnącym dla mnie dobra i szczęścia. Zgodzić się, że tak naprawdę to tylko On może mnie wyzwolić, uspokoić i pocieszyć. To On darzy mnie swoją miłością i nigdy nie jestem mu obojętny, nawet gdy ja odejdę od niego, to On będzie na mnie czekał.

Trzecim wreszcie znakiem rzeczywistego nawrócenia jest akceptacja drugiego człowieka. Znowu, zgodzić się z tym, że nie żyję sam, obok żyją inni ludzie. Inni – to znaczy, że mogą inaczej myśleć i zachowywać się. Mogą inaczej mlaskać, chlupać i siorbać. Mogą mieć swoje wady i przyzwyczajenia. Zgoda na drugiego człowieka domaga się pojednania z ludźmi. Bo może być pojednanie fikcyjne. Nie można bowiem klękać przy tej samej balustradzie i dalej żyć w niezgodzie, nadal traktując naszych bliźnich jak powietrze lub zarazę.

Przygotowując się do następnej niedzieli i związanego z nią Tygodnia Miłosierdzia już dziś wołajmy i prosimy: *Daj mi poznać drogi Twoje, Panie, naucz mnie chodzić Twoimi ścieżkami.*

ks. Andrzej Szafulski

27 NIEDZIELA ZWYKŁA – 6 X 1996

Przypowieść o twoim życiu

Od kilku już tygodni niedzielna Ewangelia przynosi nam przypowieści Jezusa o królestwie Bożym. W poprzednie niedziele słyszeliśmy już tę „o dwóch synach”, wcześniej „o robotnikach w winnicy”, a jeszcze wcześniej „o nielitościwym dłużniku”. Dzisiejsze opowiadanie Jezusa rozpoczęły słowa: *Posłuchajcie innej przypowieści* – tym razem „o dzierżawcach w winnicy”.

Temat królestwa Bożego był dla Jezusa niezwykle ważny. Zaraz po chrzcie w Jordanie i czterdziestodniowym poście na pustyni *począł Jezus nauczać i mówić*: – jak czytamy na początku Ewangelii – *Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie* (Mt 4, 17). Jezus bowiem po to przyszedł, aby ogłosić nadejście Królestwa, aby ukazać jakie ono jest, aby Jego słuchacze mogli uwierzyć i wejść w bramy Królestwa. A czym jest Królestwo? Ono jest zbawieniem, które wysłuchał nam Jezus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie.

Jezus mówił o Królestwie. Mówił prosto do prostych ludzi, tacy byli Jego słuchaczami. Przytaczał obrazy z codziennego życia, ale opowiadał o czymś innym, nieznanym. Rysował obrazy czegoś dalekiego, czego nie można było opisać wprost. Robił to jednak w sposób bliski człowiekowi. Mówił o Ojcu w niebie i o tym, co On przygotował dla ludzi, z miłości do nich. Dawał poznać przedsmak szczęścia, ukazywał drogę, wzywał do wiary. Królestwo było na ustach Jezusa, ale jeszcze bardziej było w Nim, w spotkaniu z Jego osobą. Jezus mówił o Królestwie, gdyż pragnął, by każdy mógł go doświadczyć. Cuda i znaki, które czynił, były zapowiedzią tego, co miało nadejść. On przyszedł po to, by ludzie mieli życie w obfитоści (por. J 10, 10), a tą obfитоścią było wejść i być w Królestwie, aby mogli doświadczyć Królestwa na sobie samym.

To pragnienie Jezusa jest dziś takie samo. On każdej niedzieli podczas Mszy świętej przychodzi do nas, obdarowuje nas swoją Obecnością, której tak często nie

potrafimy docenić. Jezus nieustannie do nas mówi, z miłością objawia nam Królestwo, chce byśmy się w nim znaleźli. Te same słowa, obrazy i porównania, które przemawiały do tłumów dwa tysiące lat temu są jednak dla nas mniej zrozumiałe, często trudne. Mają nas one postawić wobec tajemnicy Królestwa, ale nie do końca rozumiemy ich sens. Mowy Jezusa wzywają nas do zatrzymania się w biegu życia, do zastanowienia i do nawrócenia. Często przenikają do głębi naszych serc, rodzą w nas pragnienie czegoś innego – szczęścia. Nie zawsze jednak potrafimy odczytać naznaczoną przez Jezusa drogę.

Dziś słowa Mistrza z Nazaretu opowiadają o *dzierżawcach w winnicy*. Ale jakże mogą być dalekie wobec naszego życia! U nas nie ma winnic, nie wiemy do czego służy prasa i wieża. A na dodatek jak to wszystko ma się do Królestwa? Przypowieści Jezusa, każda z nich, odnoszą się bardzo konkretnie do osobistego życia słuchaczy. Dlaczego? Dlatego, że Bóg ma wobec tego życia, którego jest stwórcą, konkretny plan, którego realizacja jest właśnie drogą do Królestwa. Każda mowa Chrystusa jest propozycją przyjęcia tego planu w codziennym życiu.

Życie ludzkie, które jest darem Bożym to winnica. Jest ona wyposażona w mur, prasę, wieżę, jest zapewne nawieziona dobrą ziemią i obsadzona najlepszymi gatunkami winnych latorośli. Ta winnica to twoje życie, które Bóg wydzierżawił tobie, aby mogło przynieść pożądaną owoc – szczęście i wieczne zbawienie. Życie każdego z nas jest przez Ojca wyposażone we wszystko, co jest potrzebne do osiągnięcia szczęścia. Winnica jest darem – dzierżawą, życie jest darem. Możesz je wykorzystać zgodnie z Bożym planem. Szukać w Jego woli źródła szczęścia, szukać w Jego Słowie rozwiązań swoich problemów, przyjmować Bożych wysłanników na drodze Twojego życia. Możesz, w końcu, uznać Syna za prawowitego właściciela winnicy, twojego życia, i w ten sposób wejść do Królestwa. Możesz.

Bóg jednak dał ci wraz z darem życia dar wolności, który każdy z nas wykorzystuje. Możesz więc postąpić tak, jak owi przewrotni dzierżawcy, którzy nie uznali planu właściciela winnicy, chcieli zagarnąć nie swoją własność, pobili sługi, a Syna zabili – odrzucili darmowy dar Pana winnicy. Wszystko to możesz uczynić. Jednak z każdym wyborem, którego w życiu dokonujemy wiążą się określone skutki. Takie jest prawo wolności, która niesie z sobą odpowiedzialność. I dlatego właśnie musisz uznać, przewidzieć konsekwencje swoich życiowych wyborów. Czy chcesz wejść do Królestwa? Wybierz drogę Królestwa. Jezus mówi – *nędników marnie wytraci, a winnicę odda innym*. Wybierz sam!

ks. Piotr Wawrzynek

Zaproszenie na Ucztę

Bardzo często w kłopotliwych okresach, czasach sporów, waśni i w następujących po nich czasach dialogu, chęci pojednania, ludzie starają się rozbudzić w sobie

nadzieję, która przynosi z sobą wielką, twórczą moc. Podobnie jest z odczuciem lęku, strachu. Współczesność, mimo piękna, jeszcze dość mocno przemawia językiem niepewności. Niejednego człowieka napawa strach przed przejęciem odpowiedzialności i pełnym zaangażowaniem czy obawa przed utratą pracy. Aby nastąpił przełom w samym człowieku, musi się pojawić nadzieja. Więcej: życie ludzkie, obok nadziei, poszukuje jeszcze gwarancji, pewności jej spełnienia.

Nastrój dzisiejszej liturgii Słowa w sposób szczególny to ludzkie pragnienie uwidacznia. Pragnienie bycia szczęśliwym, uwolnionym od powszechnie przeżywanym zagrożeń śmierci, przemocy, kataklizmów, całego zła, które wkrada się w sam środek naszych serc. W te ludzkie dążenia, ambicje wkracza Bóg, Pan świata, któremu poddane jest wszystko. On jako wspaniałomyślny w swoim bogactwie jest otwarty na człowieka i jego starania o radość, wesele i szczęście, w którym mogłyby utonąć wszelkie biedy i niedoskonałości. Znakiem tych wydarzeń jest UCZTA – eschatologiczne urzeczywistnienie królestwa Bożego, do którego zaproszeni są wszyscy. I tutaj pojawia się pewna trudność. Skoro wszyscy mają podobne pragnienia, zamiary – jak rozumieć słowa: *wielu jest powołanych, lecz mało wybranych?*

Wyjaśnienie odnajdujemy w ewangelicznej przypowieści, która posiada głęboką wymowę. Mamy tu szereg metafor. Król to Bóg, który zaprasza lud na ucztę, do przebywania z Nim. Każdy członek tego ludu ma rzeczywistą możliwość bycia z Bogiem. Uczta była uważana za czas i miejsce szczególnego związku z Bogiem, ale gdy do niej dochodzi, naród posunął się do pogardzenia nią, odrzucenia zaproszenia. Zajmują się swoimi sprawami, wołają swoje codzienne zajęcia – pracę, kupiectwo. Inni dopuszczają się nawet zabójstwa tych, którzy w imieniu Króla ponawiają zaproszenie. Stąd w ich miejsce Król zaprasza innych, zupełnie przypadkowych ludzi. Ale czy lepszych? Uważnie obserwując zaproszonych, można ich następująco scharakteryzować:

Pierwsza grupa to ci, którzy świadomie odrzucają zaproszenie. Wzgardzili Królem i tymi, którzy zapraszali. Po prostu nie mieli czasu na „tamte sprawy”. To ci, których bez reszty pochłaniają zainteresowania swoją ziemią, swoim przedsiębiorstwem, swoim zakładem, handlem – ludźmi, z którymi ich życie powiązało.

Kolejną grupę stanowią ci, którzy są obojętni. To ci, dla których wezwanie i obietnica Boga wydaje się zbyt wielka, by mogła być osiągalna. Owocem tej postawy – złym owocem – jest odrzucenie Bożego zaproszenia.

I trzecia grupa – to niedbali. Niedbali o swoje życie, o jego styl. To ci powołani, dla których wiara i codzienne życie to dwie odrębne rzeczywistości. To ci, których strój jest nieodpowiedni, którzy na ucztę wprawdzie przyszli, ale tak jak na bankiet – nie przygotowani, zaskoczeni.

Może ktoś zapytać: „Jak można wymagać weselnego stroju od kogoś wziętego z ulicy?” A jednak! Istnieje rabinistyczna przypowieść z I wieku, mówiąca o pewnym królu, który zaprosił na wspaniałą ucztę swoje sługi. Mądry się pośpieszyli z umyciem i oczyszczeniem swoich ubrań, głupi zaś z tym zwlekali, sądząc, że jest jeszcze dużo czasu. Pierwsi weszli na przygotowaną ucztę, drudzy – nie.

Strój weselny wyraża pewną dyspozycyjność, gotowość do wzięcia udziału w uczcie. Kto tego nie czyni, zostaje mimo powołania wyrzucony na zewnątrz,

w ciemności, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów. Tak więc bramy królestwa Bożego stoją otworem przed każdym człowiekiem. Nawet jeżeli jest człowiekiem z opłotków, z marginesu, człowiekiem, z którego społeczeństwo już zrezygnowało. Byleby tylko był w stanie odpowiedzieć na podarowane zaproszenie.

Jak tego dokonać? Św. Paweł w 1 Tm 1, 1 napisał: *Chrystus, nadzieja nasza*. Tutaj też należy szukać klucza do tej tajemnicy naszego szczęścia, do uczestniczenia w „Godach Baranka” (Ap 19, 7). To zaproszenie do udziału w spożywaniu Jego Ciała i Krwi. Rzymski Ojciec Kościoła, św. Ireneusz napisał: „Ludzkie ciało karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa”. Spożywając Hostię mamy udział w uczcie. Stąd też wypływa moc chrześcijańskiej nadziei. Moc, która dodaje siły w podejmowaniu trudów, walki z grzechem, z niesprawiedliwością, niedbalstwem, strachem. To pragnienie pobudza do wysiłku, do pogoni za tym, co nosi miano szczęścia.

Jeżeli rozpoczniesz modlitwę, to spełnia się oczekiwanie na bliskość, na światło, łaskę i nadzieję. Jeżeli wchodzisz do wieczernika, w którym dzieje się niedzielne uobecnianie Jezusa w liturgii, wtedy ten kościół staje się spełnieniem oczekiwania.

Zatem można już teraz uczestniczyć w tym, co Bóg obiecał. Przez wiarę, nadzieję i gotowość na zaproszenie Pana. Można – przez odpowiedź na Jego polecenie – powiedzieć zaproszonym: *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy!*

ks. Jarosław Leśniak

29 NIEDZIELA ZWYKŁA – 20 X 1996

„Oddajcie Bogu to, co należy do Boga”

1. Człowiek jest istotą stojącą na pograniczu dwóch światów. Jego ojczyzną jest ziemia – którą dał mu w posiadanie Bóg. Pracuje na niej, ujarzmia ją, czerpie z niej zadowolenie i radość. Człowiek jest jednak kimś więcej – nie daje zamknąć swoich aspiracji, marzeń i pragnień w wymiarze świata natury, a nawet świat kultury, który sam tworzy, wciąż wydaje mu się dla niego za mały.

Człowiek to istota transcendująca rzeczywistość. Nie bójmy się tego obcego słowa – „transcendować” znaczy tyle, co „przekraczać”. Przekraczać materię, świat rzeczy, a nawet świat osób. W pojęciu tym mieści się określenie graniczności ludzkiej natury, która wrywa się ku wieczności, nieskończoności, ku Absolutowi. Dobrze zilustrował tę prawdę św. Franciszek Salezy: „Człowiek swoimi nogami jest wrośnięty w ziemię, lecz ręce kieruje ku niebu, aby zrywać jego owoce”.

2. Nowego wyrazu nabiera ludzka osoba w kontekście prawd naszej chrześcijańskiej religii. Chrześcijanin, według słów św. Pawła, jest człowiekiem zarówno „z tego”, jak i „nie z tego świata”. Chrześcijaństwa nie można utożsamiać z filozofią platońską, gloryfikującą ducha kosztem materii, która jest jego więzieniem. Nasza

religia nie jest jakąkolwiek negacją rzeczywistości ziemskiej, skoro jej twórcą jest Bóg.

Jawi się jednak pytanie: jak żyć w sytuacji istoty granicznej? Wydawało się niegdyś, że człowiek stoi wobec alternatywy: wybór i miłość Boga aż do zatury siebie i świata albo – wybór świata aż do zatury świadomości nadprzyrodzonej. Tymczasem Chrystus wskazuje na prawa, którymi winien kierować się człowiek – duch zaklęty w materię, aby zrealizować w pełni swoje człowieczeństwo.

3. Ewangelia porusza problem stosunku do władzy. Podchwytliwe pytanie, które faryzeusze zadają Jezusowi miało na celu skompromitowanie nauczyciela. Pytanie o płacenie podatku zawierało dwa aspekty: religijny i polityczny. Cezar był uosobieniem władz okupacyjnych. Czy zatem wolny lud, będący własnością Boga powinien płacić podatki okupantom? Mogłoby się wydawać, iż tak sformułowane pytanie implikuje odpowiedź, w której Chrystus stanie w opozycji bądź do hierarchii państwowej, bądź do zniewolonego narodu. Zaskakująca odpowiedź Chrystusa wskazuje na dwie rzeczywistości – ziemską i nadprzyrodzoną, wraz z ich prawami.

4. Myśl chrześcijańskiej nauki społecznej rozwinęła refleksje nad zagadnieniem władzy. Może być ona rozumiana w trzech wymiarach: władza jako moc zarządzania (autorytet); władza jako ustrój, a więc sposób jej sprawowania; wreszcie władza jako podmiot – a więc ktoś, kto ją aktualnie sprawuje. Jeśli św. Paweł apostoł stwierdza, że wszelka władza pochodzi od Boga, to niewątpliwie chodzi tutaj o władzę w znaczeniu społecznego autorytetu. Można wskazać na jej obecność w każdej wspólnocie i społeczności od rodziny, narodu, po państwo.

Zdanie Chrystusa: *Cesarowi to, co należy do Cezara* wypowiedziane wprawdzie w innym kontekście stanowi dla nas, chrześcijan, wskazówkę umiejscawiającą nas w życiu publicznym, politycznym, społecznym i gospodarczym. Nie przypadkiem nowy katechizm katolicki wśród obywatelskich obowiązków wymienia obowiązek utrzymywania państwa, co dokonuje się poprzez płacenie podatków. Nie można mówić tylko o prawach, z pominięciem zadań i zobowiązań.

Ewangelia jednak przypomina także o zadaniach, które stoją przed człowiekiem – obywatelem nie tylko ziemi, ale również nieba: *oddaj Bogu to, co należy do Boga*.

ks. Waldemar Irek

30 NIEDZIELA ZWYKŁA – 27 X 1996
ROCZNICA POŚWIĘCENIA WŁASNEGO KOŚCIOŁA

Odpowiedzialność za Świątynię

1. Dziura w świątyni

Pewnemu chrześcijaninowi śniło się, że umarł i że po śmierci został zaprowadzony przez anioła do wiecznych przybytków. I oto znalazł się we wspaniałej

świętyni. Z uznaniem podziwiał wspaniałą architekturę. Nagle jednak odkrył w sklepieniu brzydką dziurę. Wyglądało na to, że ktoś naumyślnie wytrącił brakujący kamień. Anioł wyjaśnił mu szybko: – To twoja wina. Dziura ta jest twoim dziełem! Po przebudzeniu postanowił zmienić swoje postępowanie. Od tej pory już nie narzekał na swoją parafię, lecz wziął się rzetelnie do współpracy, aby naprawić uczynione zniszczenia.

2. Duchowa świątynia

Pismo św. wielokrotnie przyrównuje wspólnotę ludzi wierzących w Chrystusa do budowli, która *rośnie na świętą w Panu świątynię*. W tej niezwyklej budowli każdy ma swoje miejsce. Jest żywym kamieniem, który przyczynia się do rozwoju i piękna świątyni. Według słów św. Pawła, jej kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus. On sam w swoich mowach używał takiego porównania. Na przykład w przypowieści o przewrotnych rolnikach mówi: *Właśnie ten kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła* (Mt 21, 42). Prawdziwa świątynia Pańska musi więc być budowana na Chrystusie. Odrzucenie Chrystusa jest budowaniem na piasku.

Duchowa świątynia uczniów Chrystusa ma również swój fundament. Tym fundamentem są apostołowie. Przekazują nam swoją niewzruszoną wiarę w Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, potwierdzoną ofiarą życia. Apostołowie świadczą o Panu Jezusie, który ich powołał i posłał, aby głosili wszystkim dobrą nowinę o zbawieniu. Dlatego nasza wiara opiera się na ich świadectwie i ich nieustannym wstawiennictwie za nas wszystkich.

Widzialnym znakiem duchowej świątyni zbudowanej na fundamencie apostołów, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus, była świątynia w Jerozolimie. Jezus patrząc na jej wspaniałe mury i portyki, myślał o świątyni duchowej, czyli o swoim Kościele. Zapowiedź zburzenia świątyni jerozolimskiej była konsekwencją odrzucenia Jezusa Chrystusa, a więc Tego, który jest kamieniem węgielnym prawdziwej świątyni Pańskiej.

3. Wspólne budowanie

Każdy, kto należy przez chrzest do Chrystusa, powinien przyczyniać się do wzrostu duchowej świątyni. Wyraźnie przypomina o tym św. Paweł: *Wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha*. Na czym zatem polega to wspólne budowanie? Jaki jest wkład każdego z nas w rozwój duchowej świątyni Pańskiej, czyli Kościoła Chrystusowego?

Odpowiedź znajdujemy również w dzisiejszym Słowie Bożym. Prorok Izajasz mówi o zachowywaniu prawa i sprawiedliwości. Chodzi o posłuszeństwo słowu Bożemu i o świętość osobistą, pomimo słabości i grzeszności. Dlatego Pan Jezus mówi: *Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne*.

Rozwój duchowej świątyni Pańskiej, którą my wszyscy tworzymy oraz jej piękno zależą więc od świętości każdego z nas. Każdy grzech staje się jakby brzydką dziurą i niszczeniem piękna tej świątyni. Pan Jezus wzywa nas dzisiaj do szczególnej troski

i odpowiedzialności za Jego Kościół. Trzeba stale naprawiać wyrządzoną przez grzech krzywdę.

ks. Włodzimierz Wołyniec

UROCZYŚCIE WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH – 1 XI 1996

Boży plan świętości człowieka

Każdy, kto pokłada w Nim nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty.

Siostra św. Tomasza z Akwinu zazdrościła mu mądrości i świętości. Prosiła go, ażeby wskazał jej sposób, w jaki postępując mogłaby stać się jemu podobna. Św. Tomasz z Akwinu odpowiedział krótko: „*Si vis – Jeśli chcesz*”. W dniu dzisiejszym wspominamy tych wszystkich, którzy zechcieli iść drogą Jezusa Chrystusa i osiągnęli doskonałość życia. Dobrze zrozumieli swoje chrześcijańskie powołanie i odpowiedzieli na nie swoim życiem. Pragną nas zachęcić do podjęcia wysiłku i wesprzeć swoim wstawiennictwem u Boga, abyśmy mogli spotkać się z nimi w niebieskiej chwale. Pytamy jednak: na czym polega świętość? Czy my możemy stać się ludźmi świętymi? Św. Maksymilian Kolbe chcąc pomóc człowiekowi zrozumieć, czym jest świętość, wskazał na wolę. Gdy nasza ludzka wola sprzeciwia się woli Bożej, wtedy jest źle, wtedy nie ma mowy o świętości. Jeżeli natomiast nasza ludzka wola utożsamia się z wolą Bożą, wtedy świętość jest pewna. Czego bowiem chce Bóg? Żebyśmy byli świętymi. Jeżeli chcemy tego samego, co Bóg, będziemy świętymi. Kiedy tak każdego dnia będziemy pełnili wolę Boga, zrealizujemy plan, jaki Bóg ma wobec nas. Ten plan ma wielki zakres, sięga daleko, obejmuje wszystkich. Jeżeli chcemy żyć po chrześcijańsku, to wypełniamy wolę Boga.

1. Świętość to miłość

Św. Franciszek Salezy w jednym ze swoich listów do Eugenii zwrócił uwagę na problem świętości. Napisał: „Pamiętaj, że świętość nie wymaga ucieczki od ludzi, lecz ucieczki od siebie samego. Wydaje ci się pewnie, że tylko w zakonie osiągniesz doskonałość, ku której za łaską Bożą dążysz. Ale świętość – to miłość, która niekoniecznie rozwijać się musi za murami klasztorów. Klasztor jednym pomaga, a innym przeszkadza kochać Boga i bliźnich”.

