
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XIII 2005 Nr 1

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

13 /2005/ nr 1



Benedykt XVI

OD REDAKCJI

Z pewnym opóźnieniem przekazujemy P.T. Czytelnikom dwudziesty piąty, a więc jubileuszowy numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Zgodnie z przyjętym zwyczajem numer taki powinien wyróżniać się zarówno bogatszą szatą graficzną, jak też odmienną nieco zawartością treściową. Zwykle w numerze jubileuszowym omawia się krótko historię pisma, jego strukturę, linię rozwoju i tendencje, sylwetki poszczególnych redaktorów i współpracowników oraz zamieszcza bibliografię zawierającą spis treści dotychczasowych numerów.

Niestety, ze względu na zmiany, jakie nastąpiły w Kościele powszechnym, lokalnym oraz w kolegium rektorskim i redakcyjnym Papieskiego Wydziału Teologicznego, niemożliwe stało się świętowanie jubileuszu ani też przygotowanie specjalnego pisma. Przypomnijmy tylko, że 24 lutego 2004 r. powołano w Polsce dwie nowe diecezje: bydgoską, której pierwszym ordynariuszem został ks. bp Jan Tyrawa, dotychczasowy sufragan wrocławski i wieloletni wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym, oraz świdnicką, której pierwszym biskupem został ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, wieloletni Rektor i wykładowca PWT oraz założyciel i naczelny redaktor „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. W miesiąc później, 24 kwietnia 2004 r., po przejściu na emeryturę księdza kardynała Henryka Gulbinowicza rządy w archidiecezji objął ks. abp Marian Gołębiewski, dotychczasowy ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Tym samym nastąpiła zmiana na stanowisku Wielkiego Kanclerza Uczelni. Z kolei 28 maja 2004 r. Kolegium Elektorów – Rada Wydziału PWT wybrała na kadencję 2004-2007 nowego rektora: ks. dr. hab. Józefa Patera, prof. PWT, oraz nowych prorektorów.

Wspomniane zmiany, zwłaszcza dwukrotny w krótkim czasie podział archidiecezji wrocławskiej, z której w 1992 r. wydzielono diecezję legnicką, zaś w 2004 r. – diecezję świdnicką, odpływ młodszej kadry naukowej do nowych struktur oraz ambicje nowych diecezji, by drukować własne periodyki i książki naukowe – wszystko to sprawiło, że w pojawiły się trudności ze skompletowaniem materiałów do kolejnego numeru „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

Nowy zespół redakcyjny nie zrezygnował jednak z kontynuacji istniejącego już dzieła i, choć z pewnym trudem, zebrał nadesłane materiały i opracował obecny numer pisma naukowego PWT. Zachowano więc dotychczasowy układ pisma: *Rozprawy i artykuły, Omówienia i recenzje, Pomoce duszpasterskie* oraz *Z życia Fakultetu*. Zachowano również zewnętrzną szatę graficzną, aby podtrzymać tradycję tej serii. Kolejne ważne wydarzenia w Kościele powszechnym: śmierć Ojca Świętego Jana Pawła II oraz wybór Jego następcy, papieża Benedykta XVI, który wiernie podąża linią wypracowaną przez swego czcigodnego Poprzednika, ugruntowuje nowy zespół redakcyjny w przekonaniu, że w Kościele potrzebna jest ewolucja, a nie rewolucja. Przy opracowywaniu „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” również kierujemy się więc wspomnianą wyżej zasadą.

Aby można było utrzymać „Wrocławski Przegląd Teologiczny” w grupie pism punktowanych, część pierwszą, podobnie jak w poprzednich numerach, zrecenzowali pracownicy naukowo-dydaktyczni Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Za ten trud składam serdeczne podziękowanie na ręce ks. prof. Tadeusza Doli, dziekana tegoż Wydziału. Wyrazy wdzięczności kieruję także pod adresem wszystkich autorów nadesłanych tekstów, licząc na dalszą z nimi współpracę. Dziękuję również pani Mirosławie Zmysłowskiej za dokonanie składu komputerowego i przygotowanie całości numeru do druku oraz pani Aleksandrze Kowal za dokonaną korektę tekstów. Z nadzieją na lepszą przyszłość i dalszą wierność Czcigodnych Czytelników, łączę chrześcijańskie pozdrowienie i życzenia: *Szczęść Boże!*

ks. Józef Pater

Wrocław, 6 sierpnia 2005 r.,
W święto Przemienienia Pańskiego

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA (WROCLAW)

ECCLESIA MATER WIERZĄCYCH W PISMACH CYPRIANA, BISKUPA KARTAGINY

Tradycja chrześcijańska pierwszych wieków znała i bardzo sobie ceniła ideę Kościoła Matki. Z racji na swoje korzenie biblijne (por. Mt 23,36; Ga 4,26; 1 Tes 2,7-8) obraz ten dobrze przystawał do myślenia eklezjologicznego i przyczynił się w sposób niezwykle owocny nie tylko do pielęgnowania i rozwoju szczególnego typu pobożności chrześcijańskiej, ale także wywarł wpływ, inspirując kształtowanie się struktur i sposobu życia wspólnotowego w Kościele¹.

Idea macierzyństwa Kościoła posiada wiele wspólnego z powszechnym doświadczeniem człowieka, którego z matką łączy przecież nie tylko samo wspomnienie czy sentymentalne uczucie. Zawarte w obrazie matki bogactwo treści i znaczeń określa pochodzenie i tożsamość człowieka, uczy zachowań i postaw, wskazuje na świat dziedziczonych z domu wartości i zasad, a nawet pozwala projektować swoją przyszłość. I chociaż uniwersalny charakter tej wizji eklezjologicznej trwa głęboko zakorzeniony w świadomości Kościoła po dziś dzień², to „nie jest ona wyłącznie bezwartościową analogią do naturalnego macierzyństwa. Nie orzeka jedynie, że Kościół zachowuje się wobec nas jak kochająca matka [...]. To ma-

¹ K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964; H. de Lubac pisze, że gdy „katolik mówi o Kościele jako o swojej Matce, jego myśli biegną natychmiast właśnie do rzymskiego Kościoła. Katolik uznaje go, podobnie jak cała Tradycja, za «korzeń i macierz Kościoła katolickiego»”, przywołując znaną wypowiedź Cypriana z Listów 48,3; 59,14. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 221.

² L. Bouyer, *Kościół Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, Warszawa 1997 s. 154; A. Nowicki, *Teologia Kościoła-wspólnoty*, „Colloquium Salutis” 23-24 (1991-1992), s. 174.

cierzyństwo jest tak rzeczywiste, jak obecność Chrystusa jest rzeczywista w Eucharystii albo jako życie nadprzyrodzone istnieje rzeczywiście w dzieciach Boga”³.

Swoj wartościowy wkład w rozwój kościelnego myślenia opierającego się na tej kategorii wniósł biskup Cyprian, który w połowie III wieku przewodził Kościołowi w Kartaginie. Grożący wspólnocie rozłam budził w nim uzasadniony niepokój i zatroskanie oraz motywował do podejmowania licznych inicjatyw duszpasterskich w celu powstrzymania schizmatycznych tendencji wśród chrześcijan. W pastoralnych pismach o charakterze napomnień kierowanych do członków wspólnoty wielokrotnie odwoływał się do obrazu Kościoła-Matki, złączonego przecież nierozzerwalnie z obrazem jego dzieci⁴. Być może właśnie w ten sposób chciał zagubionym i błędzącym przypomnieć znaczenie i siłę fundamentalnej więzi, jaka ich łączy z Kościołem.

W kontekście dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół w Kartaginie, warto pochylić się nad pismami biskupa Cypriana, aby wydobyć z nich odpowiedzi na ważne eklezjologiczne pytania. Jaką prawdę o Kościele chce przekazać Cyprian, gdy wspólnotę chrześcijańską nazywa Matką? W jaki sposób i w jakim celu interpretacja obrazu Matki eksponuje więź łączącą chrześcijanina z Kościołem? Na czym polega macierzyństwo Kościoła wobec wierzących? Co uzasadnia, jego zdaniem, zbawcze pośrednictwo Kościoła-Matki? Mamy nadzieję odsłonić tym samym coś istotnego z Cyprianowego wyobrażenia o Kościele, za który był w pełni odpowiedzialny do tego stopnia, iż nie zawahał się dla jego sprawy oddać w męczeństwie swoje życie.

1. MACIERZYŃSKA FUNKCJA KOŚCIOŁA WOBEC SWOICH CZŁONKÓW

Tajemnica Kościoła realizuje się zawsze w tych jego członkach, którzy nieustannie otwarci na przesłanie Dobrej Nowiny są gotowi swoje życie kształtować wedle tego, co stanowi rdzeń chrześcijaństwa. Ogląd starożytności chrześcijańskiej pozwala dzisiaj uważać, że wysoki poziom życia duchowego w III wieku wyznaczają zarówno mężczyźni, jak i kobiety, którzy starają się realizować ewangeliczny ideał (por. Mt 19,21; 1 Kor 7,25-26) przez zawierzenie Bogu i życie od-

³ M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 432; H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*. Paris 1971, s. 141.

⁴ W charakterystyczny sposób Cyprian wyraża myśl o Kościele, posługując się trzydziestą razy obrazem matki. Y. Frot, *L'Église selon saint Cyprien*, „Connaissance des Pères de l'Église” 31 (1988), s. 19.

⁵ L. Małunowiczówna, *Ideał świętości w Kościele starożytnym*, „Ateneum Kapłańskie” 421 (1979) z. 2, s. 232- 233.

dane modlitwie i uczynom miłosierdzia⁵. Wielką chlubę Kościołowi przynoszą zwłaszcza dziewice, ponieważ – jak zauważa Cyprian – to kwiat kościelnej latorośli i piękniejsza część trzody Chrystusowej. Ich obecność w samym centrum Kościoła pokazuje i świadczy, jak jego macierzyństwo może szczególnie rozkwitać, stawać się wyjątkowo ważne, a przy tym bogate w błogosławieństwo. Właśnie dlatego gdy wzrasta liczba dziewic, tym bardziej uzasadniona i głęboka jest radość matki⁶. Gdy jednak dzieci odłączają się od jej matczynego łona i trwając w apostazji, zapierają się „Matki – Kościoła i Ojca – Boga”⁷, wówczas stają się ojcobójcami i matkobójcami. Te słowa są echem poważnych problemów związanych z zagrożoną jednością Kościoła lokalnego, z którymi Cyprian zmagał się przez dziesięć lat swego biskupiego posługiwania.

Kluczowej sprawie jedności Kościoła poświęcił Cyprian swoje najważniejsze dzieło, traktat *De catholicae Ecclesiae unitate*. Jest ono znane i badane najczęściej ze względu na jego znaczenie dogmatyczne, mniej natomiast zwracano dotychczas uwagę na wyraźny rys pastoralny. Wyłożoną w nim eklezjologię Cyprian związał z obrazem matki. Jeśli bowiem zwrócimy baczniej uwagę na intencję autora, to okazuje się, że pismo to nie zamierza bynajmniej dać pełnego dogmatycznego wyjaśnienia na temat choćby natury Kościoła, ani tym bardziej nie przedstawia w wyczerpujący sposób jego tajemnicy. Podkreśla natomiast i uzasadnia jego istotną funkcję w wydarzeniu zbawienia, które dzięki Jezusowi trwa i jest dostępne każdemu człowiekowi. Tę właśnie funkcję istotną życiowo dla jakości i charakteru życia członków Kościoła Cyprian stara się ukazać i wyrazić w obrazie matki i macierzyństwa. Macierzyństwo związane jest z darem udzielania życia, jednakże ujawnia się w nim również powołanie do pielęgnacji i rozwoju duchowego człowieka, jako dzieła umiłowanego przez Boga.

W tym znaczeniu jest „tylko jeden Kościół, który w miarę rozrastania się ogarnia coraz większą liczbę ludzi”. Istnieje przecież tylko „jedna matka posiadająca liczne potomstwo: z niej się rodzimy, jej mlekiem karmimy, jej duchem ożywiamy”⁸. Jedynie ona przekazuje nam w ten macierzyński sposób zbawienie dane przez samego Boga. Oznacza to, że poza nią nie istnieje, bo istnieć nie może, prawdziwe życie Boże. „Płód oddzielony od łona macierzyńskiego nie jest zdolny sa-

⁶ „Cieszy się przez nie, i kwitnie w nich obficie chwalebna płodność matki Kościoła, o ile więcej bogate dziewictwo do liczby swej dodaje, o tyle wzrasta radość matki”, *O stroju*, 3, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. I: *Traktaty*, z łac. tłumaczył, wstępem i komentarzem zaopatrzył ks. dr J. Czuj, „Pisma Ojców Kościoła”, t. XIX, Poznań 1937.

⁷ *O upadłych*, 9.

⁸ *O jedności*, 5; por. J.O. Bragança, *Kościół jeden i jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, „Communio” 2 (1998), s. 38.

modzielnie żyć i oddychać, traci bowiem samą podstawę swego istnienia”⁹. Właśnie takie przekonanie o roli Kościoła warunkuje, ale także uzasadnia wszelkie duszpasterskie działania Cypriana i zmierza ku temu, aby „nikt z was nie zginął, by nasza Matka-Kościół z radością piastowała w swoim łonie tylko jedno ciało zgodnie żyjącego ludu”¹⁰. Kościół jak Matka nie rodzi tylko po to, aby zaraz potem porzucić i zostawić na pastwę ślepego losu, ale zachowuje, karmi i gromadzi we wspólnocie. Jeśli jedynie ona może przekazywać usynowienie Boże, to człowiek „nie mając Kościoła za Matkę nie może też mieć Boga za Ojca”¹¹. Nie ulega wąpliwości, że właśnie w tej szczególnej wypowiedzi wizja Kościoła u Cypriana otrzymuje swoje najbardziej interesujące wyrażenie.

Cyprian jest zdania, że podobnie jak Kościół otrzymał wszystko, czym jest i czym dysponuje z racji głębokiej wspólnoty z Jezusem Chrystusem, podobnie jest zobowiązany do przekazywania swego boskiego wyposażenia, zachowując w swoim działaniu charakter służebny. To podobieństwo w obdarowywaniu sprawia, że Matka -Kościół daje światu dzieci, karmi je i uszlachetnia nie dla siebie, bowiem „zachowuje nas dla Boga, ona do królestwa przeznaczona synów, których zrodziła”¹². Sam biskup natomiast zwracając się tymi słowami do wspólnoty okazuje się być wiernym świadkiem Kościoła wobec pogan i jego gorliwym obrońcą wobec schizmy.

2. ZBAWCZY CHARAKTER MACIERZYŃSKIEGO POŚREDNICTWA KOŚCIOŁA

Kościół posiada w tej koncepcji szczególną i tylko jemu właściwą cechę. Rozkwitający mimo przeciwności, ten właśnie Kościół, który jest „jedynie z Chrystusem złączony i zjednoczony, duchowe rodzi dzieci”¹³. Cyprian chce powiedzieć, że zwyczajna „ekonomia” zbawcza realizuje się w jedynym Kościele, który został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa i powołany do przekazywania swoim dzieciom życia danego przez samego Boga. Ten eklezjologiczny fakt kartagiński biskup uzasadnia, wskazując na wspólnotę zarazem dziewiczą i małżeńską, jaka łączy

⁹ *O jedności*, 23; „Nie jest chrześcijaninem ten, kto nie trwa w Kościele Chrystusowym”, *List* 55, 24, w: Św. Cyprian, *Listy*, tłum. o. W. Szoldrski, opatrzył wstępem ks. M. Michalski, oprac. o. E. Staniula, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. I, Warszawa 1969.

¹⁰ *O jedności*, 23.

¹¹ *O jedności*, 6; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, s. 100. Stwierdzeniem tym Cyprian podkreśla fakt, że Kościół jest naszą matką. Zatem jak każdy człowiek ma tylko jedną matkę, tak też ma tylko jeden Kościół.

¹² *O jedności*, s. 6.

¹³ *List* 74, 6; Y. Frot, *L'Église selon saint Cyprien...*, dz. cyt., s. 20.

Kościół z Jezusem Chrystusem. „Oblubienica Chrystusowa nie pozwala się znie-
 ważać, lecz pozostaje zawsze czysta i nieskalana. Jeden zna ona tylko dom i jednej
 tylko łóżnicy strzeże w świętości i niewinności. Dla Boga nas zachowuje, na królo-
 wanie z Nim przeznaczając dzieci, które zrodziła. Kto odłącza się od Kościoła, łączy
 się z cudzołżnicą i pozbawia wszystkiego, co mu ów Kościół dać obiecuje; zry-
 wając z Kościołem Chrystusowym, rezygnuje na zawsze z Chrystusowej nagrody.
 Bo staje się kimś obcym, bezbożnikiem, wrogiem”¹⁴.

Ci wszyscy natomiast, którzy przyczyniają się swoim postępowaniem do po-
 wstania herezji bądź schizmy, „bez skrpułów oddzielają dzieci od Matki-Kościoła,
 buntują owce przeciwko pasterzowi, rujną boskie sakramenty”¹⁵. W obrazie
 kobiety czystej i pełnej duchowych dobrodziejstw macierzyństwa widzi Cyprian
 Kościół, który czuwa i stara się zachować dla swoich członków bezpieczne miej-
 sce życia i zbawienia. Kościół jest przecież Oblubienicą zaręczoną z Chrystusem,
 ale równocześnie jest płodną matką rodzącą synów Bożych.

Gdy Cyprian opisuje i przedstawia rzeczywistość Kościoła, często ma na wzglę-
 dzie najpierw jego dzieci. Obraz matki powraca również, gdy biskup Kartaginy
 myśli szczególnie o prześladowanych. Nie tylko o nich pamięta, ale wyjątkowo
 pozdrawia swoich braci, którzy w sposób heroiczny znoszą prześladowania, wy-
 rażając im swoje uznanie za dawanie świadectwa wierze i godnej naśladowania
 cierpliwości w przeciwnościach losu, *in quibus mater gloriatur*¹⁶.

Już te słowa wyrażają szacunek dla ich bohaterskiej postawy, która rodzi chreści-
 jańską nadzieję i radość. Przecież świadectwo synów dawane wierze jest powo-
 dem najgłębszej radości i chwały matki. Można nawet powiedzieć, że chwała Matki
 polega i wyraża się świadectwem jej synów. Tym sposobem, obraz matki w my-
 śleniu Cypriana nie może być całkowicie oddzielony od obrazu dzieci. Gdy bo-
 wiem wyznawanie wiary jest powodem radości matki, tak samo ich odstępstwo
 jest przyczyną poważnego zatroskania i rodzi smutek. Stąd też odpowiedzialny za
 stan swojej owczarni biskup wzywa wszystkich wrogów Kościoła: „niech nikt
 was chrześcijan nie odrywa od Ewangelii Chrystusa, niech nikt synów Kościoła
 nie zabiera Kościołowi”¹⁷.

Ale jeżeli jego synowie odłączyli się już i popadli z różnych powodów w błąd,
 niekoniecznie przez siebie zawiniony, Kościół w dalszym ciągu pozostaje wobec

¹⁴ *O jedności*, 6; *List 44*, 3; J. Czuj podaje w przypisie uwagę: „Cudzołżnicą nazywa tu Cyprian herezję i schizmę”, *O jedności*, s. 175.

¹⁵ *O jedności*, 19.

¹⁶ *List 10*, 1: „Ucieszyłem się bardzo, nieustraszeni i najszczęśliwsi bracia, wiadomością o wa-
 szej wierze i odwadze. Kościół matka nasza chlubi się tym, że niedawno za wyznanie dotknęła was
 kara, że jako wyznawcy Chrystusa staliście się wygnańcami”, *O upadłych*, 1.

¹⁷ *List 43*, 5.

oddzielonych przez schizmę lub herezję prawdziwą matką. Cyprian poczuwa się do pasterskiego obowiązku i nie przestaje wzywać wszystkich „do powrotu do Matki, z której się narodzili”¹⁸. W tym celu wskazuje wyraźnie na łono macierzyńskie, z którego wyszli jako *Ecclesia catholica*¹⁹.

Właśnie Cyprianowi przypisuje się zasługę wykorzystania i rozwinięcia obrazu macierzyńskiego łona, które mieści w sobie, a zarazem chroni szczególnie owoc. W jego eklezjologicznym myśleniu macierzyńskie łono Kościoła nosi zbawienie²⁰. Nie może się więc biskup pogodzić z faktem, całkowicie dla niego bezsensownym, opuszczania macierzyńskiego łona Kościoła, skąd ku nam przychodzi zbawienie. Dlatego wobec odstępców nieustannie ponawia propozycję, która stwarza im możliwość powrotu do jedności ze wspólnotą przez pokutę. W jego rozumieniu troska Kościoła przejawia się także jako macierzyńska odpowiedzialność, w imię służby powierzonemu sobie ludowi. Biskup, a zarazem pasterz Kościoła doświadczanego prześladowaniem, sprzeciwia się równocześnie zdecydowanie pojednaniu, które mogłoby się dokonywać drogą zbytnej pobłażliwości. Uważa bowiem, iż jedynie ten może rzeczywiście powrócić na łono swej Matki, kto nawróci się wewnętrznie przez skruchę i prawdziwą pokutę.

Tak więc macierzyńskie łono, rozumiane jako nosiciel zbawienia, otwiera w istocie rzeczy jedyną możliwość drogi powrotu dla człowieka, którego upadek odłączył od uświęcającej wspólnoty. Tego rodzaju przekonanie Cypriana stanowi punkt wyjścia w sporze o ważność sakramentu chrztu udzielanego przez heretyków. Ujawnia się w tym miejscu charakterystyczny pastoralny (a nie dogmatyczny) sposób myślenia, który zdeterminował jego postawę w kwestii jedności Kościoła. Wykład motywów, jakimi kieruje się Cyprian, pokazuje to w sposób bardzo wyraźny:

„Jeżeli jednak [ci, którzy zostali ochrzczeni przez heretyków] dowiedzą się, że poza [Kościołem] nie ma żadnego chrztu i że poza Kościołem nie ma przebaczenia grzechów, z tym większym pragnieniem i z większą gotowością pospieszą i o dary i podarunki poproszą matkę Kościół. Będą wówczas pewni, że w żaden sposób nie otrzymają prawdziwej łaski, obiecanej przez Boga, jeśli pierwiej nie przystąpią do prawdy Kościoła”²¹.

¹⁸ *List 46*, 1; W dalszej części pisze w sposób dramatyczny: „jak tylko potrafimy, upominamy was, prosimy i błagamy, abyście się starali powrócić do swej matki, Kościoła, i do waszej braterskiej wspólnoty”, *List 46*, 2.

¹⁹ Pisząc do Korneliusza krótki *List (47)*, Cyprian informuje go, że odstępców wezwał, by „powrócili do swej matki, to jest Kościoła katolickiego”; por. *List 54*, 4; L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994 s. 99.

²⁰ *List 59*, 13: „Prawdziwy pokój usuwa się kłamstwem fałszywego pokoju, zbawienne łono matki (*salutaris sinus matris*) zamyka się przed knowaniami macochy[...]”.

²¹ *List 73*, 24; por. *List 65*, 5; J.O. Bragança, *Kościół jeden i jedyny...*, art. cyt., s. 31-32.