Kropla uderzająca o skałę rozprysnie się na pozór bez śladu. Gdy uderzy ich milion, skała ustąpi i ujrzymy wgłębienie. Jeden tylko warunek: kropla musi uderzać w to samo miejsce. Dlaczego wysiłki wielu ludzi na drodze ku świętości szły często na marne? Nie dlatego, że uderzenia były słabe i małe jak kropla, lecz dlatego, że były uderzeniami w przeciwnych kierunkach i rozmaitych miejscach, nie koncentrowały się na miłości.

Jezus ukazuje nam pełną miłość: jest Bogiem, który przyjął *postać slugi*, wyrzekł się chwały Boskiej, aby zbawić ludzi. Jest też człowiekiem, który daje przykład wszystkim, jak odnaleźć jedność z Bogiem przez pełnienie Jego woli. Miłość wypełnia się przez ofiarę, krzyż i śmierć. Wypracowanie postawy ofiarnej w każdym z nas jest warunkiem zaspokojenia głodu miłości wołających ludzkich serc. Miarą miłości jest podjęta ofiara: im większa ofiara, tym głębsza miłość. Starajmy się więc o coraz głębszą miłość, aby osiągnąć świętość.

2. Bóg jest Święty

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament mówią o tym, że tylko Bóg jest święty, że Jego imię powinno być święcone, co oznacza, że Bóg powinien być uznawany przez wszystkich ludzi za Boga. Świętość Boga w rezultacie promieniuje na całe otoczenie Boże i udziela się między innymi wybranym Boga. Nowość wprowadzona pod tym względem przez Nowy Testament polega na tym, że wezwanie do świętości można usłyszeć tylko w Jezusie, Świętym Bożym. Jezus uświęca samego siebie po to, by ludzie mogli w Nim być uświęceni. Wezwaniu temu można uczynić zadość tylko przez Ducha, który jest Świętym w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu. Jest to Duch udzielany przez Boga na chrzcie i pozwalający człowiekowi uczestniczyć w świętości samego Boga. Nie wystarczy jednak tylko uświadomić sobie godności, którą otrzymaliśmy na chrzcie świętym. Trzeba również pamiętać o wypływających stąd zobowiązaniach: musimy prowadzić życie godne dziecka Bożego. I z tej właśnie racji w dzisiejszej Ewangelii sam Chrystus ukazuje nam drogę, którą powinny kroczyć wszystkie dzieci Boże. Jest to droga prowadząca do świętości, gdyż święci są przyjaciółmi Pana Boga i współdziedzicami w chwale Jezusa Chrystusa. Kto miłuje Pana Boga, miłuje również Jego przyjaciół.

3. Droga chrześcijańskiej doskonałości

Wszystkie wewnętrzne trudności w walce starego i nowego człowieka, jaka dokonuje się w nas, są spotęgowane trudnościami zewnętrznymi. Ewangelia dla wielu jest niewygodna, bo jest wezwaniem do osobistej i wspólnej krytyki. Praktyczne życie ludzi wzajemnie miłujących się dla wielu stanowi znak sprzeciwu. Dlatego Chrystus ukazuje drogę błogosławieństw, która jest drogą naszej chrześcijańskiej doskonałości.

Wydaje się ona bardzo trudna. Kiedy jednak bliżej przyglądamy się tej rzeszy zbawionych, uświadomiamy sobie, że dostrzegamy w niej różnych ludzi, nawet takich, którzy z wrogów Drogi Pańskiej stali się apostołami. A zatem możliwą jest rzeczą i konieczną kroczyć drogą wytyczoną przez Chrystusa w błogosławieństwach. Mamy stać się jednak ubogimi w duchu, smutnymi, cichymi, łakącymi i pragnącymi sprawiedliwości, miłosiernymi, czystego serca, wprowadzającymi pokój, prześladowanymi dla sprawiedliwości, aby ożywić chrześcijańska nadzieję życia wiecznego i ugruntować się na drodze prowadzącej do domu Ojca. Na tej drodze wspomaga nas wstawiennictwo świętych Pańskich. Dlatego możemy mówić za poetą Franciszkiem Karpińskim:

Święci niebieskiej mieszkańcy krainy!
Do was bieżymy w czasie złej godziny:
Których za własnych współziomków ogłasza,
Ojczyzna nasza...

ks. Stanisław Araszczuk

31 NIEDZIELA W CIĄGU ROKU – 3 XI 1996

Skuteczność świadectwa

Wojny, terror, zabójstwa, zorganizowana przestępczość, niezgoda, podziały – to tylko niektóre zjawiska dzisiejszego świata, obecne także niestety i u nas, które zdają się wołać o opamiętanie. Dlatego wydaje się, że przede wszystkim dziś wyraźniejszego znaczenia nabiera potrzeba dawania, zwłaszcza ze strony nas ludzi wierzących, autentycznego świadectwa. Dzisiejsza liturgia słowa jest dla nas wszystkich doskonałą okazją do uczynienia sobie rachunku sumienia z jakości naszego świadectwa życia. Choć bezpośrednio jej słowa odnoszą się do kapłanów i faryzeuszy, to jednak nie możemy zapomnieć, że przez sakrament chrztu św. każdy z nas ma udział w powszechnym kapłaństwie Chrystusa, którego zadaniem jest także m. in. głoszenie Ewangelii. Ma się ono odbywać co prawda w inny sposób niż to czynią kapłani, ale nie jest ono wcale z tego powodu pozbawione swojej ważności i znaczenia. „*Idźcie i wy do mojej winnicy*. To wezwanie Jezusa – pisał Jan Paweł II w swojej adhortacji *Katolicy świeccy* – dotyczy nie tylko biskupów, kapłanów, zakonników i zakonnice, ale wszystkich, także świeckich, których Bóg wzywa osobiście, powierzając im do spełnienia misję w Kościele i w świecie”. Tak więc słowa Jezusa, które zanotował także św. Mateusz, autor dzisiejszego fragmentu Ewangelii, *wy jesteście światłem świata*, odnoszą się do wszystkich chrześcijan, a nie tylko do kapłanów i zakonników.

Stawiamy sobie pytanie – co ma być tym światłem, podstawą odnowy, a więc i źródłem nadziei na lepsze i szczęśliwsze życie? Jako chrześcijanie, a więc ludzie, którzy uznali za prawdziwe i wiarygodne objawienie Jezusa, odpowiadamy, że jest nim prawda przyniesiona przez Jezusa. Zawiera ona w sobie przede wszystkim przesłanie o bezwarunkowej Bożej miłości oraz o wizji człowieka, do której urzeczywistnienia każdy z nas jest zaproszony. To właśnie te dwie prawdy mają być dla świata światłem, niesionym przez tych, którzy uwierzyli Jezusowi i kroczą za Nim jako swoim Mistrzem. Ponieważ zgodnie ze słowami Jezusa od ich przyjęcia i realizowania w życiu zależy zbawienie każdego z nas i świata, a zatem także i szczęście w wymiarze ziemskim, losy więc tej ziemi w jakiś sposób zależą także od mocy świadectwa tych, którzy to objawienie uznali za godne wcielenia w życie. I tu dochodzimy do istoty dzisiejszej liturgii słowa, która zaprasza nas do zastanowienia

się nad jakością naszego życia. Nie jest to sprawa błaha, bo od uczciwego zastanowienia się każdego z nas nad tym problemem zależy przecież w jakiś sposób los tej ziemi, a zatem i w tym szczęście każdego z nas.

Gdy patrzymy na zjawiska obecne chociażby w naszym kraju, ujawnione zwłaszcza w ostatnich kilku miesiącach, to dzisiejsza liturgia słowa zmusza nas do postawienia sobie pytania o skuteczność naszego świadectwa jako ludzi wierzących. To pytanie przeradza się w pytanie o jakość naszego życia, a zwłaszcza naszego człowieczeństwa. Co więc zrobić, by nasze życie miało moc zmieniania innych, by było dla nich pociągające, by bardziej ich ucłowieczało, zbliżało do Boga? Odpowiedzi poszukajmy w dzisiejszej liturgii słowa.

Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze... Mówią bowiem, ale sami nie czynią. Wiążą ciężary wielkie i nie do uniesienia i kładą je ludziom na ramiona, lecz sami palcem ruszyć ich nie chcą – wołał dziś Jezus. W tych słowach Chrystusa ukryta jest podstawowa prawda skuteczności chrześcijańskiego świadectwa, życia. Jezus poucza nas, że zanim ktoś z nas stanie się światłem dla innych, sam musi najpierw to światło przyjąć w sobie, w swoim życiu. Taka postawa jest zgodna z prawami ludzkiego rozwoju, które podpowiadają, że zanim człowiek coś da, musi najpierw to otrzymać. Bardzo mocno taką prawidłowość podkreśla biblijne opowiadanie o stworzeniu człowieka, które ukazuje, że tworzyć może ten, kto został najpierw stworzony. Innym potwierdzeniem prawidłowości takiego postępowania jest powiedzenie, że tylko ten, kto czuje się kochany, może kochać.

Co uczynić, by nasze serca stały się światłem? Odpowiedź wydaje się prosta – trzeba przyjąć za prawdę światło objawienia przyniesione przez Jezusa: prawdę o Bożej miłości i o obrazie człowieka. Ale tu musimy jasno zaznaczyć, że nie wystarcza uznanie intelektualne. Jest logika intelektu, ale jest także logika serca. I to właśnie głównie według tej drugiej Jezus polecił nam się kierować we wzajemnych relacjach ze sobą. Musimy sobie więc uświadomić, że o ile można szybko zmienić swoje poglądy intelektualne, o tyle trzeba dużej ilości czasu, by dopasować do nich swoje serce. Jeden ze znanych obecnie kierowników duchowych, ojciec Józef Augustyn, zwykł mawiać – ile lat zbierałeś śmietnik, tyle lat będziesz go czyścił.

Do czego to nas wzywa? Po pierwsze – do cierpliwości zarówno względem siebie, jak i drugich, którzy często razem z nami podejmują trud przemiany swego serca.

Po drugie – do otwartości i zaufania Bogu, że to ostatecznie w Jego ręku leży moc przemiany naszego serca i droga, na której ma się ona dokonać. *Myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami. Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi* – powiada Bóg przez usta proroka Izajasza.

Stąd po trzecie – do pokory zwłaszcza wobec drogi przemiany naszych współbraci. *Stanęliśmy pośród was pełni skromności...* – napisał św. Paweł w usłyszanym dziś fragmencie Listu do Tesaloniczan, a psalmista wołał: *Panie, moje serce się nie pyszni i nie patrzą wyniośle moje oczy. Nie dbam o rzeczy wielkie ani o to, co*

przerasta me siły. Skoro nie wiem, jaka droga przede mną, to jak mogę wiedzieć, co czeka mego brata? Tym bardziej więc nie na miejscu jest wyznaczanie komuś szlaków jego drogi uzdrowienia. Św. Ignacy Loyola, twórca zakonu jezuitów, który znacznie przyczynił się do odnowy Kościoła w XVI w., zwykł mawiać do swoich współbraci: „Jest rzeczą wielce niebezpieczną chcieć prowadzić wszystkich tą samą drogą do doskonałości; taki człowiek nie rozumie, jak różne i jak liczne są dary Ducha Świętego”.

Wszystkie swe uczynki spełniają w tym celu, żeby się ludziom podobać – wołał dalej Jezus. Co nam te słowa mówią o skuteczności naszego świadectwa, życia? Pouczają nas, że musi ono być autentyczne, musi rzeczywiście wyrażać nasze życie, naszą osobowość. Jedna z opowieści żydowskich mówi o pewnym młodym rabinie, który objął urząd po swoim ojcu. Po kilku dniach jego urzędowania wszyscy zaczęli mówić, jak zupełnie jest niepodobny do swego ojca. Wprost przeciwnie – odpowiedział młody człowiek. Jestem dokładnie taki sam jak staruszek: on nikogo nie naśladował i ja nikogo nie naśladowuję. Ks. Józef Tischner w jednym ze swoich wywiadów mówi: „Zbawienie urzeczywistnia się dopiero po śmierci, ale zanim cię zbawią, trzeba wiedzieć, kogo zbawić. Musisz być sobą, bo jeśli będziesz akurat kimś innym, to akurat zbawią tego innego, a nie ciebie. Jeśli będziesz dokładnie naśladował św. Jana Vianneya, to ty jako ty nie będziesz zbawiony, tylko zbawiony będzie Jan Vianney”.

Świadectwo musi być autentyczne, ale także dalekie od udawania. Musi być szczere, nie może być czynione na pokaz ani też według zasady, że tak wypada. Aby nasze życie promieniowało na innych i przemieniało ich, wiara musi stać się w nas jakby drugą naturą, czymś po prostu dla nas naturalnym.

Jest jeszcze jeden problem, który stawia nam do rozważenia rzeczywistość Kościoła w Polsce. Chodzi o krytykę, jaką dotyka się zarówno hierarchię Kościoła, jak i ludzi wierzących. Powstaje często wśród nas pytanie – jak mamy reagować na nią? Otóż podobny problem mieli adresaci jednego z listów św. Piotra. Wtedy ów Apostoł napisał do nich słowa, które warto zapamiętać w kontekście naszej sytuacji: *Taka jest bowiem wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich*. A zatem nie agresja, ale moc dobra, prawdy i miłości ma być naszą siłą przekonującą innych. Czyż nie do tego samego wzywał nas Jezus, gdy mówił: *Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie?*

Może powstać pytanie – czy warto starać się o taką jakość życia i świadectwa naszej wiary? Odpowiedzią niech będą słowa Jezusa, które zanotował św. Łukasz w księdze Dziejów Apostolskich: *Więcej szczęścia jest w dawaniu, niż w braniu*.

ks. Janusz Michalewski

32 NIEDZIELA ZWYKŁA – 10 XI 1996

Nie tylko czyste, ale pełne ręce

Przeżywaj teraz pytania...

pewnego dnia

przeżyjesz także odpowiedź

(R. M. Rilke)

1. Poszukiwanie prawdy o życiu związane jest z darem mądrości. Mądrym jest człowiek, który umie postawić pytania dotyczące Boga, świata i siebie samego; który potrafi zgromadzić odpowiednie informacje – ale równocześnie uda mu się stworzyć z nich syntezę owocującą w czynach.

Czytanie z Księgi Mądrości mówi o aktywności człowieka, który miłuje mądrość. *Kto dla niej wstanie o świcie, ten się nie natrudzi, znajdzie ją bowiem siedzącą u drzwi swoich.* Według Biblii mądrość ma swoje źródło w Bogu. Człowiek zdobywa ją zarówno na drodze swoich naturalnych poszukiwań – w tym sensie jest ona związana z wiedzą i wykształceniem, ale również poszukuje jej poprzez zbliżanie się do Tajemnicy Boga w medytacji i rozmyślanii. *O niej rozmyślać to szczyt roztropności, a kto z jej powodu nie śpi, wnet się trosk pozbędzie, sama bowiem obchodzi i szuka tych, co są jej godni.* Zatem zdobyć mądrość to poszerzyć swój wzrok o Prawdę, pochodzącą od Boga.

2. W obszarze prawdy o życiu znajdziemy pytania dotyczące ludzkiego kresu. Święty Apostoł Paweł zwraca na nie uwagę w Liście do Tesaloniczan. Apokaliptyczny sposób wyrażania prawdy o czasach, które mają nadejść – dźwięk trąb, głos Archanioła – nie mogą przesłonić zasadniczej treści przesłania apostołskiego. Jest to prawda o „Dniu Pańskim”, o powtórnym przyjściu Pana i o powszechnym zmartwychwstaniu.

Smutek związany ze śmiercią naszych najbliższych, którą można porównać do bolesnej amputacji na żywym organizmie naszego życia, lęk przed własną śmiercią – zostaje zrównoważony a nawet przewyższony przez nadzieję mającą swoje korzenie w Chrystusie.

Św. Paweł objawionym słowem wyrывa nas z niewiedzy naszych pytań ukazując perspektywę wieczności. *Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei.*

3. W Ewangelii słyszymy opowieść o pannach roztropnych i nierozsądnych. Dawne tłumaczenie mówiło wręcz o pannach mądrych i głupich, czekających na powrót Oblubieńca. W tradycyjnej interpretacji znajdziemy tu słowa o nadchodzącym Bożym Sądzie, oczekiwaniu człowieka na przyjście Boga, o mądrości i ludzkiej głupocie.

Wierzmy, iż Pan powtórnie przyjdzie. Podobnie wierzyły i oczekiwały panny, zarówno roztropne, jak i nierozsądne. Mądrość suplikacji każe nam w tym kontekście

modlić się słowami: „Od nagłej i niespodziewanej śmierci zachowaj nas Panie” – bo ważne jest, by chwila ta nas nie zaskoczyła.

Puste lampy przypominają przestrożę R. Foucaulda: „Gdy przyjdzie nam pokazać Bogu nasze ręce, ważne jest, by były one nie tylko czyste, gdyż nic złego nikomu nie zrobiliśmy, ale by nie były one puste”.

O dar pełnego życia i rąk dobrych oraz serc wypełnionych oliwą oczekiwania prosimy Pana.

ks. Waldemar Irek

33 NIEDZIELA ZWYKŁA – 17 XI 1996

„Sługo dobry i wierny” (Mt 25,23)

1. Przypowieść z dzisiejszego czytania liturgicznego należy do bezpośredniego testamentu zostawionego nam osobiście przez Jezusa Chrystusa. Przypowieść o talentach oraz o dobrych i złych sługach zanotowana jest w Ewangelii św. Mateusza tuż przed ostatnią zapowiedzią męki Jezusa, bezpośrednio przed opisem Ostatniej Wieczerzy – a potem pojmania, ukrzyżowania i Zmartwychwstania Pana Jezusa. Oznacza to, że w przypowieści tej Chrystus zamknął swoje ostatnie pouczenia dla apostołów, a także dla wszystkich, którzy mieli nadejść po nich w Kościele. Ma ona niezwykłą wagę jako streszczenie „ostatniej woli” naszego Pana podczas Jego przebywania na ziemi.

Oto na początku przypowieści słyszymy, że *pewien człowiek miał udać się w podróż* (por. Mt 25, 14). „Człowiekiem” tym jest Pan Jezus, a „podróżą” jest jego Pascha: przejście przez śmierć krzyżową i Zmartwychwstanie do życia wiecznego po prawicy Boga Ojca w niebie. Wiedząc, że odda swoje życie za ludzi, i że Apostołowie już niewiele będą mieli okazji, aby Go wysłuchać, Pan Jezus dał im pośród najważniejszych wskazówek tę przypowieść czytaną dziś w liturgii Mszy św.

2. *Przywołał swoje sługi i przekazał im swój majątek* (Mt 25, 14). Tak właśnie uczynił przed swoim odejściem z tej ziemi sam Zbawiciel. Przywołał swoich uczniów i przekazał im cały skarb przyniesiony przez Syna Bożego na ten świat. Z końcowych rozdziałów Ewangelii wiemy, że przekazał im właśnie wtedy Swoje Ciało i Krew w Eucharystii, przekazał całą Ewangelię streszczoną w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, zostawił uczniom niezawodną obietnicę rychłego nadejścia Ducha Świętego, który od tej pory miał prowadzić Kościół. Skarb nauczania Pana Jezusa, bogactwo działań Ducha Świętego i niezmierny *majątek* sakramentów złożony został w ręce Kościoła. Każdy uczeń Jezusa został obdarzony: *jednemu dał pięć talentów, drugiemu dwa, trzeciemu jeden* (Mt 25, 15).

Słowo „talent” straciło dziś swoje ewangeliczne brzmienie. Zeświecczyło się, zbanalizowało, zaczęło oznaczać po prostu wrodzone zdolności każdego człowieka.

A przecież w Ewangelii „talent” jest darem Boga. Nie pochodzi znikąd, nie jest dziełem przypadku, nie jest darem ślepego losu – ale osobowym darem samego Jezusa, który oczekuje również osobowej odpowiedzi na skarb złożony w nasze ręce. Przypomina się w tym miejscu to, co apostoł Paweł mówił o Kościele pełnym darów Boga: *każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego... On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami ... abyśmy doszli wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego* (Ef 4, 7-12).

Jakże ważne są te słowa: *każdemu z nas została dana łaska*. Wynika z tego jasno, że każdy wierzący ma swoje miejsce w Kościele. Dla każdego Pan Bóg przeznaczył miejsce i rolę w swoim Bożym planie. Jedni pełnią posługę apostołów, inni nauczają prawd wiary, jeszcze inni przekazują ją w rodzinach lub z męstwem dochowują wierności Ewangelii w trudnych warunkach pracy, problemach współczesnego społeczeństwa, czasem zmagając się z chorobą i bólem. Nikt jednak swojego daru, swojego talentu nie jest pozbawiony. Wszyscy tworzą jedno Ciało Chrystusa, Kościół, gdyż do Boga nie dochodzi się w egoistycznym indywidualizmie, ale mamy iść do Ojca „wszyscy razem”. Celem jest przecież *jedność wiary i pełne poznanie Syna Bożego*.

3. Najłatwiej zapewne rozpoznać jest swój talent, swój dar w Kościele, jeśli jest on wielki i bardzo wyraźny. Tak stało się wśród sług wymienionych w przypowieści: *ten, który otrzymał pięć talentów (...) zyskał drugie pięć; tak samo i ten, który dwa otrzymał, zyskał drugie dwa*. Kto zostaje wyróżniony jakąś wybitną funkcją, żyje w blasku sławy i podziwu innych ludzi, łatwiej zdobywa się na mobilizację wszystkich sił i dawanie z siebie jak najwięcej.

Trudniej zapewne dostrzec swój dar Boży, jeśli jest on skromny, nierzucający się w oczy – jeśli jest tylko ewangelicznym „jednym talentem”. Jeśli przypadają nam funkcje skromne, zadania pokorne, życie pozbawione zewnętrznego splendoru i poklasku tłumów, często zdarza się nam wtedy, że z lęklivosti stajemy się podobni temu słudze, który *otrzymał jeden [talent], poszedł i rozkopawszy ziemię, ukrył pieniądze swego pana* (Mt 25, 18). Wielka życiowa tragedia i wielka przegrana życiowa. Ukryć talent, nie użyć go, zmarnować. Zakopać w ziemię to, co miało się podwoić, pomnożyć; z czego miał powstać drugi talent, i jeszcze następne ...

4. Dlatego wezwani jesteśmy, aby życia czasem nie przespać, nie spędzić go w egzystencjalnej ospałości, a może nawet ciemności: *Jesteście synami światłości i synami dnia; nie jesteście synami nocy ani ciemności* (1 Tes 5, 5).

ks. Andrzej Siemieniowski

34 NIEDZIELA ZWYKŁA – 24 XI 1996
UROCZYŚTOŚĆ CHRYSYTA KRÓLA

Miłosierdzie i sąd

1. Bać się sądu czy liczyć na miłosierdzie?

Analizując uważnie ludzkie wypowiedzi na temat Boga możemy przekonać się, jaki obraz Boga stoi za tym mówieniem, które wypływa przecieź z ludzkiego serca. Albowiem „z obfitości serca mówią usta”. Przyjrzyjmy się choćby naszym polskim przysłowiom i powiedzeniom, one również odzwierciedlają nasze myśli o Bogu, które nosimy w sercu.