Cyprian pojmuje Kościół jako wspólnotę wszystkich wierzących. Uczestniczący w życiu Kościoła mogą także przekazywać to życie w sposób matczyny. Jest więc dla Cypriana oczywiste, że ci, którzy nie korzystają z jego zbawczych darów, należą do umarłych. Nie może przecież udzielać życia ten, kto go sam wprawdzie nie posiada. Istnieje tylko jeden Kościół, który otrzymał życie wieczne, aby ożywiać nieustannie lud Boży²². Prawowicie wybrani biskupi są rzeczywistymi strażnikami i nosicielami tej funkcji pośredniczenia darem życia we wspólnocie Kościoła. Właśnie im jako następcom apostołów przypada rola ożywiania wiary i życia Bożego, jak również strzeżenia czystości przekazywanej treści zbawczej nauki Chrystusa²³. Kościół rozumiany tym razem jako całość jest – co oczywiste – tym właśnie organizmem, który posiada duchową moc i środki zbawienia. „Tylko Kościół – pisze Cyprian – ma i posiada całą władzę swego Oblubieńca i Pana. W nim przewodniczymy, walczymy o jego honor i jedność, bronimy również z wiernym oddaniem jego łaski i chwały. My za zezwoleniem Bożym poimy spragniony lud Boga; strzeżemy granic życiodajnych źródeł”²⁴.

Źródła życia, o których myśli Cyprian, to z jednej strony Kościół²⁵, z drugiej zaś sakramenty, a przede wszystkim chrzest, który wielokrotnie nazywany jest żywą i zbawczą wodą²⁶. Jedynie w prawdziwym Kościele wypływa ona jako czysta i skuteczna. Dlatego też jeśli sam Kościół jest czysty, niewinny i prawy, nie można tym bardziej zanieczyszczać i fałszować autentycznej i zbawczej jego wody²⁷. W *Listie 74*. Cyprian rozwija w sposób szczególnie wymowny swoje spojrzenie na Kościół jako Oblubienicę i Matkę w związku z teologią sakramentu chrztu. „Skoro zaś przez obmycie, czyli przez chrzest zostajemy odrodzeni, to jak może herezja rodzić [przez swój chrzest] synów Boga, skoro nie jest ona oblubienicą Chrystusa? Apostoł zapewnia stanowczo, że sam tylko Kościół rodzi synów Boga, jako że sam tylko jest złączony i zjednoczony z Chrystusem [...] (Ef 5,25). Jeśli więc tylko Kościół jest ową umiłowaną Oblubienicą, która została uświęcona przez Chrystusa i oczyszczona Jego obmyciem, to nie ulega wątpliwości, że herezja, nie będąc Oblubienicą Chrystusa, nie oczyszczona Jego obmyciem ani uświęcona, nie może rodzić synów Boga. [...] Skoro jednak chrześcijaninem rodzi się człowiek przez chrzest, te zaś jego chrzcielne narodziny i uświęcenie możliwe są wyłącznie w łonie Oblubienicy Chrystusowej [Kościola], która sama tylko zdolna jest do du-

²² *List 71*, 1.

²³ A. Nowicki, *Teologia Kościoła-wspólnoty...*, art. cyt., s. 175.

²⁴ *List 73*, 11.

²⁵ *List 73*, 10: „Kościół jakby w raju, w swych murach posiada drzewa owocowe [...]. Te drzewa są zraszane czterema rzekami (Rdz 2,10n), to jest czterema Ewangeliemi [...]”.

²⁶ *List 73*, 1.

²⁷ *List 73*, 11.

chowego poczęcia i zrodzenia synów Boga [...]. By mieć Boga za Ojca, trzeba mieć Kościół za matkę (*ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*)²⁸.

Ale ostatecznie do autentycznych źródeł życia zalicza Cyprian także całą sferę kościelnej dyscypliny i moralności, które służą sprawie kształtowania doskonałego życia. Człowiek przychodzi przecież do Kościoła, „aby uczyć się, i uczy się, aby poprawnie żyć” – *Venit ut discat, ad hoc discit ut vivat*²⁹. I tym razem, podobnie jak w innych wypowiedziach, celem Cypriana jest coś więcej niż rozwiązanie duszpasterskiego problemu. Wskazuje raczej na prawdę o nierozzerwalnym związku Chrystusa i Jego Kościoła, z którego wspólnota chrześcijańska czerpie macierzyńską i zbawczą zarazem moc w duchowej drodze do Ojca³⁰.

Cyprian powraca wciąż na nowo do swoich wypowiedzi dotyczących udzielania chrztu świętego, który jest istotny z punktu widzenia życia Kościoła. Wyraża się teraz bardziej zdecydowanie i gdy używa słowa *ante*, chce powiedzieć, że droga człowieka prowadząca do Ojca jest możliwa do przebycia, gdy wiedzie przez Matkę-Kościół. Jak Matka Kościół przekazuje dzieciom dar życia, podobnie jej dzieci otrzymują duchowe życie Boże tylko przez nią i we wspólnocie z nią.

3. ZWIĄZEK KOŚCIOŁA Z CHRYSYTEM ŹRÓDŁEM UŚWIĘCENIA WSPÓLNOTY

W pastoralnych Listach Cypriana, przepojonych troską o wewnętrzną jedność wspólnoty chrześcijańskiej, obraz Matki Kościoła nabiera bogatszej treści teologicznej. Nabyty jako Oblubienica przez Jezusa Chrystusa w Jego odkupieńczej męce i śmierci, nie przestaje wydawać odtąd Bogu ze swojego macierzyńskiego, płodnego i zbawczego łona licznych zastępów synów i córek. Kościół rzeczywiście staje się Oblubienicą, gdyż jest umiłowaną Jednorodzonego Syna Bożego, a Matką tych wszystkich, których jako przybranych synów Bożych Syn przysposobił swojemu Ojcu³¹.

Koncepcja macierzyństwa duchowego Kościoła była szeroko rozpowszechniona w III wieku. Ten fakt potwierdza zresztą list metropolity Cezarei Firmiliana, skierowany do biskupa Cypriana, dotyczący chrztu udzielanego przez heretyków. Zawiera on tę samą wizję, w której – zdaniem autora – jedność Kościoła wspiera

²⁸ List 74, 6-7.

²⁹ List 73, 3; K. Delahaye, *Ecclesia Mater...*, dz. cyt., s. 105.

³⁰ List 73, 19.

³¹ L. Bouyer, *Kościół Boży...*, dz. cyt., s. 550.

się na obrazie jednej Oblubienicy i w nim znajduje dla siebie uzasadnienie biblijne (Ps 45; Pnp 4,7; 2 Kor 11,2). Biblijny motyw Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami³² Cyprian wykorzystuje, by podkreślić jedyność i wyjątkowy charakter Kościoła. Starotestamentowy obraz nie zawiera jeszcze elementów relacyjnych, a tym samym nie odpowiada na pytanie, kim jest Oblubieniec, ani tym bardziej nie wyjaśnia, na czym polega jego związek z Oblubienicą. Tę lukę wypełnia dopiero pogłębiona refleksja św. Pawła, wskazującego że „Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić, oczyszczając obmyciem wodą” (Ef 5,25-26), do której bezpośrednio odwołuje się Cyprian³³.

Obraz Oblubienicy przekazuje prawdę o Kościele, który jako jedyny został umiłowany przez Chrystusa-Oblubieńca (J 3,28-29), a zatem swoje duchowe życie czerpie z miłosnego zjednoczenia. Zjednoczony z Chrystusem nierozzerwalnymi więzami, jak małżonek i małżonka w jednym ciełe, posiada moc jednoczenia ludzi w Bogu. Kościół jest Oblubienicą-Matką, a to oznacza, iż możliwość pomnażania życiodajnego źródła posiada nie sam z siebie, ale otrzymał ją w darze od Jezusa Chrystusa i tą wyjątkową zdolnością skierowany jest stale ku Chrystusowi³⁴. Miarą i gwarancją niezniszczalnej miłości Oblubieńca jest oddanie samego siebie na ofiarę po to, aby Oblubienicę-Kościół oczyścić i na trwałe uświęcać. Wyrazem miłości i pełnego zaufania Oblubieńca jest także – co staje się oczywiste – dopuszczenie Oblubienicy do rozdzielania wszystkich dóbr potrzebnych dla życia członkom wspólnoty Kościoła. Na niezawodnej miłości zasadza się więc trwałość i nierozzerwalność zjednoczenia Kościoła-Matki i Jezusa Chrystusa³⁵.

Tak rozumiana jedność Kościoła i Chrystusa daje poczucie pewności, że dzieci zrodzone przez matkę nie będą bezpańskie i niczyje³⁶, gdyż należą do Boga. Zrodzone na nowo przez sakrament chrztu w sposób duchowy, ale rzeczywisty zarazem, stają się prawnymi dziećmi Kościoła i synami Boga³⁷. Dlatego właśnie heretycy nie tworzą jedności z prawdziwym Kościołem, ponieważ, jak uczy Cyprian, „cudzołożnica i rozpustnica nie jest oblubienicą, nie może więc Bogu rodzić dzie-

³² List 69, 2: „Duch Święty oświadcza w Pieśni nad Pieśniami, że jest tylko jeden Kościół. Mówi bowiem: «Jedna jest gołębica moja, doskonała moja, jedynaczka matki swojej, wybrana rodzicielski swojej» (Pnp 6,8)”; *O jedności*, 4.

³³ List 74, 6: „Kościół jest ukochany i jest oblubienicą jedynie przez Chrystusa uświęconą”.

³⁴ A. Demoustier, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien*, „Recherches de Sciences Religieuses” 52 (1964), s. 578.

³⁵ J. Danielou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, s. 252.

³⁶ List 74, 7: „Gdzież więc – pyta Cyprian – u kogo i dla kogo ten jest zrodzony, kto nie jest dzieckiem Kościoła?”.

³⁷ List 74, 7: „Narodzenie chrześcijan przez chrzest się dokonuje, a narodzenie i uświęcenie przez chrzest dokonuje się u Oblubienicy Chrystusa [...]”.

ci. [...] Herezja wprawdzie rodzi dzieci i je porzuca, Kościół zaś porzucone, choć ich nie urodził, karmi jak własne, choć matką cudzych dzieci być nie może”³⁸.

Cyprianowe spojrzenie na Kościół, jaki widzi w obrazie kobiety dziewiczej i równocześnie przepojojonej macierzyńskim przywilejem, poszerzone zostało, gdy sięgnął do eklezjologicznie zinterpretowanych postaci biblijnych kobiet. W jego koncepcji Rahab i Anna, matka Samuela, przedstawiają wielokrotnie Kościół Chrystusowy³⁹. Cały Stary Testament jest zapowiedzią i przygotowaniem tajemnicy Jezusa Chrystusa, która jest równocześnie tajemnicą Kościoła. Dla Cypriana, podobnie zresztą jak dla całej myśli patrystycznej, „nie ma w Biblii ani jednej postaci niewieściej, która by jakimś rysem nie symbolizowała Kościoła”⁴⁰.

ZAKOŃCZENIE

Biskup Kartaginy w sposób zamierzony kierował uwagę adresatów swoich *Listów* na rozumienie Kościoła jako Matki. Czerpał z tego obrazu w taki sposób, aby uświadomić im wartość życia nadprzyrodzonego, sakramentalnego i wiecznego udzielanego przez Boga wszystkim ludziom. Przekazywanie zbawienia dokonuje się przez Kościół, a ta jego niezbywalna funkcja nabiera szczególnej wyrazistości nie tylko w twórczości biskupa Kartaginy, ale została potwierdzona jego praktycznymi działaniami, których celem była obrona zagrożonej jedności Kościoła.