Tak często mówimy: „Bóg jest nierychliwy, ale sprawiedliwy”, „Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie”, „Bóg cię skarże”, „Kara Boska”. Wielokrotnie, gdy komuś ze znajomych coś złego się stanie, mówimy, że to kara Boża, że ręka sprawiedliwości Boskiej tego kogoś dosięgła.

Czy nie świadczą takie wypowiedzi o tym, że wielu ludziom Bóg kojarzy się przede wszystkim ze sprawiedliwością i karą, że jest On w ich mniemaniu karzącym policjantem lub „pogańskim gromowładnym Zeusem”?

Z drugiej strony można również często spotkać się z zaufaniem Bożemu miłosierdziu. Niestety, obok zaufania właściwego, połączonego z pokutą i pokorą, spotyka się zaufanie fałszywe, za którym kryje się fałszywy obraz Boga, który podobny jest do siedzącego w niebie, nieudolnego staruszka, który przyryka oko na ludzki grzech, tylko przebacza, jest wyrozumiały, niezdolny do gniewu, jakby nieznaający sprawiedliwości.

Jaka jest prawda? Przecieź Bóg jest równocześnie sprawiedliwy i miłosierny, przebacza i karze, jak tego nauczają prawdy naszej wiary. Postawmy więc pytanie: jak pogodzić Bożą sprawiedliwość z Bożym miłosierdziem? I konsekwentnie pytajmy dalej: jaką postawę mamy zająć wobec Boga – czy mamy lękać się Jego sądu, czy też liczyć na Jego miłosierdzie?

2. Bóg jest Bogiem miłosierdzia i sprawiedliwości

Sięgnijmy do dzisiejszych czytań. Niech słowo samego Boga oświeci nasze myśli i skieruje ku prawdzie. Przyglądając się odczytanym tekstom, możemy zauważyć, że w jakiś sposób odzwierciedlają one podjęty przez nas problem. Z jednej strony mówią one o Bożym miłosierdziu (I czytanie i psalm), a z drugiej pokazują Jezusa jako sprawiedliwego sędziego, który nagradza i wymierza karę (Ewangelia). Taki układ czytań świadczy o tym, że już nasi Ojcowie układając teksty odczytywane podczas Uroczystości Chrystusa Króla, medytowali nad dwoma przymiotami Boga: miłosierdziem i sprawiedliwością. Jaką zatem dają nam odpowiedź?

Oba przymioty Boga zostają przez słowo Boże złączone w jednym obrazie: Króla. Król bowiem musi być zarówno sprawiedliwy, jak i miłosierny. Powinien szczerobliwie przebaczać i karać. To król w mentalności ludzi starożytnego Wschodu był

równocześnie pasterzem – uosobieniem troskliwości i czułości, i sędzią strzegącym sprawiedliwości i karzącym w razie potrzeby.

Z biblijnych czytań możemy wysnuć jeszcze jeden wniosek: oba przymioty króla wyrażone symbolicznie w dwu obrazach pasterza i sędziego dochodzą do głosu w różnym czasie. Bóg pasterzuje zanim nadejdzie koniec świata, jest czułym pasterzem, szukającym owiec, przeglądającym nieustannie trzodę, gromadzącym rozproszone owce i uwalniającym je od wszelkiego możliwego zła (por. I czytanie). Dlatego Boże stado, czyli my wszyscy możemy czuć się przed Bogiem bezpiecznie, liczyć na Jego łaskę, miłość, przebaczenie, czułość. W taki sposób objawia się obecnie Boże królowanie. W obecnym czasie Bóg jawi się jako pasterz szukający owcy zagubionej, a ochraniający owce tłuste i mocne.

Ale kiedyś nadejdzie inny czas, kiedy ten czuły pasterz przybędzie *w swej chwale (...) i zasiądzie na swoim tronie, pełnym chwały (...) i oddzieli jednych od drugich...* W tym czasie, który nadchodzi, ów pasterz przystąpi do innej pasterskiej czynności. Zacznie rozdzielać owce od kozłów. Ten obraz jest tutaj oczywiście symbolem sądu, w którym objawi się w pełni Boża sprawiedliwość. Czas, który nadchodzi, będzie więc czasem objawiania się w sposób szczególnie Bożej sprawiedliwości, która będzie karać i nagradzać.

Odpowiedź na postawione wyżej pytanie jest więc następująca: obecnie żyjemy w czasie szczególnego objawiania się i działania Bożego miłosierdzia, jest to czas przebaczenia i łaski, dla tych, którzy pragną odwrócić się od grzechu i zbliżyć się do Boga. W tym czasie Bóg przygarnie wszystkich. Ale nadchodzi czas, w którym objawi się w szczególnie sposób inny przymiot królewskiej władzy Boga: sprawiedliwość. Będzie to czas *nieubłaganego sądu dla tych, którzy nie czynili miłosierdzia.*

3. Liturgia przypomina o miłosierdziu i sądzie Boga

Uczestnicząc w tej Mszy św. spróbujmy zauważyć, że liturgia ciągle przypomina nam o tych dwóch aspektach Bożego królowania, tak jakby chciała z jednej strony umożliwić nam korzystanie z miłosierdzia, a z drugiej – zatrzymać nasze myśli nad nieuchronnym powrotem wielkiego Króla, który na pewno przyjdzie i dokona sądu.

Kiedy przepraszamy Boga za grzechy, wołamy „Panie, zmiłuj się nad nami”, śpiewamy ogłaszając, że Bóg jest Panem i Królem gładzącym grzechy (patrz „Chwała...”), wtedy wysławiamy Boże miłosierdzie i przez udział w liturgii ściągamy na siebie Jego miłosierną moc.

W tekstach Eucharystii, w obrzędach komunii spotykamy następujący tekst: „Wybaw nas, Panie, od zła wszelkiego i obdarz nasze czasy pokojem. Wspomóż nas w swoim miłosierdziu, abyśmy zawsze wolni od grzechu i bezpieczni od wszelkiego zamętu, pełni nadziei oczekiwali przyjścia naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Bo Twoje jest Królestwo i potęga, i chwała na wieki”. Czyż nie można w tym tekście zobaczyć pięknego komentarza do rozważanych przez nas tajemnic? – Bóg jest Królem-Pasterzem ratującym nas od zamętu świata i obdarzającym pokojem, po to, abyśmy z nadzieją, a nie z panicznym strachem oczekiwali Jego przyjścia na końcu czasów.

4. Czas rozlewania Bożego miłosierdzia

Celem rozważanych przez nas tekstów nie jest zastraszenie nas Bożym sądem. Wprost przeciwnie. Słowo dziś odczytane ogłasza, że czas sądu ostatecznego jeszcze nie nadszedł. Mamy jeszcze czas, aby otworzyć oczy i zobaczyć ludzi potrzebujących. Ujrzeć biednych, chorych, zamkniętych w więzieniach, nagich i pośpieszyć im z pomocą. Czas, w którym żyjemy jest czasem doświadczenia Bożego miłosierdzia, które przez nasze ręce powinno się rozlewać na naszych potrzebujących braci. Każdy, kto włączy się w ten plan Bożego miłosierdzia otrzyma nagrodę, kto sprzeciwi się mu i zlekceważy go, ten kiedyś poniesie karę.

ks. Rajmund Pietkiewicz

1 NIEDZIELA ADWENTU, ROK B – 1 XII 1996

Adwentowe czuwanie

1. Idee przewodnie czasu adwentowego

Oto znowu wkraczamy dziś w nowy rok kościelny. Rozpoczynamy go okresem Adwentu. Do naszych kościołów powróciły bogate w religijną treść adwentowe pieśni. Na ołtarzu pojawiła się dodatkowa świeca. Będziemy zapraszani na Mszę św. roratnią o Matce Bożej. W niedalekiej perspektywie ściera się przed nami radosne, kołędowe święta Bożego Narodzenia. Wnet ogarnie nas atmosfera przedświąteczna.

Na progu tego czasu pytamy się: jaką treścią wypełnimy w adwencie nasze życie? Co nam proponuje Kościół w swojej liturgii na ten pierwszy okres roku kościelnego? W adwentowym czasie stoją przed nami dwa podstawowe zadania, wyznaczone przez liturgię Kościoła.

Po pierwsze: Adwent jest okresem naszego przygotowania się na święta Bożego Narodzenia. W czasie świąt będziemy wspominać ziemskie narodziny Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela. Będzie to już kolejna pamiątka, kolejna rocznica Jego narodzin, Jego przyjścia do nas. Stąd też adwentowa liturgia będzie wracać do czasów bezpośrednio poprzedzających Jego przyjście na ziemię, do czasów oczekiwania na Jego pierwsze przyjście.

Po drugie: Adwent jest także czasem zapowiadającym nam drugie przyjście Chrystusa. Będzie to przyjście na końcowy sąd, przyjście w chwale i majestacie. Dlatego w pierwszą niedzielę Adwentu słuchamy Ewangelii mówiącej o powtórnym przyjściu Chrystusa, o potrzebie czujnego oczekiwania na Jego powrót: *Uważajcie i czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy czas ten nadejdzie... Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie: z wieczora czy o północy, czy o pianiu kogutów, czy rankiem. By niespodziewanie przyszedłszy, nie zastał was śpiących. Lecz co wam mówię, mówię wszystkim: Czuwajcie (Mk 13, 33. 35-37).*

Aż trzy razy, w tak krótkim tekście, powtórzyło się słowo: „czuwajcie”. Jest ono niezwykle ważne. Wytycza nam bowiem program na cały Adwent, a także poniekąd na całe życie. Stąd, winniśmy rozważyć jego treść.

2. Z teologii czuwania

Czuwanie łączy się z wyteżoną świadomością i napiętą uwagą. Czuwaniu towarzyszy gotowość do słuchania i działania. „Czuwać” to być gotowym na coś, to uważnie czekać na kogoś lub na coś. „Czuwać” to wyteżyc wysiłek, to nastawić się na spotkanie kogoś, czy przyjęcie czegoś. Czuwanie podejmujemy, by – z jednej strony – nie pozwolić się osaczyć złu, a z drugiej – by nie przeoczyć okazji do tworzenia dobra.

Po Ostatniej Wieczerzy mówił Chrystus do swoich uczniów w Ogrodzie Oliwnym przed swoją męką i śmiercią: *Zostańcie tu i czuwajcie... Szymonie śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie* (Mk 14, 34. 37b-38a). Podobnie potem św. Piotr nawoływał do czuwania w obliczu złego ducha: *Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć* (1 P 5, 8). Jest zatem szatan, który ludzi nieostrożnych, nieuwważnych łapie w swoje szpony i wciąga do szerzenia zła. Że tak naprawdę jest, widać to w życiu. Trzeba być rzeczywiście ślepcem, żeby nie zauważyć działania szatana w historii ludzkości i w dzisiejszym życiu. Zło natrafiamy na co dzień. Zło nas niekiedy przeraża i przede wszystkim nas unieszczęśliwia. Dlatego należy czuwać, by się mu nie dać opanować.

Czuwanie ma też na celu aspekt pozytywny. Czuwając, wyszukujemy okazje, by zrobić dobrze. Człowiek ospały, osowiały, nieuwważny zaprzepaszcza okazje do pełnienia dobra. Natomiast człowiek czuwający łatwiej doświadcza Boga i mobilizuje się do szerzenia prawdy i dobra. Czuwanie tego typu, o którym tu mowa, winno być wypełnione modlitwą: *Czuwajcie i módlcie się* – mówi Chrystus. Modlitwa nadaje czuwaniu pełniejszą treść i bardziej usposabia do pełnienia dobra.

Słyszeliśmy z pewnością już niejedyn raz o nocnych czuwaniach w sanktuariach maryjnych, w miejscach pielgrzymkowych. Być może, że braliśmy już udział w takim czuwaniu. Czuwaniu takiemu zwykle towarzyszy jakaś ważna intencja. Czuwanie takie przynosi obfite owoce.

3. Sens czuwania adwentowego

W jakiej intencji, w jakim celu mamy podjąć czuwanie adwentowe, do którego wzywa nas dziś Chrystus? Oczywiście, naszemu czuwaniu ma towarzyszyć świadomość powtórnego przyjścia Chrystusa na końcu czasów, także przyjścia Chrystusa po każdego z nas w chwili naszej śmierci. Jednakże czuwanie adwentowe winno zmierzać także ku temu, by Chrystus pełniej zadomowił się w naszym życiu, w życiu osobistym, rodzinnym, parafialnym, narodowym. Chcemy być gotowymi na przychodzenie i przyjmowanie Boga. Bóg przychodzi do nas ciągle. Należy czuwać, by Go zauważyć, by Go spotkać.

Adwent winien być dla nas czasem zwiększonej tęsknoty za Bogiem, za świętością, za głębszą modlitwą, za pełniejszym doświadczaniem Boga. Słyszeliśmy, jak modlił się prorok w czasach Starego Testamentu, gdy trwało oczekiwanie na pierwsze przyjście Mesjasza: *Obyś rozdarł niebios a i zstąpił*. My też chcemy podjąć podobne wołanie. Dlatego będziemy śpiewać: „Spuście nam na ziemskie niwy Zbawcę, niebios obłoki”. Jest nam dzisiaj potrzebny Chrystus. Chcemy, aby pełniej się wcielił w nasze życie osobiste, rodzinne, społeczne, narodowe. Chcemy, by Jego Ewangelia bardziej jeszcze przeniknęła wszystkie sektory życia, włącznie z życiem gospodarczym i politycznym.

Zechcemy także, by naszej adwentowej modlitwie towarzyszyła większa gorliwość w zachowywaniu Bożych Przykazań, w pełnieniu woli Bożej, również tej trudnej. Przyjmujemy natchnione przekonanie modlącego się proroka Izajasza: *Wychodzisz naprzeciw tych, co radośnie pełnią sprawiedliwość i pamiętają o Twych drogach* (Iz 64, 4).

Idźmy przeto w nowy rok kościelny, idźmy ku świętom Bożego Narodzenia, idźmy ku kresowi naszego życia – w stronę wieczności – w postawie modlitewnego czuwania. Nie dajmy się nikomu zwieść. Niech wracają nam często przed świadomość słowa Chrystusa dziś słyszane: *Czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy pan domu nadejdzie... Lecz, co wam mówię, mówię wszystkim: Czuwajcie!*

ks. Ignacy Dec

2 NIEDZIELA ADWENTU – 8 XII 1996

Adwentowe przesłanie św. Jana Chrzciciela

1. Znamiona misji św. Jana Chrzciciela

W drugą niedzielę Adwentu, na naszej drodze ku świętom Bożego Narodzenia spotykamy św. Jana Chrzciciela. Nazywamy go Prorokiem Adwentu, Poprzednikiem Pańskim, Wysłańcem przygotowującym drogę Mesjaszowi, głosem wołającym na pustyni. Ten szczególny prorok przygotowywał ongiś ludzi na pierwsze przyjście Syna Bożego. Dzisiaj chce nas przygotować na świętowanie wcielenia Syna Bożego w tajemnicy świąt Bożego Narodzenia, a w dalszej perspektywie – na powtórne przyjście Chrystusa. Zamyślmy się raz jeszcze nad tym orędziem, wyciągnijmy wnioski dla naszego życia.

a) Janowe przesłanie adwentowe to przede wszystkim orędzie pokuty, dodajmy – pokuty głoszonej słowem i życiem. Do Poprzednika Pańskiego odnoszą się słowa proroka Izajasza: *Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego* (Mk 1, 3). Prostowanie ścieżek Panu, to nic innego jak nawracanie się do Niego, zerwanie z grzechem, przyłgnięcie do Bożych Przykazań. Jan głosił to

orędzie nie tylko słowem. Głosił je także swoim bardzo umartwionym życiem, swoją niespotykaną ascezą, wyrzeczeniem: *Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, a żywił się szarańczą i miodem leśnym* (Mk 1,6). Jan zostawił rodzinny dom, zostawił miękkie szaty, ciepłe obiady, wygodne łóżko, i poszedł na pustynię. Podjął umartwienie ciała, podjął post. W ciszy i w samotności szukał Boga.

Mógł na to ktoś powiedzieć: co za głupiec, asceta, niezyciowy człowiek, odludek, taki niewspółczesny. Nie wszyscy jednak tak myśleli. Do Jana na pustyni *ciągnęła cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy* (Mk 1,5). Po co przychodzili? Czego u niego szukali? Przychodzili i przyjmowali chrzest w Jordanie, wyznawali swoje grzechy. Jan pociągał swoim ascetycznym, surowym stylem życia. Janowy przykład nie poszedł na marne. W jego ślady wstępowali późniejsi uczniowie Chrystusa. Dzisiaj też: pociągają nas ludzie o postawie Poprzednika Pańskiego. Tak naprawdę, tylko ludzie o wysokim stopniu umartwienia i ascezy mają innym coś do powiedzenia. Kto by pomyślał, że asceza się dziś przeżyła, że dziś nie potrzeba ciszy, kontemplacji, umartwienia, byłby w wielkim błędzie.

b) Drugi przymiot, który zdobył Poprzednika Pańskiego – to duch pokory. Gdy Jezus był u szczytu sławy, z Jerozolimy Żydzi wysłali kapłanów i lewitów z zapytaniem: Kto ty jesteś? Jan na to odpowiedział: *Ja nie jestem Mesjaszem... Jam głos wołającego na pustyni: Prostujcie drogę Pańską* (J 1,20.23). O Mesjaszu zaś wyznał: *Po mnie idzie Ten ..., któremu nie jestem godzien odwiązać rzemyka u Jego sandała* (J 1,27). A przy innej okazji dodał: *Potrzeba, aby On wzrastał, a ja się umniejszał* (J 3,30).

Pokora – Janowa cnota, to cnota wychwalana potem przez Chrystusa: *Jeśli cię kto zaprosi na ucztę, nie zajmuj pierwszego miejsca... Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony* (Łk 14,8.11).

Pokora – to wielki przymiot Boga. Gdyby Pan Bóg nie był pokorny, ileż razy ukarałby naszą pychę, nasze zarozumialstwo. Szukamy ludzi pokornych. Ileż szkody wyrządzili Kościołowi niepokorni ludzie, także niektórzy duchowni. Kto krytykuje dziś papieża? – Ludzie niepokorni, pyszałki Zachodu. Gdyby więcej pokory miał arcybiskup Lefevre, prof. Küng, byłoby więcej spokoju w Kościele.

c) Trzeci przymiot Poprzednika Pańskiego – to odwaga w obronie prawdy, bezkompromisowość wobec prawdy. Jan nie mówił „pod publiczke”. Nie mówił, by się ludziom przypodobać, nie czekał na oklaski! Przedkładał słuchaczom wymagania prawdy, niekiedy bardzo twarde! Czynił tak wobec wszystkich, także wobec wielkich tego świata. Gdy zauważył, że Herod wziął sobie żonę swego brata Filipa – nie schował głowy w piasek, nie udawał, że tego nie widzi. Wystąpił do zwierzchnika z ostrym wyrzutem: *Nie wolno ci mieć żony twego brata* (Mk 6,18). Za to poszedł do lochów pałacu Heroda, za to też został stracony – za wierność prawdzie, za wierność Bożej nauce.

Rys odwagi, rys wierności prawdzie, to także ważny przymiot dzisiejszego apostoła, współczesnego chrześcijanina. Ksiądz Popieluszko nie chował głowy w piasek. Gdy go męczono, podobno prosił, by mu darowano życie, ale nie za cenę

odejścia od prawdy. Nie mówił: „Ja wszystko odwołuję, ja was przepraszam, ja już nie będę głosił Ewangelii”. A kardynał Świątek z Białorusi też nie ugiął się przed komunistycznymi siepaczami. Za głoszenie prawdy, za czynienie dobra 10 lat przesiedział na Syberii. Też nie powiedział: „Ja będę cicho siedział, ja przestanę być księdzem, tylko mnie wypuście na wolność”.

Znamy ludzi: klamkowiczów, obłudników, koniunkturalistów, oportunistów. Zauważmy, że to nie oni stanowią kwiat Kościoła i Narodu. To nie oni budują Królestwo Boże, to nie oni przynoszą chwałę Kościołowi.

2. Nasza odpowiedź na orędzie Poprzednika Pańskiego

Jak odpowiemy na dzisiejsze przesłanie św. Jana? Wskażmy na dwie praktyczne wskazówki na dalszy etap naszej adwentowej drogi.

a) *Umiłowanie pokory*

Zdążamy ku świętom Bożego Narodzenia. Oto Poprzednik Chrystusa woła dziś do nas: *Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego* (Mk 1,3). Przemawia także do nas ascetyczną postawą życia. Patrzymy dziś na drogi naszego życia. Być może, że są one trochę pokręcone. Popatrz na siebie: Czy jesteś choć trochę podobny do Proroka Adwentu? Czy potrafisz słuchać innych, twoich domowników, twoich przyjaciół, kolegów, koleżanek w pracy? Wiesz chyba, że słuchanie innych, przyjmowanie uwag, wskazań nie jest możliwe bez pokory. Może patrzysz na wszystkich z góry i sądzisz, że nikt cię już nie może pouczać, że sam sobie poradzisz ze wszystkim w życiu.

Czy potrafisz też przyjmować bolesne doświadczenia w postawie cichości i zaufania do Pana Boga? Popatrz na Chrystusa. Ileż pokory ujawniło się w czasie Jego życia, a zwłaszcza w godzinie Jego męki i śmierci krzyżowej. To było prawdziwe uniżenie. Zauważył to św. Paweł, i w Liście do Filipian wyznał: *On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi... uniżył samego siebie stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2, 6-8).

Jeśli chcesz przeżyć lepiej nadchodzące święta, jeśli one mają coś wniesić do twojego życia, to wyprostuj, wyrównaj drogę swego życia w dziedzinie braterskiego, pokornego patrzenia na ludzi, z którymi wędrujesz przez życie.

b) *Umiłowanie prawdy*

Musisz także pomyśleć, czy zdobi cię drugi przymiot Janowy – wierność prawdzie, przyjmowanie jednoznacznego stanowiska wobec zła, które dzieje się wokół ciebie. Warto przy okazji pomyśleć, czy masz dla wszystkich jedną twarz, czy istnieje harmonia między twoim myśleniem, mówieniem i działaniem? To są także bardzo ważne pytania na Adwent, na twoją drogę ku świętom Bożego Narodzenia. Niech zatem ogarnie nas zaduma nad naszym życiem. Tak, jak kiedyś ludzie przychodzili do Jana, by przyjmować chrzest i wyznawać grzechy, tak niech nasze dzisiejsze przyjście tu do Chrystusa będzie połączone z oceną naszego życia w świetle usłyszanego słowa. Niech będzie złączone także z przyznaniem się do

naszych potknięć i niech będzie prostowaniem ścieżek dla Pana. Niech to prostowanie ścieżek wyrazi się w przyjęciu lepszej, podobnej do Jana, postawy naszego życia.

ks. Ignacy Dec

NIEPOKALANE POCZĘCIE NMP – 9 XII 1996

Maryja wzorem chrześcijańskiego życia

1. Ludzie, zwłaszcza młodzi, poszukują często osób, które mogłyby stać się dla nich wzorami do naśladowania. Jeśli kogoś takiego znajdą, starają się do takiej osoby upodobnić w całym stylu jej życia. Są bowiem ludzie, których osobowość wyciska mocne piętno na innych. Tak pozytywne, jak i negatywne wzorce imponują współczesnemu człowiekowi. My natomiast jako chrześcijanie chcemy poszukiwać wzorów, które wyciskają na nas piętno nie dzięki posiadanemu stanowisku czy majątkowi, ale dzięki bogatej duchowości. Poszukujemy wzorów, które głoszą prawdę, niosą dobro, a ich serce ogarnia wszystkich miłością. Tęsknimy za takimi ludźmi, chcielibyśmy z nimi stale przebywać i cieszyć się ich przyjaźnią. Takim wzorem, który przedkłada nam dzisiaj Kościół, jest Najświętsza Maryja Panna – Niepokalanie Poczęta.

2. Maryja otrzymała od Boga szczególną obfitość łaski, dlatego jest dla nas wzorem chrześcijańskiego życia. Anioł Gabriel w chwili zwiastowania zwrócił się do Maryi z bardzo wymownym pozdrowieniem: *Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami*. To Ją wybrał Bóg, aby była święta i niepokalana, pełna łaski przed Jego obliczem. Ojciec Przedwieczny wybrał Maryję, aby stała się Matką Syna Bożego. Wybrał Ją ze względu na swojego Syna Jezusa Chrystusa i uczynił najświętszą. A pierwszym owocem tego wybrania i powołania było Niepokalane Poczęcie. Bóg zachował Maryję od samego początku, gdy tylko rozpoczęło się Jej ludzkie życie, od grzechu pierworodnego i jego skutków.

To jest początek obecności Maryi w odwiecznych planach Bożych. A zarazem jest to początek Jej życia na ziemi. Początek osłonięty blaskiem Niepokalanego Poczęcia. W tym właśnie blasku Niepokalanego Poczęcia czcimy dzisiaj Maryję. Jest to dla nas ogromna radość, że Matka naszego Pana i Matka nas wszystkich jest od samego początku wolna od jakiegokolwiek skazy grzechem i jest obdarowana pełnią łaski.

Maryja zatem od samego początku znalazła szczególną miłość i życzliwość w oczach Bożych. Wyrazem tego jest właśnie pełnia łaski, która stanowi niepowtarzalny przywilej otrzymany przez Maryję, wspaniały dar od Boga. *Pełna łaski* – tak nazywa Maryję Boży Posłaniec – Archanioł Gabriel. Oznacza to, że Bóg znalazł w Niej szczególne upodobanie.

Fakt, tak wspaniałego obdarowania Maryi, sprawia, że pozostaje Ona w doskonałej jedności ze swoim Stwórcą. Dlatego pozostaje dla nas wzorem nowego człowieka, *stworzonego w sprawiedliwości i prawdziwej świętości*. Jest nam dana jako wzór człowieka odkupionego. Otrzymała bowiem jako pierwsza udział w łaskach, płynących z tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Stąd rozumiałe jest dla nas, iż Maryja poprzedza nas wszystkich w wielkim pochodzie wiary, nadziei i miłości.

W tym pielgrzymowaniu Maryja ukazuje nam właściwą drogę, która prowadzi do Jej Syna. Ona jest bowiem cała dla Niego. Jezus jest całym sensem Jej życia. W tym wszystkim, co Maryja przeżywa: w Jej modlitwach, radościach, smutkach, niepokojach, czy w niezrozumieniu uwidacznia się przede wszystkim jedna troska – być przy swoim Synu, być całkowicie dla Niego.

3. Maryja Niepokalanie Poczęta pozostaje dla nas wzorem życia chrześcijańskiego. Wpatrujemy się zatem we wzór błogosławionej Dziewicy Maryi, w której odzwierciedla się blask świętości samego Boga. Przyglądamy się Maryi, która została nam dana jako wzór doskonałego człowieka, wolnego od wszelkiego grzechu. Było to możliwe dzięki pełni łaski, jaką Maryja została obdarowana. Jej przykład zatem przekonuje nas, iż łaska jest rzeczywistością najbardziej potrzebną człowiekowi. To tylko człowiek żyjący łaską Bożą może uczestniczyć w ostatecznym zwycięstwie nad grzechem i śmiercią. Łaska niesie nam bowiem życie wieczne. Dzięki niej już tu na ziemi nosimy w sobie zadatek życia wiecznego, jesteśmy dziećmi Bożymi i to jest największa radość. Trzeba nam, wpatrując się w przykład Niepokalanie Poczętej, budzić w sobie nieustanne pragnienie wzrastania w łasce Bożej.

Pełnia łaski obecna w Maryi sprawia, że jest Ona wzorem prawdziwej pobożności chrześcijańskiej, która jest skierowana ku Jezusowi Chrystusowi, dawcy wszelkich łask. Przez swoje macierzyństwo Maryja zjednoczyła się ze Słowem Wcielonym i jak nikt inny przeżywała wszystko w jedności z Nim i dla Niego. My także mamy być ludźmi, których życie jest całkowicie związane z naszym Zbawicielem Jezusem Chrystusem. Mamy być ludźmi, którzy coraz doskonalej i pełniej należą do Niego. Pozostawać w żywym kontakcie z Chrystusem, to pozostawać na drodze przyoblekania się w nowego człowieka, którego wzorem jest Niepokalanie Poczęta. To tylko w żywym kontakcie ucznia z Mistrzem dokonują się najwspanialsze dzieła, doświadczą się przemieniającej mocy Jego łaski.

4. Niewyczerpanym źródłem łaski jest dla nas Eucharystia. Tutaj uobecnia się dla nas tajemnica odkupienia, dzięki której Chrystus otworzył nam obfitość wszelkich łask. Karmimy się Eucharystią, by wraz z nią zstąpiła w nasze życie łaska Boża, która pomoże nam odnosić zwycięstwo nad grzechem i kształtować w sobie prawdziwą pobożność i świętość na wzór Niepokalanie Poczętej.

3 NIEDZIELA ADWENTU – 15 XII 1996

„Zawsze się radujcie”

Przez liturgię Słowa Bożego III Niedzieli Adwentu przewijają się motywy radości. *Dusza moja raduje się w Bogu moim* – I czytanie. *Duch mój się raduje w Bogu moim* – refren psalmu. *Zawsze się radujcie* – II czytanie.

Radość to pewien rodzaj ludzkiego szczęścia, które płynie z poznania i posiadania jakiegoś dobra. Ludzka radość ma wiele stopni w zależności od dobra, które jest jej źródłem. Pierwszy stopień w hierarchii radości stanowi radość naturalna, zwana również radością życia. Biblia ocenia ją pozytywnie np. wtedy, gdy mówi o winie, *które rozwesela serce człowieka* (Ps 104, 15). Na radość życia składają się różne rzeczy, wielkie i małe np. udane małżeństwo i życie rodzinne – dobre dzieci są chlubą i radością rodziców. Radości naturalnej może dostarczać również ciekawa i owocna praca lub udany wypoczynek. Bóg nie jest wrogiem radości, potępia jedynie radość przewrotną, której źródłem jest zło.

Radość wyższego stopnia rodzi się w sercu człowieka pod wpływem bliskości Boga, który jest Najwyższym Dobrem. O tej radości, której źródłem jest Najwyższe Dobro, czyli Bóg, stosunkowo często wypowiada się Biblia. Zwróćmy uwagę na niektóre jej wypowiedzi, które pomogą nam pogłębić rozumienie radości.

Nakazy Pana są słuszne – przynoszą sercu radość (Ps 19, 9). Komentarzem do tych słów psalmu może być następujący fragment encykliki *Veritatis splendor*: „Jeden tylko Dobry Bóg wie doskonale, co jest dobre dla człowieka i dlatego z miłości do człowieka nakazuje mu to dobro w przykazaniach”. Przykazania Boże są więc dla dobra człowieka, a nie po to, aby go gnębić. Każdy myślący człowiek musi przyznać, że gdyby wszyscy zachowywali przykazania Boże, to na świecie byłoby o wiele mniej płaczu, a o wiele więcej radości. Ponieważ *nakazy Pana są słuszne*, dlatego ich zachowywanie przynosi *sercu radość*.

Przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga radości i wesela mego (Ps 43, 4). Przebywanie z Bogiem – Najwyższym Dobrem – przy ołtarzu powinno być źródłem radości. Jakże jednak często człowiek zamiast przystępować do ołtarza Bożego, do Boga radości, ucieka od ołtarza, jakby Bóg był okrutnym tyranem i na ołtarzu podawał truciznę. Godzina przebywania z Bogiem przy ołtarzu w czasie niedzielnej Eucharystii staje się często godziną nudzenia się, a nawet godziną, dla której szkoda czasu, bo można wtedy spać, oglądać telewizor czy pojechać na giełdę. Radość przebywania przy ołtarzu Boga zastąpiono nudnym i uciążliwym obowiązkiem. A tymczasem Psalm 122 powiada: *Uradowałem się, gdy mi powiedziano: pójdziemy do domu Pana*. Człowiek, który wierzy w Boga – Najwyższe Dobro – z radością spieszy do jego domu i ołtarza.

Śpiewajcie radośnie Bogu (Ps 81, 2). Integralnym elementem chrześcijańskiej liturgii jest śpiew. Słusznie się mówi, że kto śpiewa, podwójnie się modli. Pomocą do śpiewania jest modlitewnik, który w czasie nabożeństwa nie tylko trzeba trzymać, ale otwierać i śpiewać. Ten zwyczaj nie może zaniknąć w kościele. A niestety można

spotkać parafie, gdzie modlitewnika nikt nie dzierży w rękę, śpiew jest nieproporcjonalnie słaby do liczby wiernych, a na pozdrowienia i wezwania kapłana mało kto reaguje. W czasie mszy św. nie można być biernym widzem, lecz aktywnym uczestnikiem również poprzez śpiew.

Nieprzypadkowo motyw radości dochodzi do głosu również w Adwencie. Advent przypomina, że Bóg – Najwyższe Dobro – jest przyszłością człowieka. Ludzkim językiem nie można opisać tej eschatycznej przyszłości. Na pewno jednak jednym z jej elementów jest doskonała radość. *Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać* (J 16, 23).

Można mnożyć biblijne wypowiedzi na temat radości. Jeżeli ktoś wierzy w Boga – Najwyższe Dobro – a nie ma w nim radości, to jego wiarę zżera jakiś duchowy rak. Konsekwencje tego duchowego raka mogą być gorsze od raka, który niszczy ciało człowieka. Biblia zawiera bowiem przekleństwo dla tych, którzy nie służyli Bogu w radości i dobroci serca. Advent przypominając o przyszłości eschatycznej, która oznacza doskonałą radość, chce aby człowiek już teraz odnalazł wyższy stopień radości, który rodzi się pod wpływem bliskości Boga – Najwyższego Dobra człowieka.

ks. Bogdan Ferdek

4 NIEDZIELA ADWENTU – 22 XII 1996

„Niech mi się stanie według Twego słowa”

1. Spełnia się czas Adwentu i właściwie już za progiem Boże Narodzenie. Rok liturgiczny prowadzi nas konsekwentnie po śladach naszego zbawienia, każąc nam, jakby w sakramencie świętego czasu, przeżywać i coraz głębiej wchodzić w sferę działania Boga. Już niedługo zasiądziemy przy wigilijnym stole i mało czasu upłynie, jak będziemy witać wśród nas Nowonarodzonego na Mszy św. Pasterskiej. Ale czas zbawienia odznacza się ciągłością, dlatego trudno w sposób rzeczywisty przeżywać Boże Narodzenie bez autentycznego przeżycia czasu Adwentu. Wcielenie Syna Bożego to wielka tajemnica rozciągnięta w czasie, którego szeroką perspektywę ukazują nam dzisiejsza Liturgia Słowa: od zapowiedzi wyrażonej ustami proroka Natana do wielkiej zgody wypowiedzianej przez Maryję z miasta w Galilei zwanego Nazaret. Oczekiwanie trwało zresztą dłużej – od klęski w raju ludzkość czekała na przyście Zbawiciela, bo Syn Boży musiał być przyjęty, a Boskie obietnice musiały spotkać się z wolną decyzją człowieka. Trzeba było *pełni czasu*, gdy ona nastąpiła *zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty* (Ga 4, 4). Owa *pełnia czasu* oznacza także uzgodnienie wolności człowieka z Bożą wolą. To Maryja uczy nas zapominać o najbardziej popularnej modlitwie tego świata: „Niech się zmieni wola Twoja”, dlatego modliła się największą modlitwą na tym świecie: „Niech się stanie wola

Twoja”. Owocem oczekiwania jest zgoda na Boże obietnice, a owocem zgody – zbawienie.

2. Nie inaczej jest w naszym indywidualnym życiu. Tak często zapominamy o słowach św. Augustyna: „Stworzyłeś nas Boże bez nas, ale zbawić nas bez nas nie możesz”. Tak często wydaje się nam, że metryka chrztu, czy inny rodzaj parafialnej rejestracji stanowi gwarantowany bilet do nieba, tak dalece, że już nie trzeba codziennego, żmudnego uzgadniania swojej wolności z wolą Boga. Tymczasem zapominamy, że Bóg stworzył nas wolnymi i tę wolność szanuje, a to oznacza również i to, że wbrew nam nas nie zbawi. Bóg nas stworzył z miłości i dla miłości, dlatego wolność jest potrzebna rozumnemu stworzeniu, by mogło kochać. Nie ma bowiem miłości bez wolności. Wolność jest tym rysem, który – obok rozumu – upodabnia nas do Boga. Wolność wszakże może być użyta do nienawiści Boga i człowieka, a wtedy staje się zaprzeczeniem samej siebie.

Dzisiejsze czasy zachęcają nas usilnie do skorzystania z takiego właśnie zaprzeczenia wolności, które nazywa się samowolą. Prawo do „luzu”, prawo do grzechu, a nawet prawo do zbrodni jest dzisiaj najczęściej podnoszonym „prawem” człowieka, choć przecież w wyniku jego stosowania człowiek staje się mniej człowiekiem. „Niech mi się stanie według mego słowa...”. Taka wolność nie liczy się z prawdą o świecie, o człowieku i o Bogu, w ogóle nie liczy się z prawdą, lecz tylko z własnym słowem czy zdaniem. Tymczasem wolność bez prawdy jest ślepa, dlatego trzeba zacząć od przyjęcia pełnej prawdy, a nie z uporem rozkapryszonego dziecka nie zgadzać się z Bożymi zrzędzeniami. Według nich przecież Bóg stworzył świat i człowieka, i w nich zawarł obietnicę zbawienia. To *Jego Słowo trwa na wieki*. Jest ono zawarte w prawach wszechświata, z którymi zgadzają się prawa rozumu i prawa moralne w człowieku zapisane. Jest ono zawarte wreszcie w Bożym objawieniu. Można to wszystko zignorować i powiedzieć: „Niech mi się stanie według mego słowa”, ale wtedy czynimy to na własny rachunek i z całą pewnością nie narodzi się nam Zbawienie, bo ono dokonuje się w spotkaniu Bożej woli i ludzkiej wolności.

3. Jeżeli zatem oczekujemy narodzin Zbawiciela – Jezusa Chrystusa, to trzeba to czynić jak Maryja, w pełni korzystając ze swej wolności. A to oznacza, by przyjąć w sposób wolny prawdę ustanowioną przez Boga – prawdę, która wyzwala. Prawdziwe Boże narodzenie przyjdzie jedynie wtedy, gdy poważnie przyjmiemy Słowo Boże i zastosujemy je w swoim życiu. Jeżeli zaś nie, to pozostaniemy w sferze taniej obrzędowości świątecznej i z biegiem czasu Boże Narodzenie będzie oznaczało dla nas jedynie dni wolne od pracy, Wtedy zaś przychodzący Bóg nie znajdzie miejsca dla siebie w naszym życiu i minie nas zbawienie. Ono bowiem, choć jest z Bożej łaski, dostać się może nam jedynie w wyniku naszego wolnego wyboru.

Dzisiejsza ewangelia o Zwiastowaniu uczy nas, jak wiele zależy od wolnej ludzkiej decyzji. Dopiero bowiem *wtedy* odszedł anioł od Maryi, gdy ona wyraziła swą zgodę na przyjęcie Syna Bożego. Przekonywanie Gabriela było oczekiwaniem na tę jedną jedyną w dziejach ludzkości wolną decyzję człowieka: *Niech mi się stanie według twego słowa...* Niech zatem Maryja będzie dla nas wzorem przyjmowania

Bożych rozporządzeń i obietnic, na tym bowiem tak naprawdę polega chrześcijaństwo. Przyjęcie nauki Bożej, podawanej przez Kościół, codzienne prowadzenie życia zgodnego z Bożymi przykazaniami, wolne przyjmowanie autorytetu Samego Boga – to jest dla nas *pełnia czasu*, w której dokonuje się nasze zbawienie.

ks. Janusz Czarny

NARODZENIE PAŃSKIE – 25 XII 1996
(MSZA W NOCY)

Noc bliskości Boga

Staje się już powoli historią kolejna Betlejemaska noc. Przygasa już nieco czar wigilijnego wieczoru, gdzie bajkowe światełka ustrojonych drzewek cudownie łączą się z blaskiem rozgwieżdżonego nieba, a biel opłatka czyni z każdego stołu święty ołtarz. Odchodzą w przeszłość chwile, w których niejednemu z nas oczy zaszkliły się wzruszeniem, a serca wypełniło bogactwo wspomnień niesionych swojską nutą kolęd.

Przeżywamy kolejną Pasterkę. Echem rozbrzmiewa w naszych świątyniach anielskie przesłanie *Nie bójcie się. Zwiastuję wam radość wielką, dziś narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan. Znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące w żłobie* (Łk 2, 10-12). Znów jak hasło, co otwiera tajemne wrota, wznosi się z ziemi ku niebu znajoma inwokacja: *Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom, w których ma upodobanie* (Łk 2, 14).

W taką noc nie pragnie się wcale, by zwierzęta przemówiły ludzkim głosem, lecz raczej, by ludziom wypogodniały oblicza i by ludzie ludzkimi poczęli odzywać się słowy. Stąd też choć wigilia już za nami, nie przebrzmiały jeszcze mądrością znaczone słowa poety, który napomina:

Przy wigilijnym stole,
Łamiąc opłatek święty,
Pomnijcie, że dzień ten radosny
w miłości jest poczęty;

Że jako mówi wam wszystkim
Dawne, odwieczne orędzie,
Z pierwszą na niebie gwiazdą,
Bóg w waszym domu zasiędzie.

Sercem go przyjąć gorącym,
Na ścieżaj otworzyć wrota –
Oto co czynić wam każe
Miłość największa cnota.

A twórczych pozbawił się ogni,
 Sromotnie zamknąwszy swe wnętrze,
 Kto z bratem żyje w niezgodzie,
 Depcząc orędzie najświętsze.

Wzajemnie przebaczyć winy,
 Koniec położyć rozterce,
 [A wówczas zabije zwycięsko
 człowieka znękanę serce.]

(Jan Kasprowicz)

Tym poetyckim wezwaniom zdaje się wtórować św. Paweł, gdy w dzisiejszą noc obwieszcza, że w osobie dzieciątka ukazała się łaska Boga, niosąca zbawienie wszystkim ludziom, i nade wszystko pouczająca nas *abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie (...)* (Tt 2, 11-12).

— Wierzysz w Boga? – z ust chłopca padło niespodziewane pytanie. Chwila zadumy, być może ważenia ciężaru odpowiedzi. — Tak, wierzę – odpowiada starsza kobieta. — A jaki On jest? – pyta dalej dziecko. Kolejna chwila zadumy, po czym kobieta czule przygarnia dziecko do siebie i pyta: — Powiedz, co teraz czujesz? — Kocham ciebie – pada odpowiedź. — Widzisz, On w tym jest...

„Widzisz, On w tym jest”. Tak niewiele potrzeba, by wyrazić tak wiele. W te Boże Narodziny trzeba nam zatęsknić do czegoś takiego, o czym można byłoby powiedzieć, że On w tym jest, by inni mogli powiedzieć, że On narodził się w nas; w nas, którzy wierzymy, że On przyszedł na świat w betlejemskim żłobie. Dla tych, co odeszli, tym co nie wierzą to może być jedynym argumentem za, jedyną racją powrotu – doświadczyć dobroci, zwykłej ludzkiej dobroci, tak pokornej i szarej jak osiołek z pastuszkowej stajenki, zobaczyć, dotknąć jej w tych, co mówią, że wierzą w Boga, który zwie się Miłość.

Boże Narodzenie – odziane szatą kolędy, pachnące świerkiem, w roztańczonych blaskach choinkowych świateł, swoiste symboliką gestów. Szopka, pastuszkowie, gipsowy Jezusek i ten sam doroczny napis, trzymany rękami Anioła, który w locie zastygł ze zdziwienia: *Gloria in excelsis Deo!* Gwar życzeń: wszystkiego najlepszego, wszelkiej pomyślności, szczęścia, radości – zwroty utarte jak młyńskie kamienie.

A my może jesteśmy zwyczajnie zmęczeni, zmęczeni przedświąteczną gonitwą, zmęczeni całą tą niełatwą polską rzeczywistością, w której nierzadko czujemy się jak mrówka, gdy czyjś but tratuje jej mrowisko. Być może nie łatwo jest nam dziś mówić o radości, być może niełatwo jest nam ją przeżywać nawet w taką noc jak ta. Ale może właśnie dlatego zapomnijmy dziś o tym wszystkim, co nas kłopotuje, o troskach, problemach, bolączkach. Odpocznijmy. Podziękujmy Panu za to, co mamy i za to, kim jesteśmy. Zawsze jest za co dziękować, zawsze jest więcej dobra niż zła, choć to ostatnie często stara się nas zakrzywić – krzyk, jak wiesz, to bróń pokonanego, który już nie ma innych argumentów.

A ty miej ufność w Panu i czynź to co dobre, powierz Mu swą drogę, a On sam będzie działał – zachęca nas autor jednego z psalmów – *Spokojny bądź wobec Pana i Jemu zaufaj, a On spełni pragnienia twego serca* (Por. Ps 37).

Gdy fałszywych fanfar dźwięk,
zgaśnie w dali tak jak żagiel
i wypełni głuchy lęk
zakamarki duszy nagie
gdy już tylko walić w mur
z dziką pasją pozostaje
nie rozpaczaj, odłóż sznur,
ona istnieć nie przestaje.