Obraz matki troskliwie zainteresowanej swoimi dziećmi i hojnie rozdzielającej pokarm jest zdolny wyrazić w sposób jasny szczegółny rys funkcji zbawczego pośrednictwa Kościoła. Wszelkiego rodzaju działanie Kościoła jawi się w tym obrazie jako służba, która nie ogranicza się do czysto zewnętrznego zaspokajania potrzeb społecznych wspólnoty, które jednakże nigdy nie schodzą z pola uwagi i zainteresowania biskupa, a wyrażają się choćby w dobrze rozwiniętej i świetnie zorganizowanej charytatywnej posłudze potrzebującym. Służba Kościoła, o której mowa, ma bowiem ze swej istoty charakter wewnętrzny, i to on właśnie motywuje i najgłębiej uzasadnia funkcję Kościoła.

W obrazie matki i małżonki zarazem wyraża się istotna prawda o roli Kościoła. Jawi się on nie tylko i nie wyłącznie jako miejsce spotkania Boga i człowieka czy przestrzeń społeczna, w którą przenika boskie działanie zbawienia. Postrzegany jest nie tylko jako jedynie karmicielka, ale matka, to znaczy rzeczywiście ta, która współpracuje dla nadprzyrodzonego życia jej synów. Współpraca ta czyni Kościół zdolnym zarówno do uczestniczenia w życiu Bożym, jak i do przekazywania go

³⁸ *List 75*, 14.

³⁹ *O jedności*, 8; *O Modlitwie*, s. 5.

⁴⁰ H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1988, s. 154.

wiernym, gdyż przekazywanie to jest istotnie ważne dla samego życia, które ma swoje źródło w miłości samego Boga. Kościół stanowi część dzieła Bożego podjętego w celu zbawienia ludzi. Zbawczą funkcję pośredniczenia w tym dziele zdobył walor autentyczności i skuteczności posługiwania Matki Kościoła, gdyż wyraża się w nim pełnia zaufania i miłosierdzia Boga.

Zusammenfassung

Die Kirche-Mutter der Gläubigen bei Cyprian von Karthago

Die Idee der Vereinigung des Christi und der Kirche, die das biblischen Bild des Bräutigam und der einzigen Braut ausdrückt, war in der antiken Kirche wohlbekannt und wert. Die Metapher der Liebe hat Cyprian, Bischof von Karthago ausgenutzt, um die wesentliche Eigenschaft der christlichen Gemeinschaft: die Mutterschaft gegenüber ihre Mitglieder zu zeigen. Anhand des Bild der Kirche-Mutter hat er die innere Einheit und Einzigkeit der Heilgemeinschaft akzentiert. Er hat auch die Überzeugung begründet, dass die Kirche als einzig rechtmässig die Mission des Erlösers weiterführt.

KS. RYSZARD GROŃ (WROCLAW)

AELRED Z RIEVAULX – WIELKI ZAPOMNIANY ŚREDNIOWIECZA

Życie i twórczość Aelreda z Rievaulx (1110-1167), słynnego opata cysterskiego z Anglii, przez wieki leżały niemal całkowicie w mrokach zapomnienia. Do 1901 r. krążyła jedyna znana wersja jego życia¹, już nie mówiąc o jego dziełach w większości przypisanych wielkim autorytetom chrześcijańskiego średniowiecza². Badacze doszukujący się przyczyn tego stanu rzeczy, abstrahując od tych związanych z rozwojem współczesnych badań krytyki literackiej, podają cztery podstawowe racje:

– przyćmiła go potężna, świetlana osobowość Bernarda z Clairvaux (1090-1153), w cieniu której żył i działał;

– przyczyniły się do tego tragiczne wydarzenia związane z nagłym i całkowitym zniszczeniem opactwa w Rievaulx (1538), wraz z rozproszeniem tamtejszej wspólnoty zakonnej;

¹ Źródłem tego życiorysu był Manuskrypt Londyński z XIV w. J. Tynemouth'a, *Sanctilogium Angliae*, z którego zaczerpnęli: J. Capgrave, *Nova Legenda Angliae*, London 1516, s. 41-46; Bollandus, *Acta Sanctorum* I, 1643, s. 749-751, PL 195, 197-204; C. Horstmann, *Nova legenda Angliae*, 1901, s. 544-553; badania F. M. Powicke wykazały, że i sam Manuskrypt Londyński miał swe źródło w pierwszej biografii Aelreda autorstwa W. Daniela; zob. przyp. 12.

² Por. A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A Survey of the Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies Concerning St. Aelred of Rievaulx*, Steenbrugis 1962, s. 15-22; 33-37; A. Hallier, *Introduction*, w: *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx. An Experiential Theology*, Dublin 1969, s. xix-xxi; M.L. Dutton, *Introduction*, w: W. Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx and the Letter to Maurice*, red. F. M. Powicke, Kalamazoo 1994, s. 8-9.

– w wyniku zniszczenia opactwa zaginął cały zbiór listów Aelreda (ok. 300), mogący wytłumaczyć wiele niejasnych wydarzeń z jego życia;

– sama doskonałość pism Aelreda kazała przypisać najlepsze jego utwory wielkim wówczas autorytetom: Augustynowi, Kasjodorowi, Anzelmowi i Bernardowi³.

Mimo całej kontrowersyjności wyników badań jednego ze znawców problematyki aelrediańskiej, duńskiego prof. Briana P. McGuire'a, musimy chyba jeszcze uwzględnić dodatkową przyczynę, którą on podaje; a mianowicie, negatywną reakcję następcy na stanowisku opata po śmierci Aelreda, Sylwana (1167-1184), który nie mogąc uporać się z zachowaniem dyscypliny zakonnej w Rievaulx, próbował zatrzeć wszelkie ślady aelrediańskiego humanistycznego sposobu rządzenia, i w rezultacie w ogóle pamięć o nim. Również i następni opaci (m.in. Ernald) starali się wykazać, że nic z aelrediańskiej polityki, związanej z jego życiową koncepcją przyjaźni, nie zostało zachowane w historii i tradycji Rievaulx; z tego też powodu w ich (lub zleczanych przez nich) pismach i dokumentach nawet nie wspomina się jego imienia. Wszystko wskazywałoby na to, że specjalnie próbowano doprowadzić do jego całkowitego zapomnienia⁴. Dopiero w XV w. upomniano się o jego błogosławioną pamięć, ze względu na lokalny kult i być może duchowy wpływ jego pism na kartuzjańskie ożywienie, przypieczętowane w 1476 r. przez Kapitułę Generalną Cystersów⁵. Mimo tego kroku, oznaczającego zaliczenie go w poczet błogosławionych zakonu cysterskiego, prawdopodobnie do formalnej kanonizacji czy beatyfikacji w jego przypadku nigdy nie doszło⁶; nie ożywiło to też specjalnie pamięci o nim, chociaż pojawiły się później (XVII w.) pierwsze próby wydania większości jego dzieł⁷.

³ P. Gasparotto, *La amistad cristiana según Aelredo de Rievaulx (1110-1167)*, México 1987, s. 19-20; sygnalizowaliśmy już o tym wcześniej; zob. R. Groń, *Aelred z Rievaulx, doktor przyjaźni chrześcijańskiej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) nr 2, s. 55-57.

⁴ Pasuje to do hipotezy M.L. Dutton, która twierdzi, że pierwsza biografia Aelreda, spisana zaraz po jego śmierci, miała za zadanie opisać to wszystko, co przeciwnicy będą próbowali zatuszować lub przedstawić na jego niekorzyść; świadczy o tym również dodany do niej List adresowany do niejakiego Maurycego (z Kirkham?), któremu zależało na zniesławieniu Aelreda, zob. Dutton, *Introduction*, s. 75-79.

⁵ B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988, s. 337; tenże, *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994, s. 130-139.

⁶ Szerzej na ten temat: zob. P. Grosjean, *La prétendue canonisation d'Aelred de Rievaulx par Célestin III*, „Analecta Bollandiana” 78 (1960), s. 124-129.

⁷ R. Gibbons (red.), *Opera Divi Aelredi Rievallensis*, Donai 1616 (1631), Dona – Paris 1654 (dzieła duchowe); R. Twysden (red.), *Historiae Anglicanae Scriptores X*, Paris 1652 (dzieła historyczne); przedruk wszystkich dzieł został później wznowiony w *Magna Bibliotheca Patrum* (Köln, t. XIII, 1618) i w *Maxima Bibliotheca Patrum* (Lyon, t. XXIII, 1777); w 1662 B. Tissier zamieścił je, uzupełniając ich listę, w *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, i tak w XIX ich kolekcja dostała się do wielkiej *Patrologii Latinae Migne'a*, t. 195; szerzej na ten temat: zob. A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 15-22.

Tak więc w ciągu wieków stopniowo pamięć o nim wygasła, tak że on sam, można by powiedzieć, stał się wielką zapomnianą postacią średniowiecza⁸, znaną później (od XVII w.) na podstawie jego niektórych dzieł. O tej wielkości świadczy jego życie i twórczość, które dzięki pracy wielu badaczy powoli zaczęły wychodzić na światło dzienne. Ostatni wiek szybko zaczął nadrabiać zaległości w tej materii. Pod tym względem szczególnie ożywczo i twórczo podziały okoliczności związane z celebrowaniem przez cystersów osiemsetnej rocznicy śmierci opata (1967)⁹. W miejsce dawnych skąpych publikacji na jego temat z początku ubiegłego stulecia¹⁰ pojawiły się liczne nowe, krytyczne wydania i tłumaczenia, zarówno samych dzieł, jak i jego biografii. Wystarczy tu wspomnieć pojawienie się po tej dacie krytycznie opracowanych (mistycznych) dzieł Aelreda w ich oryginalnym łacińskim brzmieniu (1971), pod redakcją A. Hoste i C.H. Talbota¹¹, oraz ich tłumaczeń niemal na wszystkie nowożytnie języki europejskie. Ponadto, dzięki wnikliwej pracy F.M. Powicke i A. Squire, dysponujemy wreszcie krytycznym opracowaniem pierwszej biografii Aelreda (*Vita Ailredi*) autorstwa Waltera Daniela¹², oraz jego współczesną wersją opartą na nowych badaniach¹³; już nie mówiąc o wielu monografiach i studiach poświęconych jego nauczaniu¹⁴. To sprawia, że w końcu możemy powoli odtworzyć prawdziwe koleje jego życia.

Jednak w przybliżeniu historii jego życia nie wszystko od razu jest tu tak czytelne i jasne, jak w przypadku innych, znanych nam dziś biografii. Po pierwsze,

⁸ Por. Gasparotto, s. 19-20.

⁹ Dokumentację studiów dokonanych w tym jubileuszowym roku zebrał A. Hoste, *A Supplement to the Bibliotheca Aelrediana*, „Cîteaux” 18 (1967), s. 402.

¹⁰ Szczegółową bibliografię do 1962 r. przedstawia: A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 24-31.

¹¹ *Aelredi Rievallensis, Opera omnia – opera ascetica*, red. A. Hoste - C.H. Talbot, Brepolis – Turnholt 1971, *Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis I*; w 1989 r. ukazał się również z tej serii zbiór jego kazań oznaczony jako druga część wcześniejszego tomu, *Aelredi Rievallensis, Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda* red. G. Raciti, Turnholt 1989, *Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis I, 2*.

¹² Chodzi o *Vita Ailredi (Vita) cum Epistola ad Mauricium (Epistola)*, spisana przez oddanego ucznia, sekretarza i pielęgniara, W. Daniela, zaraz po śmierci opata w 1167; krytyczne bilingowe (angielsko-łacińskie) wydanie zawdzięczamy właśnie pracy F. M. Powicke, *The Life of Ailred with the Letter to Maurice, by Walter Daniel*, Oxford 1950 (*Introduction*, s. ix-cii); pierwsze wyniki tych badań ukazały się już w 1921 (*Aelred of Rievaulx and His Biographer Walter Daniel*, w: „Bulletin of the John Rylands Library”, VI).

¹³ A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1969 (2 wyd. 1973, 3 wyd. 1981).