Matką głupich cię nazwali nadziejo,
ludzie podli, ludzie mali, nadziejo
choć się z ciebie natrzęsają, głośno śmieją
ty nas jedna nie opuszczaj, nadziejo.
Prowadź nas, nadziejo, w ciemny czas, nadziejo,
w mrocznej mgle wyczaruj iskrę wiary.

Prowadź nas, nadziejo, do groty na polu pasterzy i pozwól oczarować się Bogiem o twarzy dziecka, co dziś się do nas uśmiecha przyjaźnie... Daj iskrze wiary przemienić się w płomień, bo przecież *Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami*. To radosne przesłanie obwieszcza dziś Kościół na całym okręgu ziemi. Głosi, że Bóg się jeszcze nie zmęczył człowiekiem, choć ludzie już dawno znuzyli się sobą. Głosi, że Bóg, tak ongiś odległy, stał się w Betlejem naszym bratem, towarzyszem pielgrzymiej drogi, że zakosztował człowieczej doli i zrozumieć potrafi każda twoją rozterkę, i wyciąga do ciebie pomocną dłoń, a Ty nie czekaj, że ci drogę wyściele różami, lecz raczej proś o odwagę stapania po kolcach.

„Nie jesteś daleki, mój Boże – pisał niegdyś św. Jan od Krzyża – Nie jesteś daleki od tego, kto sam nie oddala się od Ciebie”. *Któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Bóg nasz, Pan ilekroć Go prosimy?* (Pwt 4, 7) – pyta Mojżesz w Księdze Powtórzonego Prawa.

Świadomi zatem tej tak bardzo szczególnej bliskości Boga, pójdźmy za radą poety i:

Pomódlmy się w tę Noc Betlejemską,
w Noc Szczęśliwego Rozwiązania,
by się nam wszystko rozplątało,
węzły, konflikty, powikłania.

Oby się wszystkie trudne sprawy
porozkręcały jak supełki,
własne ambicje i urazy
zaczęły straszyć jak kukielki.

I oby w nas złośliwe jędze
 pozamieniały się w owieczki,
 a w oczach mądre łzy stanęły
 jak na choince barwne świeczki.

By Anioł podarł każdy dramat
 aż do rozdziału ostatniego,
 kładąc na serce pogmatwane
 jak na osiołka – kompres śniegu. (...)

Aby wąpiący się rozplakał
 na cud czekając w swej kolejce,
 a Matka Boska – cichych, ufnych –
 jak ciepły pled wzięła na ręce.

(J. Twardowski)

Amen.

ks. Mirosław Kiwka

BOŻE NARODZENIE – 25 XII 1996
 (MSZA W DZIEŃ)

Pójdźmy do Betlejem...

Przeżyliśmy wczoraj w rodzinnym gronie Wigilię. Zapaliliśmy choinkowe lampki, zamigotał płomień wigilijnej świecy, zabiło inaczej nasze serce, wzięliśmy do ręki biały opłatek, złożyliśmy najbliższym i odebraliśmy od nich najlepsze życzenia. Zachęceni zostaliśmy do duchowej wędrówki w kierunku Betlejem, aby nie zapomnieć o Najważniejszym w te Święta, o Tym który jest powodem świętowania.

1. Dlaczego do Betlejem?

Po prawie XX wiekach chrześcijaństwa pytanie to wydaje się być retorycznym. A jednak głębia wigilijnego wieczoru, istota Świąt Bożego Narodzenia, domagają się, aby co roku na nowo odkrywać p r a d ę B e t l e j e m u. W Betlejem bowiem miało miejsce jedyne w dziejach ludzkości wydarzenie: Boży Syn stał się Człowiekiem!!! Kiedy Maryja wraz z Józefem przebywali w Betlejem *nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, dlatego że miejsca dla nich nie było w gospodzie* (Łk 2, 6n).

Oto szaleństwo wiernej miłości Boga do człowieka. Słowo stało się Ciałem, Bóg stał się Człowiekiem! Przepowiedanym przez Proroków, oczekiwanym przez naród wybrany od wieków Zbawicielem jest właśnie to Dziecię z Betlejem, Emmanuel –

Bóg z nami. Poinformował o tym pasterzy przebywających wówczas w polu Anioł Pański: *Zwiastuję wam wielką radość, która będzie udziałem całego narodu; dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, czyli Mesjasz – Pan* (Łk 2, 10).

To właśnie radosne, wspaniałe orędzie o narodzeniu Zbawiciela – Mesjasza zmusza nas niejako w Wigilijną Noc i w Dzień Bożego Narodzenia do wyruszenia na spotkanie z Darem Nieba. Bowiem anielskie zwiastowanie nie jest tylko zdawkową informacją, ale jak cała Ewangelia, jest wezwaniem, apelem do wymarszu w drogę, do szukania i znalezienia narodzonego w betlejemską, świętą noc Syna Bożego.

Pójdźmy do Betlejem i zobaczmy to zdarzenie, które nam Pan objawił (Łk 2, 15) – postanowili wspólnie pasterze. Poszli z pośpiechem. W pasterskiej decyzji nietrudno odnaleźć też odpowiedź na jeszcze jedno pytanie:

2. Po co do Betlejem?

Zobaczyć na własne oczy **Z d a r z e n i e**, *niemowlę owinięte w pieluszki i leżące w żłobie*. **Z o b a c z y ć i u w i e r z y ć !!!** Boży Znak, Dziecię – to Wcielone Słowo. Znak „zakryty”, ale i „dający się odkryć”, utajony i równocześnie objawiony. To nic, że Dziecię, ale Bóg!

Pasterska Noc, Boże Narodzenie wzywają człowieka do Betlejem, aby złożył hołd *Niemowlęciu owiniętemu w pieluszki*, aby zgiął kolana, a nawet upadł na twarz przed Jezusem – Synem Bożym. To Dziecię jest znakiem miłości Boga do człowieka. Ten Jezus mając 33 lata potwierdził tę Miłość swoją śmiercią krzyżową, przez którą odkupił ludzkie grzechy. Ten Jezus złożony w grobie po trzech dniach zmartwychwstał zadając śmierć śmierci, otwierając w ten sposób człowiekowi dom Ojca – niebo. Ten Jezus jest Świadkiem, że Bóg nigdy człowieka nie zdradził, nigdy od człowieka nie odszedł. Przeciwnie, dotarł do człowieka dając mu swojego Syna.

Pragnienie złożenia hołdu Zbawicielowi w Święta upamiętniające Jego narodzenie się na ziemi, to także uwielbienie i wysławianie Boga za wszystko, co człowiekowi okazał i wciąż okazuje.

Pasterze oddając Dziecięciu pokłon, jak pouczają kolędy, złożyli Mu też dary. Wyruszając w dzisiejszą Uroczystość do Narodzonego w Betlejem Zbawiciela, aby oddać Mu pokłon.

3. Co weźmiemy w darze?

Może r a d o ś ć wypływającą ze spotkania się z bliskimi przy wigilijnym, świątecznym, a także przy Eucharystycznym stole..., radość wyrażoną w rodzinnym i parafialnym śpiewie kolęd?

Może p o k ó j d u s z y człowieka dobrej woli, chrześcijanina wolnego od grzechu przebaczonego w sakramencie pokuty?

Może m i ł o ś ć ujawnioną w opłatkowym uścisku i wigilijnym przebaczeniu?

W i a r ę wskrzeszoną adwentowym, rekolekcyjnym Słowem Bożym?

C i e r p i e n i e duszy, b ó l ciała, swoje o s a m o t n i e n i e – niejako szczególnie własny dar...?

P r a w d ę odkrytą po długich latach poszukiwań?

A może swoje t ę s k n o t y, n a d z i e j ę? Nadzieję wbrew nadziei! Dziecię z Betlejem jest samą Nadzieją, naszą Nadzieją.

Wsluchując się w wezwanie serca, idźmy za jego głosem do samego Jezusa otwarci na Jego Miłość i Błogosławieństwo.

ks. Marian Biskup

UROCZYŚTOŚĆ NADANIA J. EM. KS. KARD. HENRYKOWI GULBINOWICZOWI DOKTORATU *HONORIS CAUSA* PAPIESKIEGO FAKULTETU TEOLOGICZNEGO WE WROCŁAWIU 2 LUTEGO 1996 R.

1. NOWY POCZĄTEK – ZNAK ŻYCIA I ROZWOJU UCZELNI (SŁOWO WSTĘPNE DO UROCZYŚTOŚCI)

Otwieram drugą – naukową część dzisiejszej uroczystości związanej z nadaniem Jego Eminencji Księdzu Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi doktoratu *honoris causa* Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Imieniem Senatu, Rady Wydziału i całej społeczności akademickiej naszej Uczelni witam wszystkich przybyłych na tę szczególną uroczystość. Najpierw witam głównego bohatera tej uroczystości, a zarazem najważniejszą osobę w tym gronie, Jego Eminencję Najdostojniejszego Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego, Wielkiego Kanclerza Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Eminencjo, witając od razu dziękuję, że Ksiądz Kardynał zgodził się przyjąć to wyróżnienie od swojej Uczelni. Jest to dla nas wielka nobilitacja. Ponieważ o Eminencji będzie tu jeszcze wiele mowy, dlatego niech tyle wystarczy na początek, na powitanie.

Z wielką czcią i radością witam wśród nas Jego Ekscelencję Najdostojniejszego Księdza Arcybiskupa Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce. Ekscelencjo, w Twojej Osobie składamy hołd samemu Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II. Mamy świadomość, że masz szczególne prawo do tej uczelni, gdyż jest to uczelnia papieska. Wyrażam wielką wdzięczność za przyjęcie naszego zaproszenia, za przybycie do nas, za wygłoszenie pięknej homilii w Katedrze, za obecność na tej auli i za wszystko, czego nasza Uczelnia doświadcza od Waszej Ekscelencji.

Witam bardzo serdecznie obecnych tu na auli pozostałych przedstawicieli Episkopatu Polski. Wśród nich na pierwszym miejscu witam z wielkim szacunkiem Jego Ekscelencję ks. bpa prof. dr hab. Alfonsa Nossola, biskupa opolskiego i zarazem przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski, Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, także profesora naszej Uczelni. Ks. Biskup jako przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu jest w pionie kościelnym naszym „szefem”. Dlatego cenimy sobie w sposób szczególny Jego dzisiejszą obecność wśród nas.

Witam z wielkim szacunkiem Jego Ekscelencję ks. biskupa Tadeusza Rybaka, pierwszego biskupa legnickiego i ks. biskupa Adama Dyczkowskiego, biskupa

zielonogórsko-gorzowskiego. Obaj biskupi wywodzą się z naszego wrocławskiego ośrodka teologicznego i przez to ich każda obecność napełnia nas zawsze radością i wdzięcznością.

Z wielką serdecznością witam wśród nas Jego Ekszelencję ks. biskupa Leszka Sławoja Głodzia, biskupa polowego, o ile wiem, najlepszego wychowanka Eminencji i przyjaciela naszego środowiska.

Witam po przyjacielsku Ich Ekszelencje biskupów pomocniczych: z Kalisza ks. biskupa Teofila Wilskiego, z Legnicy – ks. biskupa Stefana Regmunta, z Wrocławia – ks. biskupa Józefa Pazdura i ks. biskupa Jana Tyrawę.

W gronie wysokich dostojników Kościoła mam zaszczyt powitać ojca Jana Nalaskowskiego, generała Ojców Paulinów z Jasnej Góry wraz z towarzyszącymi mu osobami, o. Błażeja Kurowskiego, prowincjała Ojców Franciszkanów prowincji św. Jadwigi, ks. dra Stanisława Semika, inspektora Dolnośląskiej Prowincji Księży Salezjanów i innych tu obecnych wyższych przełożonych zakonnych.

Z wielkim szacunkiem witam na naszej uroczystości dostojnych gości przybyłych do nas z Warszawy ze sfer parlamentarnych, rządowych i wojskowych. Witam przeto pana prof. dr hab. Tadeusza Polaka, wiceministra Kultury i Sztuki wraz z prof. Małachowiczem, przewodniczącym Rady Ochrony Dóbr Kultury przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Witam i pozdrawiam wśród nas pana generała broni Tadeusza Wileckiego, szefa Sztabu Generalnego Wojska Polskiego, Pierwszego Żołnierza Najjaśniejszej Trzeciej Rzeczypospolitej. Witam osoby wojskowe mu towarzyszące.

Na naszej uroczystości o charakterze naukowym szczególną radość sprawiają nam przedstawiciele świata nauki. Zatem słowa szczególnego powitania i pozdrowienia kieruję do Ich Magnificencji rektorów Wyższych Uczelni państwowych i kościelnych. Jest tu na auli 11 rektorów wyższych uczelni państwowych na czele z przewodniczącym Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, panem prof. dr hab. inż. Andrzejem Wiszniewskim. I jest 6 rektorów i dziekanów wyższych uczelni kościelnych na czele z rektorem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, ks. prof. dr hab. Janem Łachem. Proszę Eminencji, na żadnej uroczystości nie gościliśmy jeszcze tak szerokiego i wysokiego grona mocarzy myśli naukowej. Szanowni reprezentanci świata nauki i kultury, proszę mi wybaczyć, że nie wymienię was z imienia i nazwiska, chociaż bardzo bym chciał, gdyż wszyscy jesteście nam bardzo drodzy. Wszystkim ściskam dłoń i dziękuję za przybycie. Proszę mi jeszcze pozwolić wymienić z grona ludzi nauki dwie osoby: ks. prof. dra hab. Czesława Bartnika z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i ks. prof. dra hab. Helmuta Jurosa z Akademii Teologii Katolickiej z Warszawy. Księżom profesorom dziękuję nie tylko za dzisiejszą obecność, ale także za przygotowanie kompetentnych recenzji promocyjnych dla dzisiejszego doktora *honoris causa*. W gronie ludzi nauki witam także naszą Radę Wydziału, z księżmi prorektorami i z ks. prof. Janem Krucią, poprzednim rektorem na czele oraz rektorów Wyższych Seminariów Duchownych afiliowanych do naszego Fakultetu: z Legnicy, Paradyża, Kłodzka, Bagna i Wrocławia oraz ks. dyrektora naszej Sekcji w Gorzowie Wielkopolskim.

Witam bardzo serdecznie na naszej uroczystości przedstawicieli władz wojewódzkich z wojewodą wrocławskim prof. dr. hab. Januszem Zaleskim i dyrektorem Gabinetu Wojewody mgr. Tadeuszem Turbińskim na czele. Witam gorąco przedstawicieli władz miejskich z prezydentem Wrocławia mgr. Bogdanem Zdrojewskim i wiceprzewodniczącym Rady Miejskiej Wrocławia, panem dr. Leonardem Smółką na czele. Witam przedstawicieli władz samorządowych na czele z prof. dr. hab. Leonem Kieresem, przewodniczącym Dolnośląskiego Sejmiku Samorządowego. Witam przedstawicieli wojska, na czele z panem gen. brygady Boguszewskim. Witam serdecznie Konsula Niemieckiego we Wrocławiu, pana dr. Bruno Webera.

Witam na naszej uroczystości przedstawicieli duszpasterzy polonijnych na czele z ks. prałatem Ryszardem Mroziukiem. Witam Kapitułę Wrocławską, księży dziekanów, duszpasterzy, proboszczów, dobrodziejów, wychowanków. Witam gorąco wyższe przełożone zakonów żeńskich, matki generalne, prowincjalne, przełożone różnych domów zakonnych i wszystkie siostry zakonne tu obecne. Witam przedstawicieli środków społecznego przekazu: radia, telewizji i prasy. Witam wreszcie młodzież studencką duchowną i świecką naszej Uczelni. Witam szczególnie gorąco siostrę Księdza Kardynała i inne osoby z rodziny. Witam wszystkich dotąd niewymienionych.

Eminencjo, Ekscelencje, Magnificencje, drodzy Państwo! Mawiał nasz poprzedni rektor Fakultetu ks. prof. Jan Krucina w przemówieniach inauguracyjnych o pięknie, o uroku początku. Dziś szczególnie początek na naszej Uczelni: pierwszy doktorat *honoris causa*. Trzeba było na niego czekać 50 lat, na doktorat *honoris causa* Wydziału Teologicznego. A więc akademicka teologia nie umarła we Wrocławiu, mimo, że zaraz po wojnie nie chciano jej tu mieć, bo miał tu być na Zachodzie poligon ateizmu. Mali ludzie, pozorowani, zideologizowani naukowcy, zawsze bali się teologii i dziś się jeszcze boją, podszyli strachem pozytywistycznych i scjentyistycznych porzekadeł, albo ideologicznych pogroźek. W tak szacownym, doborowym gronie trzeba dziś na uczelni teologicznej przypomnieć, iż teologia i filozofia mają najstarszą tradycję w nauce i kulturze europejskiej i podejmują te problemy, które stawia życie każdej epoki, problemy, których nie można w żaden sposób wypędzić z cywilizowanego życia, a których nie podejmują inne działy uprawianych nauk. Może przy dzisiejszym święcie trzeba by też powtórzyć słowa wielkiego myśliciela średniowiecznej Europy, św. Tomasza z Akwinu, cytowane ostatnio przez Jana Pawła II do rektorów polskich wyższych uczelni bawiących na Watykanie: „Genus humanum arte et ratione vivit”. Temu „ratio” zawdzięczają istnienie nie tylko nauki szczegółowe: realne i formalne, humanistyczne, przyrodnicze i techniczne, ale owo „ratio” (twórczy intelekt ludzki) jest motorem także poszukiwań teologicznych.

Drodzy Państwo! Ten dzisiejszy początek jest znakiem, że nasza teologia akademicka we Wrocławiu ma świadomość, czym jest i czym powinna być. Uczelnia chce spłacać dług wobec tych, którzy stali przy jej odrodzeniu, wobec tych, którzy ją chronili w trudnych czasach i którzy ją ubierali w akademickie szaty. Dla wielu może swoją wdzięczność okazać dziś już tylko w modlitwie. Dla żyjących ludzi

służących nauce i kulturze szuka także innych form okazania uznania i wdzięczności, m.in. przez obdarzanie honorowym doktoratem. Akademicką praktykę przyznawania doktoratu *honoris causa* zaczynamy od osoby nam najbliższej i tu w naszym środowisku najważniejszej, od Wielkiego Kanclerza, a więc kościelnego Stróża tej Uczelni, naszego Księdza Kardynała. Niech to będzie dobry początek!

ks. Ignacy Dec

2. VIR IN MENTE ET IN PRAXI DOCTISSIMUS

(LAUDACJA PROMOTORA DOKTORATU, KS. PROF. IGNACEGO DECA)

Nie muszę w tym gronie nikogo przekonywać, że wygłoszenie laudacji na doktoracie *honoris causa* dla doktora, który piastuje w Kościele godność kardynała, nie jest rzeczą ani łatwą, ani prostą. Trzeba bowiem wypowiadać słowa o kimś, kogo Kościół wyniósł na szczyty hierarchii i uczynił najbliższym współpracownikiem biskupa Rzymu. W dzisiejszym przypadku dodatkową trudność w wypełnieniu tego zadania stwarza ta okoliczność, iż owym doktorem – purpuratem jest nasz wrocławski Kardynał, Wielki Kanclerz tej Papieskiej Uczelni. Dlatego też to trudne zadanie, zlecone mi przez Senat i Radę Wydziału chcę wypełnić z wielką czcią i dostojeństwem, jak na to zasługuje osoba naszego Dostojnego Księcia Kościoła.

Laudację niniejszą układam w dwie części: w pierwszej popatrzymy krótko na bieg życia Ks. Kardynała: w drugiej – spróbuję ukazać racje, które skłoniły nasz senat do nadania Ks. Kardynałowi tej najwyższej godności, jaką dysponuje Uczelnia.

I. Curriculum vitae

Gdy kiedykolwiek w życiu kościelnym czy państwowym obdarza się kogoś wysokim stanowiskiem, wyjątkową godnością, nagrodą czy jakimś szczególnym wyróżnieniem, wówczas spoglądamy na drogę życia, którą przebyła promowana, wyróżniana osoba. Zachowując ten szlachetny obyczaj, powróćmy na kilka chwil do przeszłości. Powędrujmy najpierw z Ks. Kardynałem na Ziemię Wileńską, do kraju Jego dzieciństwa i wczesnej młodości: „do tych pagórków leśnych, do tych łąk zielonych, szeroko nad błękitnym Niemnem rozciągniętych; do tych pól malowanych zbożem rozmaitem, wyłaczanych pszenicą, posrebrzanych żytem... Śród takich pól przed laty, nad brzegiem ruczaju, na pagórku niewielkim, w przeuroczym gaju stał dom rodzinny, z drzewa lecz podmurowany; świeciły się z daleka pobielane ściany”. Z Mickiewiczową sympatią i nostalgią odnajdujemy w tym domu, w uroczych Szukiszkach dziś już śp. Antoniego Gulbinowicza i jego żonę Walerię z domu Gajewska. W tej uroczystej chwili, dla ich syna Henryka, przywołujemy ich dziś z

nieba tu nas. Niech się z nami cieszą tym, co tu się dzieje. Wraz z nimi przywołujemy wszystkich przyjaciół z dzieciństwa, młodości i całego życia Ks. Kardynała, zmarłych i żyjących: „Wszystkich przyjaciół, których kto żywych spamięta, i których zmarłych pamięć pozostała święta!” Niech ich świetlane duchy krążą tu wśród nas na tej auli. W towarzystwie tych przyjaciół biegniemy z Szukiszek do Wilna, uznawanego przez wielu za najpiękniejsze miasto dawnej Rzeczypospolitej. Biegniemy tam najpierw przed oblicze Tej, co w „Ostrej świeci Bramie”. To tam z pewnością przychodziła mama, tato z synem Henrykiem. Może już tam została wyproszona kapłańska, barwna ścieżka życia dla chłopca, który dziś jest kardynałem. Następnie odwiedzamy szkołę podstawową nr 24 w Wilnie, gimnazjum jezuickie i Arcybiskupie Seminarium Duchowne, do którego wstąpił młodzieniec Henryk w roku 1944. I oto nadchodzi trudny czas rozstania się ze stronami rodzinnymi. Alumni Arcybiskupiego Seminarium w Wilnie opuszczają swoje piękne miasto. Stają się wygnańcami wraz z tamtejszą polską ludnością. Przybywają ze swoim pasterzem Metropolitą Wileńskim, bliżej środka Rzeczypospolitej. Zatrzymują się w Białymstoku. Tu dobiega końca formacja seminaryjna alumna Henryka Gulbinowicza i tu 18 czerwca 1950 r., z rąk arcybiskupa metropolity Romualda Jałbrzykowskiego, obecny Kardynał przyjmuje święcenia kapłańskie.

Biegniemy dalej życiowym szlakiem naszego Dostojnego Purpurata. Patrzymy na rok pracy duszpasterskiej neoprezbitera Henryka w parafii Szudziałowo w powiecie sokólskim. A potem przenosimy się na 4 lata do Alma Mater Lublinensis. Tutaj, w „polskim Rzymie” dokonała się specjalistyczna formacja teologiczna w zakresie teologii moralnej, ozdobiona w roku 1955 stopniem doktora teologii. Temat rozprawy doktorskiej brzmiał: „Zagadnienie niewolnictwa w pismach św. Ambrożego”. Z Lublina wracamy do Białegostoku. Tutaj odnajdujemy ks. dra Henryka w pracy duszpasterskiej przy prokatedrze Wniebowzięcia NMP, a potem przy kościele św. Rocha, wśród studentów i profesorów tamtejszej Akademii Medycznej. Z Białegostoku gościniec życia dzisiejszego doktora *honoris causa* prowadzi do Ziemi Warmińskiej. Tu w Olsztynie, mieszkała jego najbliższa rodzina, przybyła z Wileńszczyzny. Tu nasz dzisiejszy Dostojny Purpurat pozostaje 11 lat, aż do otrzymania godności biskupiej. Jest najpierw wykładowcą teologii moralnej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Angażuje się także w miejscowe duszpasterstwo akademickie. Tu ujawniają się jeszcze pełniej jego naukowo-wychowawcze talenty. Miejscowy biskup wprowadza ks. dra Henryka Gulbinowicza do grona wychowawców alumnów Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum”. Jest najpierw dwa i pół roku prefektem, 8 lat wicerektorem i prawie 2 lata rektorem tegoż seminarium. Żyjący świadkowie tego czasu, kapłani olsztyńscy noszą przemiłe wspomnienia z tych seminaryjnych lat i mówią, że była to piękna, pogodna, pełna mądrości i rozważli, służba naukowo-wychowawcza ks. rektora Gulbinowicza dla Kościoła warmińskiego.

Jej szlachetne owoce nie uszły uwagi miejscowego biskupa Józefa Drzazgi i kard. Stefana Wyszyńskiego, ówczesnego Prymasa Polski. Na ich prośbę papież Paweł VI powołał ks. dra Henryka Gulbinowicza, rektora Seminarium Warmińskiego do grona biskupów i zlecił mu rzędy administratora apostolskiego w

Archidiecezji Białostockiej. Jesteśmy zatem ponownie na Ziemi Białostockiej. Nie długo dane było biskupowi Henrykowi tu pasterzować. Po niespełna sześciu latach Opatrzność Boża w swoich nieprzewidzianych planach przyprowadziła go tu na Dolny Śląsk. Przed nowym, młodym metropolitą wrocławskim stanęły nowe wezwania i zadania, związane z wydarzeniami w Kościele, w Ojczyźnie i tu na Śląsku. A było ich wiele: wybór Polaka na papieża, powstanie „Solidarności”, stan wojenny, wizyta Jana Pawła II we Wrocławiu, otrzymanie kapelusza kardynalskiego, upadek komunizmu i odzyskanie wolności, czas rodzącej się demokracji, przygotowania do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego – by wymienić tylko ważniejsze.

Dziś, gdy zegar historii odmierza dwudziesty rok posługi pasterskiej Eminencji w Archidiecezji Wrocławskiej, w bogactwo przeżyć i doświadczeń naszego Metropolity wpisujemy tę skromną, ale jakże serdeczną i radosną uroczystość ozdobienia Ks. Kardynała na tym bogatym w rozliczne zasługi gościńcu życia, laurą doktora honorowego tej Papieskiej Uczelni.

Jakimi racjami kierowała się Rada Wydziału, która jest zarazem Senatem, nadając ten tytuł Ks. Kardynałowi? Przechodzimy zatem do drugiej części tej laudacji.

II. Główne motywy przyznania tytułu doktora honorowego

Bogatą działalność naukowo-teologiczną, kościelną i społeczną Ks. Kardynała Henryka Gulbinowicza można rozpatrywać i oceniać z różnych punktów widzenia. Można ją charakteryzować i oceniać pod kątem następujących dziedzin: walorów człowieczeństwa, teologii, organizacji nauki chrześcijańskiej, duszpasterstwa ogólnego, życia patriotyczno-społecznego, administracji kościelnej, działalności ekumenicznej, działalności na rzecz Kościołów na Wschodzie. We wszystkich tych dziedzinach są do odnotowania liczne osiągnięcia i zasługi. W bogatej panoramie dokonań Rada Wydziału zatrzymała się głównie nad tymi, które dotyczą działalności Ks. Kardynała na rzecz nauki i kultury. Ta bowiem działalność stanowi według obowiązujących na uczelniach zasad – konieczną i wystarczającą podstawę do przyznania doktoratu honorowego.

Formacja naukowa ks. kard. Gulbinowicza, jego wrażliwość na problemy nauki i kultury kształtowały się w kilku środowiskach teologicznych: wileńskim, białostockim, lubelskim, warmińskim i wrocławskim. Mężem nauki stał się dzisiejszy wrocławski Arcypasterz poprzez studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Wilnie i Białymstoku, pozostających w duchowej więzi z zawieszonym Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. W środowisku „Aten Północy” miało miejsce zapoznanie się z różnymi kulturami narodowymi na pograniczu europejskiego Wschodu. Rozwinięcie i pogłębienie tej formacji przyniosły studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uwieńczone doktorem z teologii, a potem praca w charakterze wykładowcy akademickiego teologii moralnej oraz rektora w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Przejście przez te środowiska dobrze przygotowało go do podjęcia

zadania odbudowy kultury duchowej na Dolnym Śląsku i do kontynuowania jej wielkiej tradycji europejskiego Zachodu.

Zewnętrznym wyrazem pracy naukowej, teologicznej, podejmowanej w dużej mierze w perspektywie zastosowań w duszpasterstwie, są publikacje. Ks. Kardynał jest autorem prawie 300 prac z zakresu teologii moralnej, historii Kościoła, eklezjologii teoretycznej i praktycznej, antropologii chrześcijańskiej, indywidualnej i społecznej, z ekumenizmu i pastoralnej stosowanej. Wiele z tych prac uzyskało wysoką ocenę wśród specjalistów, zaś publikacje popularno-naukowe cieszą się dużą sympatią i zainteresowaniem wśród czytelników. Na podkreślenie zasługuje ich klarowna kompozycja, a także ich nadzwyczaj piękny literacki język, wskazujący na bardzo wysoką kulturę słowa ich autora. Teologię odnajdywaną w publikacjach Ks. Kardynała można by nazwać teologią „dla życia”. Nie jest to teologia układająca się w integralny system, ale jest to teologia twórczo aplikowana, zwłaszcza w kerygmacie pastoralnym, do antropologii, do eklezjologii, do wizji życia socjalnego, do teologii pracy, teologii wsi, do teologii laikatu, do teologii ojczyzny, teologii kultury i do innych. Teologiczna myśl Kardynała porusza się po tych wszystkich dziedzinach w sposób twórczy, oryginalny i subtelny.

Działalności badawczej i pisarskiej obecnego Metropolity Wrocławskiego towarzyszyła praca dydaktyczna. Oprócz wspomnianych już zajęć dydaktycznych prowadzonych w Seminarium Warmińskim, Ks. Kardynał prowadził przez 12 lat wykłady na naszym Fakultecie z alumnami piątego i szóstego roku z zakresu teologii moralnej, medycyny pastoralnej i praktyki konfesjonau. Przygotował dla słuchaczy z tej dziedziny obszerny skrypt.

Szczególne zasługi w dziedzinie działalności na rzecz nauki i kultury, położył Ks. Kardynał na polu organizacji nauki chrześcijańskiej. Dotyczy to wszystkich trzech, już wspomnianych, ośrodków działalności naukowej, a w szczególności Wrocławia. Najpierw trzeba uwydatnić w tym sektorze tematycznym dużą troskę Ks. Kardynała o stworzenie we Wrocławiu przy Papieskim Fakultecie Teologicznym i Seminarium Duchownym, liczącego się w Polsce środowiska teologicznego. W tym celu wysyłał Ks. Kardynał młodych adeptów nauki na studia postgradualne i specjalistyczne w kraju i za granicę. Nie było to zawsze sprawą prostą, jako że archidiecezja ciągle potrzebowała nowych kapłanów do pracy duszpasterskiej. Jednakże Ks. Kardynał miał świadomość, iż wyższe uczelnie teologiczne są ważnym czynnikiem w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Towarzyszyło mu ciągle przekonanie, iż dobra, zdrowa, naukowa teologia wzmacnia, uskrzydla pracę duszpasterską, jest jej sprzymierzeńcem, a nie wrogiem. Takie też przekonanie legło u podstaw starań Ks. Kardynała o ponowne włączenie Wydziału Teologicznego do struktur Uniwersytetu Wrocławskiego. Tkwi w Ks. Kardynale przekonanie wyrażone wyraźnie w Encyklice *Veritatis splendor*, że „nowy zryw pastoralny” w Kościele dokona się, jeśli zadba się o mocniejszą obecność Kościoła na uniwersytetach, wpływającą na życie kulturalne i społeczne całego narodu.

Roztropnej polityce kadrowej naszego Wielkiego Kanclerza towarzyszyła troska o rozwój struktur naszej Uczelni i o udoskonalanie bazy lokalowej dla działalności dydaktycznej. W roku 1976, w chwili obejmowania rządów w Archidiecezji przez

obecnego Ks. Kardynała, Papieski Fakultet Teologiczny kształcił jedynie alumnów, kandydatów do kapłaństwa i miał tylko pięciu rodzimych, samodzielnych pracowników nauki. Inni utytułowani pracownicy dojeżdżali z Lublina, Krakowa i Warszawy. Fakultet miał wtedy na swoim koncie 129 magisteriów i 43 licencjaty, żadnego jeszcze doktoratu. Rok po objęciu posługi pasterskiego przez Ks. Kardynała, na Fakultecie pojawili się studenci świeccy. Powstawały nowe katedry, nowe specjalizacje. Ciągle wzrastała liczba studentów, szczególnie świeckich. Z czasem do Fakultetu zostały afiliowane wyższe seminaria duchowne: diecezji opolskiej, gorzowskiej, ojców franciszkanów w Kłodzku, ojców salwatorianów w Bagnie. Powstała sekcja naszego Fakultetu dla studentów świeckich w Gorzowie Wielkopolskim. W r. 1993 zostały powołane dla katechetów na bazie Studium Katechetycznego czteroletnie studia zaoczne. Powstało także dwuletnie Podyplomowe Studium Dziennikarskie. Otwarto 4 kierunki na studium podstawowym dla studentów świeckich. Pojawili się także nowi wrocławscy samodzielni pracownicy nauki. Gdy w 1989 r. na fali przemian „jesieni ludów” Fakultet uzyskał uznanie władz państwowych, mógł wejść do grona wyższych uczelni naszego miasta i kraju już w pełnej szacie akademickiej. W chwili obecnej uczelnia nasza ma w swoim dorobku: 1506 magisteriów, 270 licencjatów, 44 doktoraty i 9 habilitacji, wydawnictwo, dwa liczące się w kraju czasopisma teologiczne i kilkadziesiąt zwartych, ogłoszonych publikacji teologicznych. Chcę w tym momencie klarownie stwierdzić, iż wszystkie te dokonania były możliwe dzięki troskliwemu oku Wielkiego Kanclerza naszej Uczelni.

Jak już nadmieniałem Ks. Kardynał – równolegle z troską o kadre i struktury naszej Alma Mater, zadbał też o stworzenie dla Fakultetu odpowiedniej bazy lokalowej. W początkowym etapie studenci świeccy Fakultetu korzystali z gościnności naszego seminarium. Dzięki usilnym staraniom Ks. Kardynała Kościół wrocławski odzyskał zagarnięty bezprawnie po wojnie kościelny obiekt zwany Pałacem Arcybiskupów Wrocławskich. Gmach ten przekazał Ks. Kardynał naszej Papieskiej Uczelni. Po przeprowadzeniu kapitalnego remontu gmach ten stał się dobrą bazą lokalową dla części biblioteki, dla administracji i dla potrzeb dydaktyki. Wkrótce potem otrzymaliśmy także dom dla księży profesorów przy pl. Katedralnym 6 i budynek dla przyszłej biblioteki przy ul. Katedralnej 9. Przejęcie tych obiektów przez Fakultet i ich adaptacja do właściwego funkcjonowania związane było z ogromnymi nakładami finansowymi. Ksiądz Kardynał rozumiał i rozumie te potrzeby. Wie dobrze, co znaczy inwestowanie w naukę i w ludzi nauki. Podziela troskę Ojca Świętego Jana Pawła II, który 4 stycznia br. mówił w Watykanie do 60 rektorów wyższych szkół z całej Polski: „Obecnie pojawiają się nowe trudności i zagrożenia. Jednym z nich w systemie liberalnej demokracji i wolnego rynku jest postawa skrajnego utylityzmu. Szerzy się bowiem sposób myślenia, który kryterium korzyści ekonomicznej uważa za normę najważniejszą i aplikuje ją do wszystkich dziedzin życia – także do sfery kultury i nauki. Stąd niedofinansowanie rozmaitych dziedzin badań naukowych czy szkolnictwa wyższego, uznanych arbitralnie za «nieopłacalne» czy wręcz «niepotrzebne». Tymczasem doświadczenie uczy, iż w odniesieniu do nauki jednostronne stosowanie takiego kryterium jest

krótkowzroczne i szkodliwe. Szkodzi nie tylko nauce i kulturze, ale szkodzi przede wszystkim człowiekowi” (*Polska na wirażu dziejów*, „Niedziela”, XXXIX (1996), nr 3, 21 stycznia 1996 r.).

Innym znaczącym rysem działalności naszego Księdza Kardynała na rzecz nauki chrześcijańskiej jest troska o krzewienie myśli teologicznej poprzez urządzenie kongresów, sympozjów, sesji i konferencji naukowych. Dotykając tego sektora działalności Ks. Kardynała i naszej uczelni, chcę Państwu przypomnieć, iż Wrocław znany jest w całej Polsce jako ośrodek, który każdego roku w końcowych dniach sierpnia już od 25 lat organizuje ogólnopolskie sympozjum pastoralne pod nazwą „Wrocławskie Dni Duszpasterskie”. Ks. Kardynał patronował temu sympozjum już 20 razy. Mówiąc o działalności sympozjalnej chciałbym także wspomnieć o dwóch ogólnopolskich kongresach, które odbyły się na naszej Uczelni i na Uniwersytecie Wrocławskim, właśnie z inicjatywy Ks. Kardynała. Był to Ogólnopolski Kongres Pracy w maju 1991 r. i Ogólnopolski Kongres Wsi w listopadzie ub. roku.

Troska Ks. Kardynała o naukę nie zamykała się i nie zamyka jedynie w murach naszej Uczelni. Nasz Metropolita, jako najwyższy pasterz Kościoła na Dolnym Śląsku, swoją pieczę pasterską ogarnia cały świat wrocławskiej nauki. Jakimś wykładnikiem tej troski są noworoczne opłatkowe spotkania Ks. Kardynała z nauczycielami akademickimi wszystkich jedenastu, a kiedyś dwunastu wyższych uczelni naszego miasta. Co one znaczą dla wrocławskiego świata nauki, niech przypomną słowa obecnego tu dziś wśród nas prof. Andrzeja Wiszniewskiego, rektora Politechniki Wrocławskiej, przewodniczącego Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola. W ubiegłym roku, w niedzielę 22 stycznia, pan rektor mówił tu w tym gmachu: „Eminencjo, bardzo nam takich spotkań potrzeba, a już najbardziej, kiedy przychodzą trudne czasy... I bardzo nam potrzeba obecności Waszej Eminencji, który był z nami zawsze w trudnych chwilach”. Podobne słowa wypowiedział 7 stycznia obecnego roku do dziennikarki „Gościa Niedzielnego” prof. Roman Duda, rektor Uniwersytetu Wrocławskiego. Można bez przesady powiedzieć, iż nasz Ks. Kardynał przez organizowanie tego typu spotkań, także przez udział w imprezach naukowych, organizowanych przez wyższe uczelnie Wrocławia, jak i przez kontakty osobiste, przyczynił się walenie do integracji wrocławskiego środowiska naukowego.

Mówiąc o działaniu Ks. Kardynała na rzecz nauki i kultury, godzi się też w tej uroczystej chwili wspomnieć także o patronowaniu przez Eminencję Wrocławskim Dniom Kultury Chrześcijańskiej. Tygodnie te odbywają się regularnie każdego roku, już prawie od 20 lat. W latach „Solidarności”, a potem trwania stanu wojennego, gdy jeszcze funkcjonowała w kraju ostra cenzura słowa, miały one szczególne znaczenie. Były po prostu niemal jedyną trybuną wolnej, niezależnej myśli katolickiej.

Właściwie to na tym mógłbym już zakończyć uzasadnianie decyzji Rady Wydziału przyznania tytułu doktora honorowego naszej uczelni jej Wielkiemu Kanclerzowi, ale Państwo z pewnością nie darowałyby mi, gdybym pominął to, co w szczególny sposób wyróżnia naszego Ks. Kardynała w Polskim, a może i światowym Episkopacie, także – myślę – i w Kolegium Kardynałów, a co ma także dla

nauki ogromne znaczenie. Czcigodni Słuchacze domyślają się, iż chcę wymienić przynajmniej dwa przymioty, zdobiące i wyróżniające naszego Kardynała: godne traktowanie człowieka i optymizm chrześcijański.

Przed dwudziestu laty, 2 lutego 1976 r. w swoim *exposé* biskupim w czasie ingresu do Katedry Wrocławskiej, powiedział nasz dzisiejszy Kardynał: „Staję przed wami, jako wasz brat Henryk, by na polecenie Chrystusa usługiwać: wam bracia kapłani diecezjalni i zakonni i tobie, święty ludu Boży... Kiedy patrzę na tę archidiecezję, widzę także olbrzymie liczby: prawie 1300 kapłanów, z górą 2500 sióstr zakonnych, niemal 600 wspólnot parafialnych. Najmilsi moi, o jedno dziś was proszę: dodajcie sił w modlitwie, aby te wielkie liczby nie zasłoniły mi człowieka”. Patrząc dziś na dwadzieścia lat pasterzowania Ks. Kardynała wśród nas, możemy powiedzieć, iż życzenie Ks. Kardynała wyrażone w dniu ingresu spełniło się. Żadne liczby ani sprawy nie zdołały przesłonić Ks. Kardynałowi człowieka: tego prostego i tego uczonego, tego z grona przyjaciół, ale też tego z grona ludzi nieżyczliwych. Szczególną troską i serdecznością otacza Ks. Kardynał ludzi biednych, pokrzywdzonych, bezdomnych. Idzie w tym względzie śladami św. Jadwigi, którą nazywano „matką wszystkich ubogich i pocieszycielką biednych”. Nie sposób tu mówić o wszystkim, ale trzeba koniecznie wspomnieć Schronisko Brata Alberta, które stąd, z Wrocławia, powędrowało w całą Polskę. Trzeba wymienić Arcybiskupi Komitet Charytatywny, jego szczególną służbę ludziom skrzywdzonym przez stan wojenny. Trzeba wspomnieć Wrocławskie Towarzystwo Pomocy Więźniom, założone przy walnej pomocy Ks. Kardynała. Trzeba wspomnieć popierane bardzo przez Ks. Kardynała kuchnie dla ubogich, które wydają w skali diecezji ok. 2 tys. posiłków dziennie. Trzeba by także przywołać tych wszystkich biedaków, którzy niemal codziennie ustawiają się w kolejce w Kurii Arcybiskupiej przed gabinetem Ks. Kardynała. Każdy tam ma dostęp. Każdy ma prawo wejść bez wcześniejszego zgłaszania się i meldowania i każdy coś otrzymuje.

Podobny szacunek żywi Ks. Kardynał do ludzi pracy. W jednym ze swoich wywiadów powiedział: „Nauczono mnie w domu szacunku dla człowieka pracy... Dużo wzięłem też z zachowania mojego ojca, który w czasie okupacji bronił słabszych ekonomicznie sąsiadów od wyzysku okupantów”. Ów szacunek i respekt dla ludzi tej kategorii towarzyszył Ks. Kardynałowi w czasie kierowania Komisją Episkopatu do spraw Ludzi Pracy. Działając w tej Komisji, zabiegał także nasz Kardynał o odbudowę etosu pracy zniszczonego przez rządy komunistyczne i sowietyzację kraju.

Ktoś z Państwa mógłby może w tym momencie pomyśleć, co to ma wspólnego z nauką? Czy za to daje się doktoraty? Odpowiadam: bezpośrednio – nie, ale pośrednio – tak. Nauka, która nie służy człowiekowi, nie jest godna tego miana. A człowiek, który służy drugiemu, szczególnie będącemu w potrzebie, jest przyjacielem człowieka nauki, jest zwolennikiem hasła, które nasi uczeni praojcowie wypisali na Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Plus ratio quam vis”. Myślę, że ten wątek humanizmu i tak dobrze znany nam wszystkim optymizm chrześcijański znamionujący tak czytelnie naszego Ks. Kardynała, wzmacnia wyżej ukazany – wątek naukowy.

I kończę uroczystym oznajmieniem, zapożyczonym po części z recenzji naukowej przygotowanej przez obecnego tu ks. prof. Czesława Bartnika: „Znaczący dorobek myśli teologicznej i ogólnochrześcijańskiej w duchu personalizmu chrystologicznego, wspaniale ukazywanie fundamentalnych idei chrześcijańskich w kerygmacie biskupim, wielka troska o człowieka, a zarazem o Kościół, wiązanie Ewangelii z bieżącym życiem społecznym, politycznym i kulturalnym, akomodacja instytucji Kościoła do znaków czasu, zdolność przekładania idei ewangelicznych na praktykę chrześcijańską, doniosły wpływ na obecny stan Kościoła polskiego, wreszcie osobista ewangeliczna łagodność w mocy Ducha, przenikliwość intelektu i wielkie serce pasterskie, jak i szereg innych przymiotów, charyzmatów i dokonań – czynią osobę Henryka Romana Kardynała Gulbinowicza Doktorem Ewangelicznym i Eklezjalnym, ukazując Go jako *Virum in mente et in praxi doctissimum*, co stanowi pewną i pełną podstawę *ad lauream honoris causa*.”

DIARIUSZ WYDARZEŃ W PFT WE WROCŁAWIU ROK AKADEMICKI 1995/96

SIERPIEŃ

28-30 VIII — XXV JUBILEUSZOWE WROCŁAWSKIE DNI DUSZPASTERSKIE na temat: „Odrodzenie człowieka – źródłem odnowy społeczeństwa”. W symposium wzięło udział prawie 600 osób: duchownych i świeckich, reprezentujących różne środowiska z całej Polski. Centralny wykład wygłosił kard. Joachim Meisner, arcybiskup Kolonii: „Wartości podstawowe – wzajemne dopełnienie Wschodu i Zachodu w Europie chrześcijańskiej”. Episkopat Polski reprezentowali: kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, abp Damian Zimoń – metropolita katowicki, bp Andrzej Suski – biskup toruński, bp Tadeusz Rybak – biskup legnicki, bp Piotr Jarecki – biskup pomocniczy z Warszawy, bp Stefan Regmunt – biskup pomocniczy z Legnicy oraz biskupi pomocni z Wrocławia: bp Józef Pazdur i bp Jan Tyrawa. Rozważania wieczorne prowadził ks. dr Mieczysław Maliński z Krakowa.