¹⁴ Środowisko polskie jest jeszcze pod tym względem niemal całkowicie pozbawione literatury, por. B. A. Grenz, *Źródła do dziejów duchowości cysterskiej. Wybrane zagadnienia*, w: D.A. Dekanski, B. A. Grenz (red.), *Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu. Materiały z Sesji Naukowej w Pelplinie, w dniach 21-23 września 2001*, Pelplin – Tczew 2002, s. 265-276; przed opublikowaniem obecnego artykułu ukazało się nakładem, wydawnictwa „Antyk”, Kęty 2004, pierwsze polskie tłumaczenie *Przyjaźni duchowej Aelreda z Rievaulx* (s. 95), autorstwa M. Wylęgały.

mamy do czynienia z postacią z okresu średniowiecza, gdzie – m.in. ze względu na anonimowość motywowaną pokorą, typową dla tej epoki¹⁵ – nie przykładano większej wagi do życiorysów; po drugie, nawet te biografie, które do nas dotarły, mają – zgodnie z ówczesną tradycją – charakter hagiograficzny; tzn. taki, w którym pierwszorzędnym celem jest nie tyle historyczna i chronologiczna rzetelność faktów, ile ukazanie danej osoby jako przykładu świętości życia; przy czym trzeba pamiętać, że ten rodzaj literacki karmi się swoimi środkami wyrazu, takimi jak np. powielanie wzorców zachowań czerpanych z innych podobnych utworów (tu: Ewangelie, *Wyznania* św. Augustyna, czy *Życie św. Marcina* Sulpicjusza Sewera), hiperbole, przykłady cudów itp.¹⁶.

Zauważamy więc, że te biografie winny być odczytane zgodnie z właściwym dla nich rodzajem literackim, przy uwzględnieniu całego trudu badań krytycznych na podstawie źródeł historycznych i pism badanego autora, by w końcu wydobyć prawdę o nim samym. Taki był np. przypadek Bernarda z Clairvaux, którego biografię J. Leclercq przedłożył po żmudnych wieloletnich badaniach na podstawie jego pism, hagiograficznych przekazów i innych źródeł historycznych¹⁷. Dokładnie taki sam jest przypadek życiorysu Aelreda, który należało wyluszczyć z jego pism (wzmianek autobiograficznych) oraz z pozostawionej biografii wspomnianego Waltera Daniela, przy uwzględnieniu innych źródeł historycznych¹⁸. Właśnie w takim kontekście dopiero korzystamy z badań wspomnianych wyżej znawców zagadnienia. Szczególnie pomocne są tu owoce najświeższych badań amerykańskiej prof. Marsha L. Dutton¹⁹.

¹⁵ W tym kontekście należy również widzieć zjawisko pseudoepigrafii, tj. dla przetrwania dzieła i jego większej poczytności przypisywano jego autorstwo znanym i cenionym autorytetom, takim jak: Augustyn, Anzelm czy Bernard; taki jest dokładnie przypadek większości utworów Aelreda.

¹⁶ Więcej na ten temat: zob. T.J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford 1988; Heffernan nazywa ten rodzaj literatury „sacred biography”, wyraźnie odróżniając ją od współczesnej „empirical biography” (dyskusję na ten temat, zob. *tamże*, s. 15-18, 39-49); przykład *Vita Aelredi* Waltera Daniela omawia w trzecim rozdziale (*tamże*, s. 72-122).

¹⁷ Zob. J. Leclercq, *Le premier biographe de S. Bernard*, w: *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, Paris 1976, s. 11-34; A.H. Bredero, *Bernard of Clairvaux. Between Cult and History*, Edinburgh 1996.

¹⁸ Por. Powicke, s. lxxvi; Dutton, *Introduction*, s. 7-8; 49-86.

¹⁹ Zob. Marsha L. Dutton, *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx: A Historical Hypothesis*, w: D. Williams (red.), *England in the Twelfth Century*, London 1990, s. 31-49 (korzystamy z hiszpańskiej wersji tego artykułu: *Conversión y vocación de san Elredo de Rievaulx. Hipótesis histórica*, „Cistercium” 193 (1993), s. 307-329); *taż*, *Aelred Historian: Two Portraits in Plantagenet Myth*, „Cistercian Studies” 28 (1993), s. 112-144; *taż*, *Introduction*, s. 19-46; por. również krytyczne odniesienie do jej badań: P.A. Burton, *Aelred face à l'histoire et à ses historiens. Autour de l'actualité aelrédienne*, „Collectanea Cisterciensia” 58 (1996), s. 161-172.

Mimo całego problemu z prawdziwym odczytaniem historii życia Aelreda, *Vita Aelredi* Waltera Daniela stanowi niezastąpioną podstawę tego życiorysu. Na niej w zasadzie opierają się wszystkie współczesne biografie. Podstawowe punkty tego życiorysu są zgodne: dzieciństwo spędził w Hexham, gdzie się urodził i wychował w rodzinie księżowskiej (1110-1124); młodość na dworze szkockim u boku syna królewskiego i jego krewnych, z czasem awansując na ekonoma (1124-1134); życie dorosłe w klasztorze cysterskim Rievaulx jako zakonnik, z początku nowicjusz, później mistrz nowicjatu, wreszcie przeor klasztoru filialnego Revesby i opat w samym Rievaulx, gdzie dokończył żywota (1134-1167). Niektóre wydarzenia nie mają tu jednak wystarczającego wyjaśnienia, jak np. pobyt Aelreda na dworze szkockim albo jego nagłe nawrócenie na życie zakonne, po dobrze zapowiadającej się karierze politycznej. Prawie nic nam nie wiadomo o jego wielkim wpływie na życie publiczne, o którym wspominają inne źródła i które po raz pierwszy tak wydatnie przedstawił w swym artykule A. Stackpoole²⁰. Wynika to oczywiście z innej, hagiograficznej, perspektywy tej biografii, czyli koncentrowaniu się na moralno-duchowej stronie portretu Aelreda²¹.

Krótko mówiąc, badania porównawcze tego podstawowego źródła z innymi przekazami historycznymi wykazały brak w nim pierwszych etapów jego życia, jak również uwzględnienia szerszego kontekstu historycznego, który w dużej mierze może uzupełnić, czasem nawet zmienić, dotychczasowy punkt widzenia oraz wyjaśnić niektóre fakty. Marsha L. Dutton wykazała brak w nim podstawowego odniesienia do dwóch ważnych wydarzeń, które w tym czasie przebiegały: inwazja Normanów (1066) i stopniowe przejmowanie przez nich kontroli nad dziedzictwem szkocko-angielskim, (dotyczyło to również Kościoła), oraz stałe wdrażanie postanowień reformy gregoriańskiej zapoczątkowanej przez papieża Grzegorza VII (1073-1085)²². Obydwa fakty miały swe odzwierciedlenie na terytorium północnej Anglii, gdzie przyszło żyć naszemu bohaterowi. Na tym tle biografia Aelreda nabiera dopiero właściwej proporcji i spójności, będąc wyraźnie osadzona na aktualnych wydarzeniach epoki i regionu, w których notabene sam Aelred bierze aktywny udział, powoli zaznaczając swoją wielkość. Spróbujmy zatem w oparciu na podstawie badań wspomnianych znawców Aelreda (M. Powicke, A. Squire, A.

²⁰ A. Stackpoole, *The Public Face of Aelred*, „The Downside Review” 85 (1967), s. 183-199; 318-325.

²¹ Szerzej na ten temat zob. Dutton, *Introduction*, dz. cyt., s. 49-86; autorka zauważa, że *Vita Aelredi* koncentruje się zasadniczo na ostatnich latach życia już chorego opata, kiedy ten nie mógł już podróżować, wreszcie był obecny i do stałej dyspozycji swych braci zakonnych; to też, przy uwzględnieniu wcześniejszych zarzutów zbyt świeckiego trybu życia, może tłumaczyć brak w niej specjalnych odniesień do sfery publicznej (tamże, s. 79-86).

²² Dutton, *Conversión y vocación*, art. cyt., s. 310-311.

Stackpoole, Marsha L. Dutton) przybliżyć jego życiorys i unaocznić tę zapomnianą wielkość.

Aelred (oryg. anglosaksoński: Ethelred) urodził się w 1110 r. w Hexham, w miasteczku położonym w północnej Anglii (historyczna Northumbria), przy granicy ze Szkocją. Podczas gdy o matce nie mamy prawie żadnych informacji²³, o ojcu, Eilafie, wiemy o wiele więcej. Pochodził z arystokracji anglosaskiej, z rodziny szanowanych dziedzicznych księży katolickich.

Institucja dziedzicznych księży, z reformami papieża Grzegorza VII, wprowadzającymi obowiązkowy celibat duchownych (1074), była wypierana z wielkimi oporami na Wyspach Brytyjskich. Dopiero polityka papieska, wspierająca interesy najeźdźczych Normanów (m.in. powoływanie na stolice biskupie notabli normandzkich) przy pomocy zakonów i wsparciu lokalnych władców, spowodowała przełom w tej materii. Oporni księża, którzy nie chcieli opuścić swych żon, byli odwoływani ze stanowisk i zastępowani kanonikami regularnymi lub zakonnikami²⁴. Taki prawdopodobnie był właśnie przypadek jego ojca Eilafa (seniora), który musiał opuścić swoją dziedziczną parafię w Durham, zadowolając się zniszczonym kościołem w Hexham, który później odbudował. Taki musiał być też los i samego Eilafa (juniora); sprowadzeni w 1112 r. kanonicy regularni – augustianie, których szeregi później, kilka lat przed śmiercią (w 1138) powiększy, przejęli administrację nad jego parafią (1114). On sam, zapewne na mocy (nieformalnej) ugody z miejscowym biskupem (Thurstan z Yorku) i przeorem augustianów (Aschatil), wolał zainwestować pozostały majątek w edukację najlepiej zapowiadającego się syna, Aelreda, któremu, dzięki nim, zapewnił pobyt na dworze szkockim (zaprzyjaźnionego z nimi króla Dawida) i w ten sposób pewną przyszłość. Tym bardziej zależało mu na tym, ponieważ wcześniejszy dekret papieża Urbana II (1095) zakazywał święceń kapłańskich synom księży, więc przed Aelredem kariera kapłańska była praktycznie zamknięta; chyba żeby – zgodnie z tym dekretem – wybrał drogę życia zakonnego, czego też zapewne pragnęli jego obydwaj poplecznicy, a i sam Aelred zdawał się już od młodości przejawiać oznaki takiego powołania²⁵.

²³ Wspomina o niej jedynie (dwa razy) W. Daniel, w swoim *Liście do Maurycego*, lecz nie podaje żadnych bliższych szczegółów; nawet nie znamy jej imienia (*Epistola*, 71).

²⁴ Szerzej na ten temat: zob. A.L. Barstow, *Married Priest and the Reforming Papacy. The Eleventh Century Debates*, New York 1982; C. Brooke, *Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England, 1050-1200*, „Cambridge Historical Journal” 12 (1956), s. 1-21.

²⁵ Całą dyskusję na ten temat, zob. Dutton, *Conversión y vocación*, art. cyt., s. 307-319; Eilaf miał jeszcze dwóch starszych od Aelreda synów: Samuela i Ethelwolda, którzy woleli raczej wybrać drogę życia świeckiego, oraz prawdopodobnie młodszą od niego córkę, nieznaną z imienia, która wybrała życie mnisze; na jej prośbę Aelred miał napisać później *De institutione inclusarum*.