31 VIII — Odwołanie rektora PFT we Wrocławiu z funkcji rektora MWSD we Wrocławiu. Nowym rektorem MWSD we Wrocławiu został z nominacji kard. Henryka Gulbinowicza, ks. dr Marian Biskup, dotychczasowy wicerektor MWSD we Wrocławiu.

WRZESIEŃ

5-9 IX — VI Polski Zjazd Filozoficzny na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wzięło w nim udział ponad 700 osób z kraju i z zagranicy. PFT we

Wrocławiu reprezentowali: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, ks. doc. dr hab. Marian Wolicki, ks. dr Janusz Czarny. Dwaj pierwsi wygłosili w ramach Zjazdu referaty: „Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii” (ks. prof. I. Dec – w sekcji filozofii religii) oraz „Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji” (ks. doc. M. Wolicki – w sekcji antropologii filozoficznej).

8 IX — Posiedzenie Komisji Teologicznej w ramach przygotowań do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. Posiedzeniu przewodniczył kard. Henryk Gulbinowicz.

19 IX — Uroczystość jubileuszu 50-lecia Wydziału Rolniczego Akademii Rolniczej we Wrocławiu. W uroczystości wziął udział ks. prof. dr hab. Józef Swastek, prorektor PFT we Wrocławiu.

24 IX — Uroczystość koronacji Figury Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Twardogórze z udziałem kard. Józefa Glempa Prymasa Polski, kard. Henryka Gulbinowicza, abpa Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce i wielu innych przedstawicieli Episkopatu Polski. PFT we Wrocławiu reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Józef Swastek, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu i ks. dr Józef Pater.

27 IX — Posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola w gmachu Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu. Posiedzeniu przewodniczył przewodniczący Kolegium, prof. dr hab. inż. Andrzej Wiszniewski, rektor Politechniki Wrocławskiej. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

28 IX — Pogrzeb śp. Olgi Dudy, matki rektora Uniwersytetu Wrocławskiego w Międzyborzu. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec, ks. rektor Marian Biskup, ks. mgr Andrzej Dzielak.

28 IX — Posiedzenie Rady Naukowej PFT we Wrocławiu. Posiedzeniu przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

PAŹDZIERNIK

2 X — Inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Mszy św. w kościele akademickim przewodniczył bp Jan Tyrawa. Homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec. W akademii inauguracyjnej w Auli Leopoldyńskiej uczestniczył ks. rektor Ignacy Dec.

2 X — Inauguracja roku akademickiego na Politechnice Wrocławskiej. PFT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec i ks. prorektor Józef Swastek.

2 X — Inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Oficerskiej im. T. Kościuszki we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. prorektor Piotr Liszka.

2 X — Msza św. w katedrze opolskiej z racji inauguracji roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim. We Mszy św. wzięli udział z ramienia PFT we Wrocławiu: ks. rektor Ignacy Dec i ks. dr Janusz Misiewicz.

3 X — Inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

- 3 X** — Inauguracja roku akademickiego w Akademii Rolniczej we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. prorektor Piotr Liszka.
- 4 X** — Inauguracja roku akademickiego w Akademii Medycznej we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.
- 4 X** — Inauguracja roku akademickiego w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej we Wrocławiu. PFT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.
- 4 X** — Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu. PFT reprezentował ks. prorektor Józef Swastek.
- 4 X** — Przyjęcie w Konsulacie Niemieckim we Wrocławiu z racji piątej rocznicy zjednoczenia Niemiec. PFT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec i ks. sekretarz Adam Bałabuch.
- 5 X** — Inauguracja roku akademickiego w Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.
- 5 X** — Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Kłodzku. PFT reprezentował ks. Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu i ks. dr Adam Bałabuch.
- 9 X** — Inauguracja roku akademickiego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.
- 9 X** — Inauguracja roku akademickiego w Akademii Muzycznej we Wrocławiu. PFT reprezentowali: ks. mgr Norbert Jonek i ks. mgr Stanisław Nowak.
- 9 X** — Inauguracja roku akademickiego w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. prorektor Józef Swastek.
- 10 X** — Inauguracja roku akademickiego na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Mszy św. przewodniczył kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, wielki kanclerz PFT we Wrocławiu. Homilię wygłosił ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu. Wykład inauguracyjny na temat: „Kościół miejscem zbawienia” wygłosił ks. doc. dr hab. Andrzej Nowicki.
- 11 X** — Inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Inżynierskiej w Opolu. PFT reprezentował ks. prorektor Piotr Liszka.
- 11 X** — Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie. MWSD i PFT we Wrocławiu reprezentował ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.
- 11 X** — Posiedzenie Towarzystwa Naukowego przy PFT we Wrocławiu. Wykład na temat: „Prowadzenie do dojrzałej wiary w Ewangelii Janowej” wygłosił ks. dr Ryszard Kempniak.
- 12 X** — Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji zielonogórsko-gorzowskiej w Paradyżu. MWSD i PFT we Wrocławiu reprezentował ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.

14 X — Uroczystości 50-lecia polskiej organizacji kościelnej na Dolnym Śląsku. Mszy św. w archikatedrze wrocławskiej przewodniczył abp Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski w Polsce. Homilię wygłosił abp Tadeusz Gocłowski, metropolita gdański. W uroczystości uczestniczyła delegacja PFT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora Ignacego Deca.

15 X — Inauguracja roku akademickiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. PFT reprezentował ks. prorektor Piotr Liszka.

15 X — Uroczystości 50-lecia polskiej organizacji kościelnej na Dolnym Śląsku w Trzebnicy z udziałem prezydenta Rzeczypospolitej Lecha Wałęsy. Liturgii przewodniczył i homilię wygłosił kard. Luigi Poggi z Rzymu. W uroczystości wzięła udział delegacja PFT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora I. Deca.

16 X — Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej w Legnicy. W uroczystości wzięli udział: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Piotr Liszka, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu i ks. doc. dr hab. Jerzy Lewandowski.

16 X — Inauguracja zajęć na Studium Dziennikarskim. Mszę św. z okolicznościową homilią wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

17 X — Posiedzenie Rady Wydziału PFT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora Ignacego Deca. Podjęcie uchwały o nadaniu doktoratu *honoris causa* PFT we Wrocławiu kard. Henrykowi Gulbinowiczowi, arcybiskupowi metropolie wrocławskiemu, wielkiemu kanclerzowi PFT we Wrocławiu.

19 X — Inauguracja roku akademickiego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

19 X — Uroczysta Msza św. koncelebrowana przez biskupów polskich pod przewodnictwem ks. arcybiskupa Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, w kościele św. Krzyża w Warszawie z okazji siedemnastej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II. Okolicznościową homilię wygłosił kard. Henryk Gulbinowicz. We Mszy św. wzięli udział rektor PFT we Wrocławiu, ks. Ignacy Dec.

20 X — Inauguracja roku akademickiego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. PFT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec i ks. prorektor Piotr Liszka.

21 X — Inauguracja roku akademickiego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu. PFT reprezentowali: ks. prorektor Piotr Liszka i ks. prof. dr hab. Edward Górecki.

22-29 X — XVIII Tydzień Kultury Chrześcijańskiej we Wrocławiu. W ramach Tygodnia wykład pt. „Teologia na Dolnym Śląsku w powojennym pięćdziesięcioleciu” wygłosił ks. rektor Ignacy Dec (25 X w par. pw. św. Elżbiety oraz 26 X w archikatedrze wrocławskiej).

23 X — Posiedzenie Rady Wydziału PFT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora Ignacego Deca.

23 X — Posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia w gmachu Politechniki Wrocławskiej. Posiedzeniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Józef

Swastek, prorektor PFT we Wrocławiu, przewodniczący Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia.

LISTOPAD

7 XI — Sesja naukowa: „Kościół Katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu” zorganizowana przez Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Historii Uniwersytetu Wrocławskiego, Komisję Historyczną Oddziału PAN we Wrocławiu oraz Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne. Mszę św. inauguracyjną w archikatedrze wrocławskiej odprawił kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił bp Jan Kopiec, sufragan opolski. W ramach sesji wygłoszono 14 wykładów i komunikatów.

8 XI — Posiedzenie Towarzystwa Naukowego PFT we Wrocławiu. Wykład na temat: „O Eucharystii w dwa lata przed Kongresem Eucharystycznym” wygłosił ks. prof. dr hab. Roman Rogowski.

8 XI — Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola w gmachu MWSD we Wrocławiu z udziałem ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego, wielkiego kanclerza Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. W posiedzeniu wzięli udział: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PFT we Wrocławiu oraz ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.

9 XI — Konferencja naukowa na temat: „Rola Uniwersytetu Wrocławskiego w nauce po II wojnie światowej i jego wkład do rozwoju ziem zachodnich i północnych”. W konferencji wzięli udział ks. rektor Ignacy Dec.

13 XI — Uroczystości jubileuszowe z okazji 50-lecia nauki w powojennym Wrocławiu w Akademii Rolniczej we Wrocławiu. Wręczenie doktoratu *honoris causa* Akademii Rolniczej we Wrocławiu prof. Piotrowi Prochalowi. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

14 XI — Międzynarodowe Forum Akademickie na temat: „Umiejdzynarodowienie Szkolnictwa Wyższego” w gmachu Politechniki Wrocławskiej. W czasie Forum zostało odczytane przesłanie kard. Pio Laghi, Prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego. W Forum wzięli udział ks. rektor Ignacy Dec.

14 XI — Galowy Koncert Jubileuszowy z okazji 50-lecia Nauki Wrocławskiej w gmachu Filharmonii we Wrocławiu. PFT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec i sekretarz, ks. Adam Bałabuch.

15 XI — Centralne uroczystości Jubileuszu 50-lecia nauki w powojennym Wrocławiu. Święto Uniwersytetu Wrocławskiego i Politechniki Wrocławskiej. Uroczysta Msza św. w archikatedrze wrocławskiej z okazji 50-lecia nauki w powojennym Wrocławiu z udziałem nauczycieli akademickich Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, władz wojewódzkich, miejskich, samorządowych i wojskowych. Mszy św. przewodniczył kard. Henryk Gulbinowicz. Okolicznościową homilię wygłosił ks. mgr Andrzej Dziełak, proboszcz par. Bożego Ciała we Wrocławiu, b. diecezjalny

duszpasterz nauczycieli akademickich we Wrocławiu. Po Mszy św. złożono wieńce przed pomnikiem profesorów lwowskich przy pl. Grunwaldzkim we Wrocławiu. Okolicznościowe przemówienie przed pomnikiem wygłosił prof. dr hab. Jerzy Kowalski, rektor Akademii Rolniczej we Wrocławiu. W uroczystym składaniu wieńców wzięła udział delegacja PFT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora Ignacego Deca.

15 XI — Święto Politechniki Wrocławskiej. Nadanie doktoratu *honoris causa* Politechniki Wrocławskiej prof. Kazimierzowi Urbanikowi. W uroczystej akademii w gmachu Politechniki Wrocławskiej wzięł udział kard. Henryk Gulbinowicz i ks. rektor Ignacy Dec. Książd Kardynał wygłosił przesłanie do wrocławskiego świata nauki.

15 XI — Uroczyste posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola w Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego połączone z wręczeniem nagrody Kolegium Rektorów prof. Janowi Mozrzyńskiemu i prof. Zdzisławowi Zagrobelnemu za działalność na rzecz integracji wrocławskiego środowiska naukowego. W posiedzeniu wzięł udział minister finansów, wicepremier Grzegorz Kołodko. W gronie rektorów wyższych uczelni był obecny ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PFT we Wrocławiu. Po posiedzeniu odbył się koncert chórów akademickich.

20 XI — Wręczenie dyplomów pierwszym absolwentom Podyplomowego Studium Dziennikarskiego przy PFT we Wrocławiu. Mszę św. odprawił i homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

20 XI — Posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia w gmachu Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej we Wrocławiu. Posiedzeniu przewodniczył ks. prorektor Józef Swastek.

23 XI — Sesja Oddziału PAN we Wrocławiu. W sesji wzięł udział ks. rektor Ignacy Dec.

23 XI — Sympozjum na temat: „Henryk Poincaré i filozofia analityczna”, zorganizowane przez Instytut Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. W ramach sesji wykład pt. „Etyka Tadeusza Kotarbińskiego jako analiza sumienia” wygłosił ks. doc. dr hab. Jan Choroszy. W sesji wzięł udział ks. rektor Ignacy Dec.

23 XI — Msza św. z homilią dla alumnów *Annus propedeuticus* w Henrykowie, odprawiona przez ks. rektora PFT Ignacego Deca.

24 XI — Pogrzeb ks. prałata Aleksandra Zienkiewicza, byłego rektora Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1953-1958). W pogrzebie wzięli udział księża wykładowcy i wychowawcy PFT i MWSD we Wrocławiu na czele z ks. rektorem Marianem Biskupem i ks. rektorem Ignacym Decem.

27 XI — Posiedzenie Rady Wydziału PFT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora Ignacego Deca.

28 XI — Obchody Dnia Podchorążego w Wyższej Szkole Oficerskiej im. T. Kościuszki we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. prorektor Piotr Liszka.

GRUDZIEŃ

5 XII — Kolokwium habilitacyjne ks. dra Zdzisława Leca na podstawie dorobku naukowego i pracy habilitacyjnej pt. „Jezuici we Wrocławiu (1581-1776)”. Jako recenzenci wystąpili: prof. dr hab. Krystyn Matwijowski (Uniwersytet Wrocławski), ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (ATK Warszawa) oraz ks. prof. dr hab. Józef Swastek (PFT we Wrocławiu).

7 XII — Powołanie Koła Naukowego Studentów PFT we Wrocławiu specjalnym dekretem wydanym przez ks. rektora Ignacego Deca.

12 XII — Posiedzenie Komisji d/s Nauki Katolickiej w Warszawie pod przewodnictwem abpa Henryka Muszyńskiego, metropolity gnieźnieńskiego, przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec, członek teje Komisji.

12 XII — Uroczysta Msza św. w archikatedrze warszawskiej z okazji trzydziestej rocznicy wymiany listów między Episkopatem Polski i Episkopatem Niemiec. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył kard. Józef Glemp, Prymas Polski. Okolicznościową homilię wygłosił bp Karl Lehmann, biskup Mainz, przewodniczący Episkopatu Niemiec. W uroczystości wzięli udział rektorzy wyższych uczelni katolickich, wśród nich ks. prof. Ignacy Dec.

13 XII — Posiedzenie Towarzystwa Naukowego PFT we Wrocławiu. Wykład na temat: „Oryginalność chrześcijańskiej eschatologii” wygłosił ks. dr Bogdan Ferdek.

14 XII — Posiedzenie Komisji Episkopatu d/s Seminariów Duchownych pod przewodnictwem ks. abpa Stanisława Szymeckiego, metropolity białostockiego, przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Seminariów Duchownych. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec, członek teje Komisji.

16 XII — Uroczystość opłatkowa dla studentów zaocznych PFT we Wrocławiu z udziałem księży wykładowców.

17 XII — Uroczystość 40-lecia kapłaństwa o. prof. dra hab. Hugolina Langkammera w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Kłodzku. Homilię w czasie uroczystej Mszy św. wygłosił bp prof. dr hab. Alfons Nossol, biskup opolski, przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski. W uroczystości wzięła udział delegacja PFT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. rektor Marian Biskup, ks. prof. Henryk Lempa, ks. prof. Andrzej Szewcwi i ks. dr Adam Bałabuch.

18 XII — Posiedzenie Rady Wydziału PFT we Wrocławiu z udziałem kard. Henryka Gulbinowicza. Posiedzeniu przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

18 XII — Posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia w gmachu Wyższej Szkoły Oficerskiej im. T. Kościuszki we Wrocławiu. Posiedzeniu przewodniczył ks. prorektor Józef Swastek.

19 XII — Publiczna obrona pracy doktorskiej ks. lic. Jana Wójtowicza. Temat pracy: „Psalmy w kształtowaniu duchowości laikatu katolickiego oraz ich aplikacje teologiczno-pedagogiczne”. Promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek. Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Janusz Czernski (Uniwersytet Opolski) i doc. dr hab. Piotr Nitecki (PFT we Wrocławiu).

19 XII — Publiczna obrona pracy doktorskiej ks. lic. Aleksandra Walkowiaka. Temat pracy: „Biblioteka kolegiacka w Głogowie w okresie Średniowiecza”. Promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Ludwik Królik (PWT Warszawa) i ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (PFT we Wrocławiu).

19 XII — Posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola w gmachu Akademii Medycznej we Wrocławiu pod przewodnictwem prof. dra hab. inż. Andrzeja Wiszniewskiego, przewodniczącego Kolegium. Posiedzenie połączone było z obrzędem łamania się opłatkiem i składania życzeń świątecznych.

20 XII — Uroczystość opłatkowa dla studentów świeckich PFT we Wrocławiu. Mszy św. przewodniczył kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec. Przed dzieleniem się opłatkiem słowo do młodzieży wygłosił kard. Henryk Gulbinowicz.

21 XII — Uroczystość wieczery wigilijnej w MWSD we Wrocławiu. Liturgii Mszy św. przewodniczył kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.

28 XII 95 – 1 I 96 — Ogólnoeuropejskie Spotkanie Młodzieży we Wrocławiu, zorganizowane przez Wspólnotę Ekumeniczną z Taizé.

STYCZEŃ

7 I — Uroczystość opłatka nauczycieli akademickich Wrocławia. Uroczystą Mszę św. odprawił ks. bp Jan Tyrawa. Okolicznościową homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

10 I — Posiedzenie Towarzystwa Naukowego PFT we Wrocławiu. Wykład na temat: „Charyzmatyczna moc życia zakonnego” wygłosił ks. doc. dr hab. Piotr Liszka, prorektor PFT we Wrocławiu.

20 I — Jubileusz 50-lecia Adwokatury Dolnośląskiej. Mszę św. z tej okazji dla pracowników Dolnośląskiej Palestry odprawił w kościele NMP na Piasku we Wrocławiu kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

LUTY

2 II — Uroczystość dwudziestolecia Ingresu Jego Eminencji Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza do archikatedry wrocławskiej połączona z nadaniem Księdzu Kardynałowi doktoratu *honoris causa* PFT we Wrocławiu.

3 II — Pogrzeb ks. dziekana Wawrzyńca Kazimierza Bochenka, proboszcza Bazyliki Trzebnickiej. Obrzęd pogrzebowym przewodniczył ks. kard. Henryk Gulbinowicz. W pogrzebie wzięła udział delegacja PFT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec i doc. dr hab. Piotr Nitecki.

5 II — W ramach wykładów otwartych w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy – wykład na temat: „Wolność, ale jaka?” wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

9 II — Konferencja księży dziekanów archidiecezji wrocławskiej pod przewodnictwem ks. kard. Henryka Gulbinowicza. Homilię na temat hasła 46. MKE „Do wolności wyswobodził nas Chrystus (Ga 5, 1)” wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

10 II — Uroczystość wręczenia diamentowych laurów ks. bp prof. dr hab. Alfonsowi Nossolowi w ratuszu w Brzegu. W uroczystości wziął udział ks. kard. Henryk Gulbinowicz oraz ks. rektor Ignacy Dec.

13 II — Publiczna obrona pracy doktorskiej ks. lic. Eligiusza Piotrowskiego. Temat pracy: „Dramatyczna wizja zbawienia w *Theodramatik* Hansa Ursa von Balthasara”. Promotor: bp prof. dr hab. Alfons Nossol. Recenzenci: o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski (KUL) i ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (PFT Wrocław).

14 II — Posiedzenie Towarzystwa Naukowego przy PFT we Wrocławiu. Wykład na temat: „Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku” wygłosił ks. dr Mirosław Kiwka, wicerektor MWSO we Wrocławiu.

19 II — Wykład ks. rektora Deca pt. „Od kryzysu wolności do jej kształcenia” w Klubie Inteligencji Katolickiej we Wrocławiu.

19 II — Posiedzenie Kolegium Prorektorów pod przewodnictwem ks. prorektora Józefa Swastka, przewodniczącego Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia.

20 II — Posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola w Wyższej Szkole Oficerskiej im. Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu pod przewodnictwem prof. dra hab. inż. Andrzeja Wiszniewskiego, rektora Politechniki Wrocławskiej, przewodniczącego Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział rektor Ignacy Dec.

26 II — Promocja książki ks. prof. dra hab. Józefa Mandziuka: „Historia Kościoła Katolickiego na Śląsku” (Warszawa 1995) na PFT we Wrocławiu z udziałem ks. kard. Henryka Gulbinowicza i ks. rektora I. Deca. Oceny merytorycznej książki dokonał prof. dr hab. Bogdan Rok z Uniwersytetu Wrocławskiego.

27 II — Rada Wydziału PFT we Wrocławiu z udziałem ks. kard. Henryka Gulbinowicza.

28 II — Uroczystość nadania doktoratów *honoris causa* na Uniwersytecie Wrocławskim. Otrzymali je prof. Hans F. Zacher z Niemiec i prof. Marcel Janssens z Katolickiego Uniwersytetu z Leuven. W uroczystości wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

MARZEC

5 III — Posiedzenie Zespołu Naukowego PFT we Wrocławiu dla opracowania tematu: „Kościół diecezjalny: parafia, dekanat, kuria”, tematu zleconego PFT we Wrocławiu przez 281. Konferencję Episkopatu Polski. Posiedzeniu przewodniczył ks. kard. Henryk Gulbinowicz.

7 III — Wykład ks. rektora Ignacego Deca na temat: „Aktualność doktryny św.

Tomasza z Akwinu” w czasie uroczystości ku czci św. Tomasza z Akwinu w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie.

12-13 III — Sympozjum naukowe na temat: „Eucharystia w dziejach Kościoła na Ziemiach Polskich ze szczególnym uwzględnieniem Śląska”, zorganizowane przez Papieski Fakultet Teologiczny i Instytut Historii Uniwersytetu Wrocławskiego. W trakcie sympozjum wystąpiło 21 wykładowców. Zostało wygłoszonych 19 wykładów.

18 III — Poświęcenie sieci komputerowej (przyłączenie do WASK) w gmachu MWSD we Wrocławiu. Poświęcenia dokonał kard. Henryk Gulbinowicz, wielki kanclerz PFT we Wrocławiu. W uroczystości wzięli udział goście z innych uczelni Wrocławia. Prezentacji sieci dokonał ks. dr inż. Jerzy Witczak, dyrektor Biblioteki PFT i MWSD we Wrocławiu, reprezentant PFT w Radzie Użytkowników Wrocławskiej Akademickiej Sieci Komputerowej.

19 III — Trzecia rocznica śmierci ks. prof. dra hab. Józefa Majki, rektora PFT i MWSD we Wrocławiu w latach 1970-1988. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił w kaplicy seminaryjnej ks. bp Józef Pazdur.

19 III — Wykład gościnny na PFT we Wrocławiu prof. Jacquesa Schotte z Louvain na temat psychologii losu.

19 III — Uroczyste poświęcenie kaplicy seminaryjnej w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji Legnickiej. PFT we Wrocławiu reprezentował ks. prorektor Piotr Liszka.

20 III — Wykład gościnny na PFT we Wrocławiu ks. Joopa Roelanda z Holandii na temat: „Alltag als Anlass. Sprachlehre für Christen”.

25 III — Uroczystość czwartej rocznicy utworzenia diecezji legnickiej przez Ojca Świętego Jana Pawła II w katedrze legnickiej. Uroczystości przewodniczył J. Em. ks. kard. Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski. PFT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

28 III — Rada Wydziału PFT we Wrocławiu z udziałem ks. kard. Henryka Gulbinowicza.

29 III — Misterium Drogi Krzyżowej, wykonane przez Grupę Pantomimy studentów V roku PFT, w kościele św. Piotra i Pawła we Wrocławiu.

KWIECIEŃ

11 IV — Spotkanie polskich kanonistów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu. W spotkaniu wzięli udział: ks. prof. dr hab. Edward Górecki i ks. dr Bolesław Orłowski.

16 IV — Wykład ks. dra Janusza Czarnego pt. „Sztuka a filozofia” w Biurze Wystaw Artystycznych we Wrocławiu.

16 IV — Wykład dla studentów ks. dra Mirosława Kiwki: „Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku”, zorganizowany przez Koło Naukowe Studentów PFT.

17 IV — Posiedzenie Towarzystwa Naukowego PFT we Wrocławiu. Wykład pt. „Pismo św. w katechezie dziecięcej – problem adaptacji” wygłosił ks. dr Janusz

Misiewicz. Posiedzeniu, w którym wzięło udział 12 osób, przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

19 IV — Posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola pod przewodnictwem prof. dra hab. inż. Andrzeja Wiszniewskiego, rektora Politechniki Wrocławskiej, przewodniczącego Kolegium Rektorów – w gmachu Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej we Wrocławiu. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

23 IV — Publiczna obrona pracy doktorskiej ks. lic. Czesława Włodarczyka. Temat pracy: „Duchowość kapłańska w pismach bpa Józefa Sebastiana Pelczara na tle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*”. Promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek. Recenzenci: ks. bp doc. dr hab. Antoni Długosz (PAT w Krakowie) i ks. prof. dr hab. Józef Swastek (PFT we Wrocławiu).

29 IV — Uroczystość Konsulatu Honorowego Holandii z okazji Dnia Królowej 1996 w Hotelu Monopol. W uroczystości wziął udział ks. prorektor Piotr Liszka.

29 IV — Uroczystość wręczenia nagrody naukowej im. Ireny i Franciszka Skowyrów, przyznanej przez Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL – w sali reprezentacyjnej Trybunału Koronnego w Lublinie. Wśród trzech nagrodzonych osób nagrodę otrzymał ks. prałat dr Stefan Wójcik za rozprawę doktorską, napisaną na PFT we Wrocławiu, pt. „Katechizacja w warunkach systemu totalitarnego na przykładzie Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska w latach 1945-1961”. Laudację na cześć nagrodzonych wygłosił ks. dr hab. Edward Walewander, przewodniczący jury nagrody. Z ramienia PFT we Wrocławiu w uroczystości wzięli udział: ks. rektor Ignacy Dec i ks. dr Józef Pater.

30 IV — Publiczna obrona pracy doktorskiej ks. lic. Andrzeja Szafulskiego. Temat pracy: „Nierówności w świecie w świetle podstawowych zasad społecznych. Studium teologicznomoralne”. Promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Alojzy Marcol (Uniwersytet Opolski) i doc. dr hab. Piotr Nitecki (PFT we Wrocławiu).

30 IV — Zebranie sprawozdawczo-wyborcze członków Koła Teologicznego Alumnów. W zebraniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec oraz ks. dr Mirosław Kiwka, wicerektor MWSD we Wrocławiu.

MAJ

3 V — Uroczystości poświęcone 205-tej rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 Maja. zorganizowane przez prof. dra hab. Janusza Zalewskiego, wojewodę wrocławskiego. W uroczystości wziął udział ks. prorektor Piotr Liszka.

15 V — Egzamin jurysdykcyjny dla diakonów MWSD we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora I. Deca.

15 V — Wykład gościnny dla studentów świeckich doc. dr hab. Haliny Wistuby z Warmińskiego Ośrodka Teologicznego na temat: „Bóg a zło w świecie”.

15 V — Posiedzenie Sekcji Nauki Społecznej Kościoła w ramach III Tygodnia

Społecznego w Warszawie pod przewodnictwem ks. bpa Piotra Jareckiego. PFT we Wrocławiu reprezentował doc. dr hab. Piotr Nitecki.

16 V — Pielgrzymka studentów świeckich do Henrykowa. Mszy św. w Bazylice Henrykowskiej przewodniczył ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił ks. prorektor Piotr Liszka.

20 V — Posiedzenie Rady Naukowej Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. rektora Ignacego Deca. W posiedzeniu wziął udział ks. kard. Henryk Gulbinowicz.

25 V — Święcenia kapłańskie diakonów MWSD we Wrocławiu – absolwentów PFT we Wrocławiu.

27 V — Posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola w gmachu Politechniki Wrocławskiej z udziałem J. Em. kard. Henryka Gulbinowicza. W posiedzeniu wziął także udział ks. rektor Ignacy Dec.

28 V — Publiczna obrona pracy doktorskiej s. Bernadetty Krystyny Żychlińskiej. Temat pracy: „Biblia w pismach Służebnicy Bożej Matki Marii Karłowskiej”. Promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel (PWT w Poznaniu) i o. prof. dr hab. Sebastian Jasiński (Uniwersytet Opolski).

CZERWIEC

5 VI — Posiedzenie przewodniczących sekcji Komitetu Wykonawczego 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w siedzibie Sekretariatu Kongresu we Wrocławiu pod przewodnictwem kard. Henryka Gulbinowicza. W posiedzeniu wziął udział kard. Edward Gagnon, przewodniczący Papieskiego Komitetu d/s Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych oraz o. Ferdynand Pratzner, sekretarz tegoż Komitetu.

5 VI — Uroczyste, otwarte posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu ku uczczeniu 25-lecia pracy naukowo-dydaktycznej na PWT we Wrocławiu ks. prof. dra hab. Jana Kowalskiego. W posiedzeniu wziął udział ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Po posiedzeniu miała miejsce w archikatedrze wrocławskiej instalacja ks. prof. dra hab. Jana Kowalskiego jako kanonika honorowego Kapituły Katedralnej we Wrocławiu (wraz z nowomianowanymi kanonikami gremialnymi tejże Kapituły: ks. prof. dr hab. Józefem Swastkiem – prorektorem PFT we Wrocławiu i ks. prałatem Janem Onufrowem, proboszczem par. pw. św. Maurycego we Wrocławiu).

9 VI — Spotkanie absolwentów PFT z roku 1995. Mszy św. w kościele pw. św. Piotra i Pawła we Wrocławiu przewodniczył ks. dr Bolesław Orłowski. Okolicznościową homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

10 VI — Uroczystość 430-lecia Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu połączona z promocją nowych doktorów. W uroczystości wziął udział ks. kard. Henryk Gulbinowicz, przedstawiciele Wyższych Uczelni Wrocławia, rektorzy Seminarium afiliowanych do PFT we Wrocławiu. Wykład na temat: „O

nową formację duchowieństwa epoki reformy katolickiej (w rocznicę powołania do życia seminarium duchownego we Wrocławiu)” – wygłosił prof. dr hab. Krystyn Matwijowski z Uniwersytetu Wrocławskiego. W czasie uroczystości zostali promowani następujący doktorzy: ks. Jan Wójtowicz, ks. Aleksander Walkowiak, ks. Eligiusz Piotrowski, ks. Czesław Włodarczyk, ks. Andrzej Szafulski i s. Bernadetta Krystyna Żychlińska.

11 VI — Uroczystość dwuzestolecia pracy naukowo-dydaktycznej na PFT we Wrocławiu ks. prof. dra hab. Jana Dudziaka. Okolicznościową homilię w czasie Mszy św. wygłosił ks. dr Michał Machał.

11 VI — Uroczystość 60-lecia życia i 35-lecia pracy naukowej prof. dra hab. Krystyna Matwijowskiego, prof. Instytutu Historii Uniwersytetu Wrocławskiego. PFT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Józef Swastek, ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk, ks. doc. dr hab. Zdzisław Lec, ks. dr Antoni Kielbasa i ks. dr Józef Pater.

13 VI — Msza św. na zakończenie roku akad. 1995/96 dla studentów świeckich (stacjonarnych) PFT w kościele pw. św. Piotra i Pawła we Wrocławiu.

15 VI — Uroczystość z okazji wręczenia Nagrody Kulturalnej Śląska „Wrocław 1996” w Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. W uroczystości wziął udział ks. prorektor Józef Swastek.

15 VI — Egzamin *ex universa theologia* absolwentów PFT we Wrocławiu. Egzaminowi przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec. Po egzaminie została odprawiona Msza św. pod przewodnictwem i z homilią ks. rektora I. Deca.

17 VI — Sesja Zgromadzenia Ogólnego członków Oddziału Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. W sesji wziął udział ks. prorektor Piotr Liszka.

22 VI — Uroczystość promocji absolwentów na pierwszy stopień oficerski w Wyższej Szkole Oficerskiej im. Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu. PFT reprezentował ks. prorektor Józef Swastek.

24 VI — Uroczystość św. Jana Chrzciciela – Patrona archidiecezji wrocławskiej. Ogłoszenie ks. kard. Henryka Gulbinowicza honorowym mieszkańcem Wrocławia. Zakończenie zajęć w roku akademickim 1995/96.

25 VI — Posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia w gmachu Wyższej Szkoły Oficerskiej im. T. Kościuszki pod przewodnictwem ks. prorektora Józefa Swastka.

(opracował ks. Ignacy Dec)

Nowa publikacja Papieskiego Fakultetu Teologicznego
we Wrocławiu

KS. IGNACY DEC

SIEJBA SŁOWA

T. 1

NA DRODZE DO KAPŁAŃSTWA

Prezentowana książka zawiera homilie i rozważania, jakie autor wygłosił do alumnów Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w czasie sprawowania funkcji rektora tegoż seminarium. Czas ich wygłaszania rozciąga się na lata 1988-1995. Pierwszą część tomu stanowią homilie wygłoszone na wieczornych Mszach św. czwartkowych. Druga część obejmuje homilie okolicznościowe. Trzecia część prezentowanego tu tomu ma nieco inny charakter. Zawiera konferencje wygłoszone do alumnów, poświęcone m.in. następującym tematom: główne kierunki w duchowej formacji alumnów, przykazania Boże oraz kościelne w życiu alumna, rady ewangeliczne, grzechy główne.

Wrocław 1996, ss. 392, format 12,5 x 19,5 cm, ISBN 83-905471-1-2, cena 12 zł.
Zamówienia: Wydawnictwo Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (71) 22-99-70

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
-------------------	---

PROMOCJA KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Bp Jan T y r a w a, Problem Boga w Katechizmie	7
Ks. Ignacy D e c, Celebracja misterium chrześcijańskiego	23
Ks. Jan K r u c i n a, W Chrystusie – poprzez Ducha	31
Ks. Andrzej S i e m i e n i e w s k i, Katechizm Kościoła Katolickiego – szkołą modlitwy	39

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Henryk L e m p a, Modlitwa codzienna w judaizmie	47
Ks. Stanisław A r a s z c z u k, Przedtrydenckie wrocławskie księgi liturgiczne	63
Ks. Marian B i s k u p, Teologiczny wymiar prawa kościelnego	71
Ks. Mirosław K i w k a, Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku (Z antropologii św. Jana od Krzyża)	87
Ks. Marek K o r g u l, Etapy formacji katechetów w dzisiejszym Kościele na przykładzie Dolnego Śląska	101
Ks. Tadeusz R e r o Ń, Urząd nauczycielski Kościoła wobec masowej rozrywki	115
O. Bonawentura S m o l k a OFM, Elementy demonologii w kontekście soteriologii chrześcijańskiej	127

OMÓWIENIA I RECENZJE

Ks. Marek K o r g u l, Symposium katechetyczne w Częstochowie w dniach 13-14 lutego 1996 r.	137
Ks. Tadeusz R e r o Ń, Kościół w świecie współczesnym. 30 lat konstytucji „Gaudium et spes”	140
Ks. Jerzy W i t c z a k, Nauki przyrodnicze a teologia	143
Ks. Ignacy Dec, <i>Siejba słowa</i> (ks. Adam B a ł a b u c h)	146
<i>Księga Jadwiżańska</i> (ks. Marian B i s k u p)	147
Ks. Kazimierz Gryzenia SDB, <i>Arystotelizm i Renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki</i> (ks. Janusz C z a r n y)	149
Ks. Roman Darowski SJ, <i>Filozofia człowieka. Zarys problematyki</i> (ks. Ignacy D e c) ..	150
Ks. Tadeusz Michałek, <i>Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga</i> (ks. Ignacy D e c)	151
Ks. Piotr Liszka, <i>Charyzmatyczna moc życia zakonnego</i> (ks. Bogdan F e r d e k)	153
<i>W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994</i> (ks. Edward J a n i a k)	156
Anselm Reichhold, <i>Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945)</i> (ks. Antoni K i e ł b a s a SDS)	158

Ks. Ignacy Dec, <i>Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka</i> (ks. Mirosław K i w k a)	162
Polska Rada Chrześcijan i Żydów, <i>Kościół katolicki o swoich korzeniach</i> (ks. Andrzej S i e m i e n i e w s k i)	165

POMOCE DUSZPASTERSKIE

14 niedziela zwykła, „Przyjdźcie do Mnie wszyscy” (ks. Andrzej Ćwiklik)	167
15 niedziela zwykła, Weź do ręki Księgę... (ks. Mariusz Rosik)	169
16 niedziela zwykła, „Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie...” (ks. Zbigniew Waleszczuk)	171
17 niedziela zwykła, Mądrość największym skarbem (ks. Stanisław Araszczuk)	173
18 niedziela zwykła, „Wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody” (ks. Andrzej Siemieniewski)	175
19 niedziela zwykła, Łódź Piotrowa (ks. Andrzej Siemieniewski)	176
Wniebowzięcie NMP, Wiara Maryi (ks. Włodzimierz Wołyniec)	178
20 niedziela zwykła, „Dom modlitwy dla wszystkich narodów” (ks. Andrzej Siemieniewski) ..	179
21 niedziela zwykła, Prawdziwe radości (ks. Marek Korgul)	181
NMP Częstochowskiej, Częstochowska można Pani Maryja (ks. Andrzej Jagiełło)	183
22 niedziela zwykła, Droga za Chrystusem drogą niesienia krzyża (ks. Ignacy Dec) ..	185
23 niedziela zwykła, Skazani na zniczulicę? (ks. Marek Korgul)	187
24 niedziela zwykła, Bóg szuka człowieka (ks. Mieczysław Bętkowski)	189
25 niedziela zwykła, „Myśli moje nie są myślami waszymi” (ks. Jan Patykowski)	191
26 niedziela zwykła, Przykre zaskoczenie i miła niespodzianka (ks. Andrzej Szafulski) ..	192
27 niedziela zwykła, Przypowieść o twoim życiu (ks. Piotr Wawrzynek)	194
28 niedziela zwykła, Zaproszenie na Ucztę (ks. Jarosław Leśniak)	195
29 niedziela zwykła, „Oddajcie Bogu to, co należy do Boga” (ks. Waldemar Irek) ..	197
30 niedziela zwykła, Odpowiedzialność za Świątynię (ks. Włodzimierz Wołyniec)	198
Wszystkich Świętych, Boży plan świętości człowieka (ks. Stanisław Araszczuk)	200
31 niedziela zwykła, Skuteczność świadectwa (ks. Janusz Michalewski)	202
32 niedziela zwykła, Nie tylko czyste, ale pełne ręce (ks. Waldemar Irek)	205
33 niedziela zwykła, „Sługo dobry i wierny” (ks. Andrzej Siemieniewski)	206
34 niedziela zwykła, Miłosierdzie i sąd (ks. Rajmund Pietkiewicz)	208
1 niedziela adwentu, Adwentowe czuwanie (ks. Ignacy Dec)	210
2 niedziela adwentu, Adwentowe przesłanie św. Jana Chrzciciela (ks. Ignacy Dec) ..	212
Niepokalane Poczęcie NMP, Maryja wzorem chrześcijańskiego życia (ks. Adam Balabuch) ..	215
3 niedziela adwentu, „Zawsze się radujcie” (ks. Bogdan Ferdek)	217
4 niedziela adwentu, „Niech mi się stanie według Twego słowa” (ks. Janusz Czarny) ..	218
Boże Narodzenie (Msza w nocy), Noc bliskości Boga (ks. Mirosław Kiwka)	220
Boże Narodzenie (Msza w dzień), Pójdźmy do Betlejem... (ks. Marian Biskup)	223

Z ŻYCIA FAKULTETU

Uroczystość nadania J. Em. Ks. Kard. Henrykowi Gulbinowiczowi doktoratu <i>honoris causa</i> Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, 2 lutego 1996 r.	227
Diariusz wydarzeń w PFT we Wrocławiu. Rok akademicki 1995/96 (ks. Ignacy Dec)	237

CONTENTS

Preface	5
---------------	---

PROMOTION OF THE CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH

Msgr. Jan T y r a w a, Problem of God in the Catechism	7
Rev. Ignacy D e c, The celebration of the Christian Mystery	23
Rev. Jan K r u c i n a, In Christ – through the Spirit	31
Rev. Andrzej S i e m i e n i e w s k i, Catechism of the Catholic Church – a school of prayer	39

ARTICLES

Rev. Henryk L e m p a, Everyday prayer in judaism	47
Rev. Stanisław A r a s z c z u k, Pre-Tridentine liturgical books in Wrocław	63
Rev. Marian B i s k u p, Theological dimensions of the Canon Law	71
Rev. Mirosław K i w k a, Saint John of the Cross and his thought on man (from the anthropology of Saint John of the Cross)	87
Rev. Marek K o r g u l, Degrees of catechists' formation in today's Church as exemplified in the region of Lower Silesia	101
Rev. Tadeusz R e r o Ń, The teaching ministry of the Church and the mass-entertainment .	
Rev. Bonawentura S m o l k a OFM, Elements of demonology in light of the Christian soteriology	115
	127

COMMENTS AND OPINIONS

Rev. Marek K o r g u l, Symposium on catechesis in Częstochowa 13-14 Feb. 1996 ..	137
Rev. Tadeusz R e r o Ń, The Church in the modern world. Thirty years of the constitution „Gaudium et spes”	140
Rev. Jerzy W i t c z a k, Science and theology	143
Rev. Ignacy Dec, <i>Sowing the Word</i> (reviewed by: rev. Adam Bałabuch)	146
<i>Saint Hedwig's Book</i> (reviewed by: rev. Marian Biskup)	147
Rev. Kazimierz Gryżenia SDB, <i>Arystotelianism and Renaissance. Peter Fonseka's Philo- sophy of Being</i> (reviewed by: rev. Janusz Czarny)	149
Rev. Roman Darowski, <i>Philosophy of Man. Outlines of Problematics</i> (reviewed by: rev. Ignacy Dec)	150
Rev. Tadeusz Michałek, <i>Jacques Maritain's Antropological Argumentation of God's Exis- tence</i> (reviewed by: rev. Ignacy Dec)	151
Rev. Piotr Liszka, <i>Charismatic Power of Religious Life</i> (reviewed by: rev. Bogdan Ferdek)	153
<i>Toward the Fullness of Faith. Documents of the Congregation of the Doctrine of Faith 1966-1994</i> (reviewed by: rev. Edward Janiak)	156
Anselm Reichhold, <i>Die Deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945)</i> (reviewed by: rev. Antoni Kielbasa SDS)	158

Rev. Ignacy Dec, <i>Two Anthropologies. Saint Thomas Aquinas's and Marcel's Theories of Man</i> (reviewed by: rev. Mirosław Kiwka)	162
Polish Council of Christians and Jews, <i>Catholic Church about it's own Roots</i> (reviewed by: rev. Andrzej Siemieniewski)	165
PASTORAL TOOLS – Homilies for Sundays and feasts	167
LIFE OF THE THEOLOGICAL FACULTY IN WROCLAW	227

PAPIESKI FAKULTET TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

począwszy od 1992 roku wydaje serię książkową pod nazwą **Rozprawy Naukowe**. Do tej pory w serii ukazały się następujące prace:

1. DEC Ignacy, ks. (red.), *Osoba – Kościół – Społeczeństwo. Księga pamiątkowa ku czci ks. profesora Józefa Majki*, 1992, ss. 380, ISBN 83-85631-03-8, praca zbiorowa (katolicka nauka społeczna, teologia).
2. JEZIERSKA Ewa Józefa OSU, „*Żyjemy dla Pana... umieramy dla Pana*” (Rz 14,8). *Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*, 1993, ss. 164, ISBN 83-85631-11-9, praca habilitacyjna (teologia biblijna).
3. DEC Ignacy, ks., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, 1994, ss. 287, ISBN 83-85631-21-6, praca habilitacyjna (antropologia filozoficzna).
4. JANIĄK Edward, ks. (red.), *W prawdzie ku wolności : w kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, 1994, ss. 312, ISBN 83-85631-24-0, praca zbiorowa (teologia moralna).
5. CZARNY Janusz, ks., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości (Studium filozoficzne)*, 1994, ss. 215, ISBN 83-902095-1-9, praca doktorska (antropologia filozoficzna).
6. NOWICKI Andrzej, ks., *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*, 1995, ss. 222, ISBN 83-902095-3-5, praca habilitacyjna (teologia fundamentalna).
7. DEC Ignacy, ks., *Dwie antropologie*, 1995, ss. 284, ISBN 83-902095-4-3, monografia (antropologia filozoficzna)
8. LEC Zdzisław, ks., *Jezuici we Wrocławiu (1581 – 1776)*, 1995, ss. 195, ISBN 83-902095-5-1, monografia (historia).
9. MŁOTEK Antoni, ks., RERONŃ Tadeusz, ks. (red.), *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae”*, 1995, ss. 234, ISBN 83-902095-6-X, praca zbiorowa (teologia moralna, etyka).
10. LISZKA Piotr CMF, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, 1996, ss. 205, ISBN 83-902095-8-6, monografia (teologia życia zakonnego).
11. BISKUP Marian, ks., *Teologia moralności i prawa. Studium metateoretyczne*, 1996, ss. 170, ISBN 83-902095-9-4, monografia (teologia moralna)