Zanim jednak do tego doszło, Aelred pobiera nauki w rodzinnym Hexham, później w Durham (dawnej posiadłości rodzinnej), w organizowanej przez benedyktynów szkole katedralnej, studiując pod okiem ojcowskiego przyjaciela, a teraz mnicha Wawrzyńca²⁶. Mniej więcej od czternastego roku życia (1124) przebywa na dworze szkockim w towarzystwie syna królewskiego Henryka i dwóch pasierbów: Szymona i Waldefa, otrzymując wykształcenie humanistyczne i dworskie wychowanie. Choć później będzie się uskarżał na braki w wykształceniu, to jednak znajomość literatury łacińskiej, ot chociażby traktatu *O przyjaźni* autorstwa antycznego Cycerona, którego właśnie tu odkryje, wskazują na jego gruntowne zaplecze intelektualne²⁷. Być może, jak sugeruje jego biograf, zawdzięcza je on swoim wrodzonym zdolnościom intelektualnym i zamiłowaniu do prywatnego studiowania (*Vita*, 26-27)²⁸. Zresztą późniejsze jego dzieła pokazują wyśmienicie jego wysoki polot umysłowy.

Bystry umysł Aelreda i zmysł organizacyjny, jaki wykazywał od samego początku pobytu na dworze, wkrótce dał się poznać samemu królowi, który, gdy tylko nasz bohater uzyskał odpowiedni wiek, mianował go swoim administratorem lub ekonomem (*Vita*, 3-4: *economus domus regalis*). Na podstawie wzmianki W. Daniela (*Vita*, 3), niektórzy badacze sądzą, że z czasem król, który go szczerze polubił (por. *Vita*, 5, 7), pomny na jego szkockie pochodzenie, postanowił osadzić go na „pierwsze biskupstwo w kraju” (*eum episcopatu nobilitasset primario terre sue*), czyli na stolicę prymasowską Szkocji, St. Andrew. To by też tłumaczyło jego częste przebywanie (i podróżowanie) w towarzystwie biskupa Yorku, Thurstana, który miałby go przygotowywać do tej przyszłej funkcji państwowej. Niezbyt to jednak współgra ze wspomnianym dekretem papieskim z 1095 r., zakazującym święceń kapłańskich synom księżowski; więc również Aelredowi. Pozostawała mu więc ewentualnie przemyślana droga powołania zakonnego, i to właśnie ona może tłumaczyć bliskie przebywanie Aelreda w towarzystwie biskupa.

Już niedługo, w wieku 24 lat (w 1134), miał ją rozpocząć, udając się do świeżo założonego (1132), pierwszego w północnej Anglii, klasztoru cysterskiego w Rievaulx. Jak sugeruje w swym artykule Marsha L. Dutton, wbrew zbyt mocno wyidealizowanej (typowej dla literatury hagiograficznej) relacji W. Daniela (*Vita*,

²⁶ Zob. *Epistola ad Ethelredum*, w: A. Hoste, *A Survey of the Unedited Works of Laurence of Durham, with an Edition of his Letter, to Aelred of Rievaulx*, „*Sacris Erudiri*” 11 (1960), s. (249-)265; Powicke, s. lxxxvi.

²⁷ Sam Aelred w swym *Zwierciadle miłości* robi odniesienie do „tragedii lub epicznej poezji” oraz do „legendy... mówiących o niejakim Arturze” (2,17.50-51).

²⁸ Por. Gilbert of Hoyland, *Sermones Super Canticorum* 40 (PL 184,216); Jocelin of Furness, *Vita S. Waldeni*, *Acta Sanctorum*, August 1,257d, za: Powicke, s. xxxiii; Dutton, *Introduction*, s. 22-23.

10-16), za którą poszły wszystkie późniejsze biografie²⁹, decyzja Aelreda o wstąpieniu do Rievaulx nie była wynikiem jego nagłego nawrócenia czy zafascynowania gorliwością życia zakonnego, które miał tam po raz pierwszy zobaczyć. Wszystko wskazuje na to, iż była ona od dawna przemyślana, co nie wyklucza procesu długotrwałego nawrócenia, pod wpływem wielu rozczarowań (w tym w miłości czy w przyjaźni) co do życia dworskiego.

Nasz bohater, żyjący na dworze, na pewno od samego początku wiedział o planach wspomnianej inwestycji, w którą sam król był włączony, nie mówiąc o innych znanych mu z przyjaźni i związanych z królem: biskupie Thurstanie czy normandzkim notablu Walterze Especu, przyszłym fundatorze klasztoru. Aelred, który od dawna musiał odczuwać inklinacje do życia zakonnego, wybrał wreszcie odpowiedni moment i po pożegnaniu się z dworem udał się do Yorku, by przedstawić biskupowi Thurstanowi swoją ostateczną decyzję. Później być może odwiedził swego przyjaciela Waldefa w klasztorze Kirkham i spędził noc w zamku Helmsley u Waltera Especa, by również z nimi podzielić się tą informacją. Nazajutrz odwiedził zakonników w Rievaulx, by powiadomić ich o swoim zamiarze, który urzeczywistnił następnego dnia, pozostając tam już na stałe. Wszelkie wyjątki od reguły zakonnej, nakazującej odczekać kandydatowi od czterech do pięciu dni, zanim przekroczy mury klasztoru (w jego przypadku był to tylko jeden dzień), należy tłumaczyć świetnymi rekomendacjami, jakie wcześniej musiał otrzymać od samego króla, biskupa i fundatora klasztoru. Sami zaś zakonnicy przyjęli go z otwartością, widząc w tym dobry początek miejscowych powołań nowego zakonu, tym bardziej że osoba młodego Aelreda miała wspaniałe koneksje społeczne³⁰. Cała zatem relacja W. Daniela jest raczej uchwyceniem już samego momentu wstąpienia Aelreda do klasztoru, jako momentu kulminacyjnego jego nawrócenia na życie kontemplacyjne³¹.

Dobrze to współgra również z jego ewentualnymi ambicjami młodzieńczymi³², które później rozwinie za swego pobytu w klasztorze. Tu osiągnie nawet więcej, niż mógłby uzyskać, pozostając na dworze szkockim. Po okresie siedmioletniego nowicjatu, gdzie nabierze szlifów formacji cysterskiej, awansuje na mistrza nowicjatu (1142-1143), a następnie przez cztery lata przewodzi wspólnotą nowo zało-

²⁹ Por. Powicke, s. lv-lvi; Squire, s. 19.

³⁰ Dutton, *Conversión y vocación*, s. 321-327.

³¹ Por. Dutton, *Introduction*, s. 27.

³² Por. zarzuty ambicji rządzenia, jakie mu stawiali niektórzy zakonnicy w związku z jego wyborem na opata w Rievaulx, *Vita*, 33-34; P. A. Burton nie zgadza się w tym punkcie z Marshal L. Dutton, zob. *Aelred face*, s. 165-169.172.

zonego klasztoru filialnego w Revesby, by w końcu zostać wybranym trzecim opatem Rievaulx i pełnić tę funkcję do samej śmierci (1147-1167). Zdolności organizacyjne i dyplomatyczne, których nabył na dworze (por. *Vita*, 23), a także wrodzona inteligencja i poddanie się dyscyplinie zakonnej wraz z pokorą, przyczyniły się do jego szybkiej kariery. To one sprawiają, że jeszcze za nowicjatu (1138) może towarzyszyć opatowi Mateuszowi w jego misji pojednawczej Szkotów z Normanami (w sprawie poddania włości Waltera Especa królowi szkockiemu, Dawidowi), a w 1142 reprezentować opata w grupie delegacji duchownych udających się do Rzymu, by protestować przeciw symonicznemu wyborowi arcybiskupa Yorku (Williama)³³. Wtedy też po drodze, przejeżdżając przez Cîteaux, po raz pierwszy miałby się spotkać z Bernardem z Clairvaux. W 1143 wraz z opatem pośredniczył również w powołaniu filialnego klasztoru w Revesby.

Także walory jego życia duchowego musiały być widoczne, skoro – mimo stosunkowo młodego wieku (32 lata) – nie wahano się mu powierzyć funkcji mistrza nowicjatu. Jego duchowa moc, dar formacji braci w duchu miłości Boga i bliźniego, musiała wywrzeć wrażenie nie tylko na przełożonych, ale i na samym Bernardzie, skoro ten usilnie naciskał, by Aelred napisał coś w rodzaju przewodnika życia duchowego dla mnichów. W ten sposób powstało jego pierwsze dzieło *Zwierciadło miłości* (*Speculum caritatis*, 1142-1143)³⁴. To też zapewne musiało mieć ostateczny wpływ na jego pierwszą nominację opacką w Revesby.

Jednak prawdziwa estyma w życiu publicznym spotka go dopiero za rządów opackich w Rievaulx. Nie można się tego wprawdzie wyraźnie dopatrzeć w *Vita Ailredi W. Daniela*, z racji hagiograficznego charakteru dzieła, koncentrującego się raczej na jego duchowo-moralnym wizerunku. Jednakże oprócz tego dzieła, przemawiają za tym również inne źródła historyczne, przedstawiające naszego opata jako postać o wielkiej i prężnej osobowości, mającej wpływ nie tylko na organizację życia społeczno-religijnego swej wspólnoty zakonnej i podległym jej filiom, ale w ogóle na wszelkie przejawy życia publicznego całego regionu, a nawet kraju. Zarówno z racji jego zmysłu dyplomatycznego, przyjaźni z królem oraz liderami życia politycznego (i religijnego), jak również sprawowanej funkcji przełożonego newralgicznego opactwa cysterskiego w Północnej Anglii, jakim się stało

³³ *Vita*, 23; Powicke, s. xlvi; Squire, s. 23-24; Dutton, *Introduction*, s. 27-28; później posądzenia te okazały się nieprawdziwe, a William powrócił na stolicę Yorku.

³⁴ Zob. *List św. Bernarda z Clairvaux do opata Aelreda*, zamieszczony na pierwszych stronach *Zwierciadła miłości* (*De Speculo caritatis, Epistola beati Bernardi Abbatis Claravallis ad Aelredum Abbatem*, 1-6).

Rievaulx³⁵, jego wpływ musiał być ogromny. Musimy koniecznie widzieć go w ciągłych rozjazdach w sprawach (przede wszystkim pasterskich) Kościoła, zakonu i kraju, oraz odbywającego co rusz ważne spotkania czy przyjmującego wizyty. Tak go właśnie przedstawiają historycy i tak też go widzieli mu współcześni, którzy go znali: wspomniany Wawrzyniec z Durham, miejscowi pisarze i kronikarze: Gilbert z Hoyland³⁶, Ryszard z Hexham³⁷, Jocelin z Furness³⁸, Reginald z Durham³⁹, oraz sami zakonnicy w Rievaulx, skarżący się na jego częstą nieobecność w klasztorze; za tym w końcu przemawiają również jego dzieła historyczne oraz nieliczne wzmianki w utworach duchowych⁴⁰.

Przede wszystkim jako taki dał się już poznać za przełożenstwa w Revesby, gdzie klasztor zaczął prosperować duchowo i materialnie (por. *Vita*, 29), co też musiało sprawić, że po rezygnacji Mateusza z funkcji opata w Rievaulx zaproponowano kandydaturę Aelreda (*Vita*, 33) jako tę, która mogłaby zapewnić stabilne, sprawne funkcjonowanie opactwa i jego przyszły rozkwit⁴¹. Już wtedy jednak odezwały się głosy krytyki w klasztorze pod adresem nowego kandydata z powodu jego zewnętrznej (zbyt świeckiej) działalności poza klasztorem, mającej zabezpieczać interesy opactwa, zakonu, Kościoła, a nawet kraju; co przecież wiązało się z braniem udziału w różnych naradach, uroczystościach, turniejach, synodach i innych tego rodzaju spotkaniach (por. *Vita*, 34)⁴². Odbierał również krytykę za sposób zdobywania posiadłości ziemskich dla klasztoru od okolicznych notabli, mając poparcie biskupa, hrabiów i króla (*Vita*, 28). Gdy do tego dodamy jego koncepcję przyjaźni jako drogi prowadzącej do Boga, którą później opisał w swym traktacie *O przyjaźni duchowej* (ok. 1160) i którą wdrażał w życie w podległych sobie klasztorach, w ramach dyscypliny zakonnej i ducha modlitwy, nie dziwi, dlaczego pod jego zarządem opactwo w Rievaulx przeżywało okres swej największej świetności niespotykanej później w historii. W. Daniel mówi, że za jego rządów podwoiła się

³⁵ A. Stackpoole, s. 195-196; 322-325; por. *List 92* Bernarda z Clairvaux do króla szkockiego Dawida, w którym nazywa Rievaulx „pierwszym w Anglii filialnym domem Clairvaux”, za wzmiankowanym autorem, s. 195.

³⁶ Zob. Gilbertus de Hoylandia, *Sermo XLI in Cantica*, PL 184,216-218.

³⁷ Zob. Richardus Hagulstadensis, *De Statu et Episcopo Hagulstadensis Ecclesiae*, za: J. Raine, *The Priory of Hexham*, I, Surtees Society, London 1864.

³⁸ Zob. Jocelinus de Furness, *Vita Waltheni abbatis*, w: *Acta Sancorum*, Aug. I, 1872, s. 258-259.

³⁹ Zob. Reginaldus Dunelmensis, *Libellus de admirandis Beati Cuthberti virtutibus*, za: J. Raine, w: *Surtees Society*, I, London 1835.

⁴⁰ W tym ostatnim przypadku widzimy go co chwilę przerywającego swe rozmowy z zakonnikami, by przyjmować interesantów z zewnątrz, zob. np. *O przyjaźni duchowej*, 1,1; *O duszy*, 1,1, itp.

⁴¹ Wybór ten jest czytelniejszy na tle niepewnej sytuacji politycznej, w jakiej znalazła się Anglia po śmierci króla Henryka I (1135); sytuacji wojny domowej o tron angielski między Stefanem a Matyldą, która trwała aż do wstąpienia na tron Henryka II w 1154 r.

liczba „mnichów, konwersów⁴³, świeckich⁴⁴, farm, ziem i wszelkiego rodzaju wyposażenia”, dając w sumie: „140 mnichów, 500 konwersów i świeckich braci”⁴⁵, razem więc ok. 640 zakonników. Nierzadko przychodzili oni z innych części kraju, słysząc o famie Rievaulx (*Vita* 37-38). I takiej ilości braci nasz opat potrafił zaspokoić nie tylko potrzeby duchowe, ale również materialne, jak: wyżywienie, ubranie czy też (szczególnie w przypadku tych ostatnich) wynagrodzenie⁴⁶. Musimy również wspomnieć o budowach nowego olbrzymiego gmachu klasztornego i kościoła, które w tym czasie przebiegały, by mogły później pomieścić tak wielką liczbę braci⁴⁷. Jego niezwykłe zdolności organizacyjne powodujące wzrost duchowy i materialny opactwa były więc niezaprzeczalne i, jak zauważamy, widoczne nawet w *Vita*.

Wszystkie te dokonania należy widzieć jeszcze na tle jego działalności duszpasterskiej na rzecz klasztoru. Zgodnie z cysterskim zwyczajem, do obowiązków opata należało raz w miesiącu głosić kazania do wspólnoty zakonnej, jak również w większe święta, w tym te chrystologiczne i mariologiczne. W sumie więc, w jego dwudziestopięcioletnim posługiwaniu na stanowisku opata musiał wygłosić ponad 300 kazań, nie licząc innych specjalnych okoliczności⁴⁸. O jakości tych kazań możemy dowiedzieć się na podstawie nielicznych zachowanych do dziś kolekcji: 32 kazania *De Oneribus*, opublikowane przez niego samego (1158-1163), 6 kolekcji z okresu w ciągu roku i wspomnienie świętych (*Sermones de Tempore et de Sanctis*, ok. 1166), razem 65 kazań⁴⁹.

Chcąc mieć pełniejszy obraz Aelreda, nie możemy pominąć jego zaangażowania duszpasterskiego poza klaszturem, szczególnie tej związanej z faktem bycia

⁴² Por. Dutton, *Introduction*, s. 28-31.77-78.

⁴³ Bracia o innym statusie pracujący na roli i farmie: „per conversos agenda sunt exercitia apud grangias” (*Statuta*, I, 14 (1143), za: Powicke, przyp. 2, s. 38).

⁴⁴ Bracia w znaczeniu najemnych pracowników, *mercenarios*, por. *Epistola*, 73; byli oni zatrudnieni przy budowie gmachów klasztoru, objęci również troską duchowo-materialną przez klasztor, zob. niżej; „per mercenarios quos utique conversos episcoporum licentia tamquam necessarios et coadjutores nostros, sub cura nostra sicut monachos suscipimos et fratres et participes nostrorum tam spiritualium quam temporalium bonorum aequae ut monachos habemos” (*Statuta*, I, 14 (1143), za: Powicke, przyp. 2, s. 38).

⁴⁵ „Omnia duplicavit in ea, monachos, conversos, laicos, fundos et predia et suppellectilem universam [...]; monachos bis species decem et decies quinquaginta laicos fratres” (*Vita*, 38).

⁴⁶ „Substantias eciam tantas dimisit illis que ad victum et vestitum maiori sufficiant multitudini” (*Vita*, 38).

⁴⁷ Por. Stackpoole, s. 196.

⁴⁸ Por. tamże, s. 194-195.

⁴⁹ Zob. C.H. Talbot (red.), *Sermones inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis*, Series Scriptorum S.O.C., t. I, Roma 1952; *Aelredi Rievallensis. Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*.

opatem, i to newralgicznego opactwa północnej Anglii. Jako taki, zgodnie z postanowieniem *Charta Caritatis* Stefana Hartinga († 1134), jak każdy opat, powinien raz w roku być obecny na Kapitule Generalnej Zakonu, odwiedzając macierzyste Cîteaux. Chociaż z racji odległości i trudności podróży opaci szkoccy uzyskali zwolnienie z corocznej obecności, mając obowiązek przyjazdu raz na cztery lata; tak przynajmniej wynika z postanowień *Statutów* Kapituły z 1157⁵⁰. Możemy więc domniemywać, że do tej daty Aelred co roku był obecny w Cîteaux. Po drodze, jak nas informują kronikarze, był zapraszany z kazaniami na lokalne uroczystości na terenie Francji i Anglii⁵¹.

Nasz opat musiał ponadto wizytować każdego roku podległe opactwu klasztoru filialne: Wardon⁵², Melrose, Dundrennan, Revesby, Rufford. Z polecenia biskupa przemawiał też na zjazdach synodalnych do miejscowego duchowieństwa (por. *Vita*, 28; 42)⁵³, głosił kazania z okazji uroczystości religijno-państwowych, np. podczas przeniesienia relikwii świętych z Hexham (1155), podobnego aktu celebrowanego w przypadku świętych Whithorn w Galloway (między 1147 a 1166), przeniesienia relikwii Edwarda Wyznawcy w Westminster (1163) czy w święto patronalne Kircutbright, świętego Kuthberta (1164)⁵⁴.

Do tego trzeba jeszcze dodać jego działalność w życiu publicznym, gdzie występował w charakterze mediatora, doradcy i wysłannika pokoju między zwaśnionymi stronami. W. Daniel (*Vita*, 46), posługując się porównaniem ewangelicznym, nawiązuje do jego misji pojednawczej między tubylczym (poddanym Szkocji) władcą, Fergussem z Galloway i jego synami (Uchtredem i Gilbertem), powodującej (nawet) wstąpienie tego pierwszego do klasztoru w Holyrood. Znane są jego wyjazdy do okolicznych klasztorów z misją doradczą w sprawach dyscypliny zakonnej, np. jego rada w słynnym konflikcie we wspólnocie mniszek z Watton, w sprawie jednej z siostr, która zaszła w ciążę, o której wspomina później w swym dziełku *O zakonniczy z Watton* (*De sanctimoniali de Watton*⁵⁵, ok. 1160).

⁵⁰Zob. A. Gómez, *Super Chartam Caritatis*, „Cistercium” 2 (1950), s. 47-51; *Statuta*, I, 67, za: Powicke, przyp. 1, s. 39; Stackpoole, s. 322-325; oczywiście nie dotyczy to ostatnich lat życia Aelreda, kiedy będąc obłożnie chory został zwolniony z tego, jak i innych obowiązków.

⁵¹Przykład tego mamy w przypadku powrotu z Kapituły Generalnej w 1152 (?), zaproszony z kazaniem do katedry w Troi przez biskupa Henryka z Karyntii, przyjaciela Bernarda z Clairvaux; zachowało się kazanie w związku z tym wydarzeniem; zob. Squire, s. 64-65; Stackpoole, s. 325.

⁵²Właśnie podczas jednej z takich wizytacji jest obecny w Wardon, w murach tutejszego klasztoru rozgrywa się I cz. *De spiritali amicitia* (traktat *O przyjaźni duchowej*).

⁵³Zachowały się jego dwa kazania synodalne (XXII i XXIII), zob. C.H. Talbot (red.), *Sermones inediti*; por. hiszpańskie wydanie tego dzieła, S. Elredo de Rieval, *Homilias liturgicas*, „Padres Cistercienses 5, Buenos Aires 1978, s. 311-335.

⁵⁴Reginaldus Dunelmensis, s. 178-179; Squire, s. 64-65; Dutton, *Introduction*, s. 31-32.

⁵⁵PL 195,789-796; szerzej na ten temat: zob. Squire, s. 117-118.

Był również niezastąpiony w dziedzinie politycznej, gdzie jego zdolności mediacyjne w sprawie pokoju przynosiły niebywale sukcesy. Widzimy go pośredniczącego w trudnych i delikatnych sprawach pogodzenia zwaśnionych narodów, normandzkiego, szkockiego i angielskiego. Znamy np. wspomnianą już jego pokojową interwencję w sprawie poddania włości przyjaciela normandzkiego, W. Especa, królowi Szkocji (1135). Cała jego polityka pojednawcza znajduje odzwierciedlenie w jego pismach historycznych, gdzie kontynuując tradycje innych historyków i hagiografów epoki⁵⁶, potrafił w swej interpretacji dziejów Anglii i Szkocji dać podstawy pokojowego scalania się tych narodów. Po okresie chaosu politycznego i wojny domowej, jakie trwały od śmierci króla Anglii Henryka I (1135)⁵⁷, z entuzjazmem witał wreszcie jego następcę, Henryka II, przedstawiając go w swojej *Genealogii królów Anglii* (*De genealogia Regum Anglorum*⁵⁸, 1153-1154), jako „nadziei Anglii”, nośnika ładu i pokoju⁵⁹.

Oprócz tego, źródła historyczne wskazują na decydujący wpływ naszego opata (*inductus viva voce sancti Aelredi*) na stanowisko króla angielskiego, Henryka II, który w konflikcie obsadzenia Stolicy Apostolskiej opowiedział się za prawowicie wybranym papieżem Aleksandrem III (1160)⁶⁰. Nic więc dziwnego, że sprawa kanonizacji ostatniego anglo-saksońskiego króla Anglii, Edwarda Wyznawcy (równoznaczna wówczas z przeniesieniem relikwii świętego), przebiegała później tak sprawnie (1164). Sam Aelred, na prośbę opata z Westminster, Wawrzyńca (por. *Vita*, 41-42), napisze z tej okazji *Życie św. Edwarda, Króla i Wyznawcy* (*Vita S. Edwardi Regis et Confessoris*⁶¹, 1162-1163), przedstawiając go jako protoplastę zjednoczonego królestwa i narodu angielskiego, ideału wcielonego teraz w osobie Henryka II (1154-1189), który stał się prawdziwym „kamieniem węgielnym” tego zjednoczenia.

⁵⁶ Szymon z Durham, Henryk z Huntingdon, Eadmer i Osbern z Canterbury, Osbert z Westminster, William z Malmsbury.

⁵⁷ Chodzi o wspomnianą już w wojnę domową między Matyldą a Stefanem o tron angielski; odbicie tego znajdujemy w utworze Aelreda *De bello standardii* (1155-1157, PL 195, 701-712), gdzie nawiązuje do bitwy, do jakiej doszło między królem szkockim Dawidem (stojącym po stronie Matyldy) a sprzymierzonymi ze Stefanem Normanami; to właśnie wtedy odbywa się wspomniana interwencja Aelreda w sprawie poddania Dawidowi zamków Waltera Especa; szerzej na ten temat: zob. Squire, s. 74-82; A. Glidden, *Aelred the Historian: The Account of the Battle of the Standard*, w: J. R. Sommerfeldt (red.), *Erudition at God's Service*, Kalamazoo 1987, s. 175-184.

⁵⁸ PL 195, 711-738.

⁵⁹ Szerzej na ten temat: zob. Squire, s. 89-97; D. Roby, *Chimera of the North: The Active Life of Aelred of Rievaulx*, w: J.R. Sommerfeldt (red.), *Cistercian Ideals and Reality*, Kalamazoo 1978, s. 152-169.

⁶⁰ *Chronicon Angliae Petriburgense* (1162), s. 96, za: Dutton, *Introduction*, s. 33; więcej na ten temat: zob. też, *Aelred Historian*, s. 112-144.

⁶¹ PL 195, 737-790.

Nie możemy przy tym wszystkim zapominać, że kreowana przez niego historia dziejów Anglii i Szkocji nie była pozbawiona elementu religijnego, a szczególnie kultu lokalnych świętych, którzy (w jego interpretacji) też mieli swój udział w scalaniu narodów. Tym bardziej jest to godne zauważenia, ponieważ on sam pochodził z rodu, w którym tradycje rodzimego kultu świętych z Durham i Hexham (szczególnie św. Kutberta i Wilfryda) były przede wszystkim krzewione⁶². Oprócz więc wspomnianego *Życia św. Edwarda*, napisał jeszcze: *Życie św. Niniana (Vita S. Niniani, 1154-1160)*, przedstawiające żywot św. Brytona z IV w., nawracającego tubylczych Piktów; oraz *Święci Hexham (De sanctis Ecclesiae Hagulstadensis, 1155)*, z okazji przeniesienia relikwii kilku świętych (Akkli, Alchmunda, Frethberta, Tilberta i Eaty) do świątyni w Hexham⁶³.

Zauważamy więc, że Aelred był postacią powszechnie znaną i szanowaną, o wielkim autorytecie i wybitnej osobowości, obecnej w neuralgicznych punktach historii średniowiecznej Anglii. Świadczy o tym również bogata korespondencja, którą prowadził, utrzymując szerokie kontakty z wielkimi postaciami swej epoki, nierzadko służąc im swą radą: z królem Francji (Ludwik VII), Anglii (Stefan, później Henryk II), Szkocji (Dawid II, później Malkolm Maiden), z panami poszczególnych hrabstw i regionów (np. Walter Espec, Roger z Mowbray); z duchowieństwem: papieżami (Innocenty II, Eugeniusz III, Adrian IV, Aleksander III), biskupami (Canterbury: Theobald, później Becket; Yorku: Thurstan, Henryk z Murdac, później Roger z Pontu l'Avêque; Anglii: Hugh du Puiset z Durham, Gilbert z Hereford i Londynu, Robert de Chesney z Lincoln), opatami (m.in. Bernard z Clairvaux) i prałatami itp.⁶⁴. Szkoda, że ta korespondencja nie dotarła do naszych czasów, ginąc po drodze historii⁶⁵; dałaby nam z pewnością lepszą znajomość tej strony jego życia.

Ostatnie dziesięciolecie życia opata jest naznaczone chorobą, która odbierze mu możliwość większego zaangażowania się w życie społeczno-polityczne, na takim poziomie, jaki prowadził dotychczas. Choroba musiała być poważna i postępująca⁶⁶, skoro z czasem, na mocy postanowienia Kapituły Generalnej (1157), jak

⁶² Szerzej na ten temat, zob. B.P. McGuire, *Brother and Lover*, s. 11-26; Squire, s. 5-10.

⁶³ Dutton, *Introduction*, s. 41-43.

⁶⁴ „Inter hec espistolas ad dominum papam, ad regem Francie, ad regem Anglie, ad regem Scocie, ad archiepiscopos Cantuariensem et Eboracensem, et fere ad omnes episcopos tocius Anglie atque ad illustrissimos viros regni eiusdem et maxime ad comitem Leicestrie, illustri stilo exaratas transmisit, et ad omnem ordinem ecclesiastice dispensacionis, in quibus viventem sibi reliquit imaginem” (*Vita*, 42); por. Stackpoole, s. 190-191.

⁶⁵ Wiemy z rejestru katalogowego biblioteki w Rievaulx w XIII w. o istnieniu zbioru ponad 300 listów tego rodzaju, który miał istnieć tam jeszcze w XV w., zob. Dutton, *Introduction*, s. 35.

⁶⁶ Na podstawie opisu choroby (por. *Vita*, 48-49; 54-56), można sądzić, że było to połączenie kamicy nerkowej, artretyzmu (por. Squire, s. 129) „i być może półpaśca”, zob. Dutton, *Introduction*, s. 36.

niegdyś Bernard, tak i on teraz dostaje pozwolenie na przebywanie w specjalnie odosobnionym miejscu, (*mausoleum, tugurium*), nieopodal klasztoru, oraz zostaje zwolniony z wielu obowiązków regulaminu cysterskiego (por. *Vita*, 39-41); mając do dyspozycji stałego brata, lub nawet dwóch, którzy go pielęgnują; jednym z nich jest właśnie Walter Daniel, jego biograf i sekretarz.

Choroba, która nie zwalnia go jednak z zarządzania klaszturem, unieruchamia go prawie zupełnie na około cztery lata przed śmiercią. Z faktu tego na pewno bardziej są zadowoleni teraz zakonnicy z Rievaulx, mając wreszcie swojego opata na miejscu i mogąc widzieć w nim wzór prawdziwych cnót zakonnych (teraz dodatkowo wartościowanych przez cierpliwe znoszenie trudów choroby), których dawniej (z powodu jego częstej nieobecności) nie mieli sposobności poznać. Wyraźnie zaznacza to Walter Daniel, opisując, jak nieustannie i licznie oblegają go bracia, łakomi jego słów i przewodnictwa duchowego (por. *Vita*, 59). To dotyczyło również braci najemnych, którym, w przeciwieństwie do innych i następnych po nim opatów, on również poświęcał swój czas⁶⁷.

Okres choroby musiał być także pożyteczniejszy dla niego samego. Oprócz tego, że teraz miał więcej czasu na swe obowiązki opackie, oddawał się wreszcie bardziej sprawom życia duchowego (por. *Vita*, 19-20; 49-50). Owoce tego możemy podziwiać w pozostawionych dziełach duchowych, które (z wyjątkiem wspomnianego *Speculum caritatis*) powstawały właśnie w tym czasie, oczywiście przy pomocy oddanego sekretarza, Waltera Daniela. Wystarczy je tu tylko wymienić, by przekonać się o bogactwie tego życia⁶⁸:

– *O dwunastoletnim Jezusie (De Jesu puero duodenni*, napisany w okresie 1153-1157), który jest krótkim komentarzem, potrójną medytacją nad Ewangelią św. Łukasza (2,42-52), na temat Jezusa zagubionego w świątyni;

– wspomniane wcześniej tzw. *Homilie (Sermones) de oneribus* (1158-1163), czyli medytacje pisane na bazie rozdziałów (13-16) zawierających wyrocznie księgi proroka Izajasza, traktujące o przeszkodach, przez jakie świat, zło i pożądlivość ciała utrudniają dostęp Chrystusa do duszy ludzkiej;

– *O życiu zamkniętym (De institutione inclusarum*, 1160-1162), dziełko napisane na prośbę jego rodzonej siostry, w którym wykłada zasady życia kontemplacyjnego w odosobnieniu, tak popularnego w owych czasach w przypadku kobiet;

– *Modlitwa pastoralna (Oratio pastoralis*, 1163-1166), krótka modlitwa Aelreda skierowana do Jezusa Dobrego Pasterza, w której wyraża ideał dobrego opata;

⁶⁷ Por. Stackpoole, s. 197-198.

⁶⁸ Przybliżoną chronologię powstawania utworów podajemy za: M. Powicke, s. XCV-CII; A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, s. 39; Stackpoole, s. 320-321; Dutton, *Introduction*, s. 40-46.

– bardziej filozoficzny traktat *O duszy* (*De anima*, 1163-1166), tj. antropologiczny wykład nauki o duszy w duchu augustyńskiej psychologii, w którym poprzez zgłębianie natury człowieka odkrywa się naturę Boga; temat podejmowany przez wielu pisarzy średniowiecza;

– kończy wreszcie zapoczątkowany niegdyś (1147) traktat *O przyjaźni duchowej* (*De spiritali amicitia*, 1164-1167), w którym pokazuje przyjaźń ludzką jako istotny element drogi ku Bogu.

Głębia i ilość tych utworów stawia naszego opata w rzędzie jednego z trzech wielkich pisarzy duchowych odnowy cysterskiej, obok Bernarda z Clairvaux i Wilhelma (William) od św. Teodoryka (St. Thierry); chociaż, jak sprawiedliwie podkreślają znawcy mistyki cysterskiej, nie dorównuje on geniuszowi pierwszego i głębi teologicznej drugiego⁶⁹. A ze względu na nowość tematyki przyjaźni, zaczerpniętej z antycznego traktatu Cyserona i wszczepionej po raz pierwszy na grunt chrześcijański, przez znawców problematyki aelrediańskiej jest dziś uznawany za „doktora przyjaźni chrześcijańskiej”⁷⁰.

Wg obszernej relacji Waltera Daniela (por. *Vita*, 59-62), Aelred umiera po kilkudniowej agonii, „około czwartego czuwania nocnego przed idami styczniowymi, w roku 1066 Wcieleniu, który był 57. rokiem jego życia”⁷¹; co po uwzględnieniu różnicy stosowania przez biografa starego kalendarza oraz średniowiecznego sposobu liczenia lat, daje datę 12 stycznia 1167 r., ok. 10.30 wieczorem⁷². Walter Daniel kończy swą biografię na dokonaniu zwyczajowego pośmiertnego namaszczenia ciała opata balsamem i krótką wzmianką o pogrzebie (*Vita*, 62-64).

Jak insynuują w swych najświeższych badaniach B.P. McGuire oraz Marsha L. Dutton⁷³, już wkrótce wraz z nowym opatem i chaosem, jaki powstaje z powodu braku aelrediańskiej humanistycznej wrażliwości w zarządzaniu opactwem, pamięć o nim powoli wygasła. I nie potrafiły jej wskrziesić nawet czternastowieczne ożywienie kartuzjańskie i symboliczny akt beatyfikacyjny Kapituły Generalnej Cystersów. Wielkość Aelreda ukryta w jego utworach, opatrnościowo zarejestrowana w apologetyczno-hagiograficznej biografii W. Daniela i innych przekazach historycznych, dziś wychodzi na światło dzienne i pokazuje wreszcie swoje praw-

⁶⁹Zob. B. McGuinn, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York 1999, s. 313. 323.

⁷⁰Szerzej na ten temat, zob. R. Grón, *Aelred z Rievaulx, doktor przyjaźni chrześcijańskiej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001), nr 2, s. 55-67.

⁷¹„Obiit autem circa quartam vigiliam noctis pridie Idus Januarii, dominice videlicet incarnationis anno millesimo c(-o) lx(-mo) vi(-to), quit fuit annus vite illius quinquagesimus septimus” (*Vita*, 62).

⁷²Powicke, przyp. 1, s. 62;

⁷³B. Patrick McGuire, *Brother and Lover*, s. 130-139; Marsha L. Dutton, *Introduction*, s. 75-79.

dziwe oblicze. Badacze, odkrywając tę wielkość, doszukują się tu nawet paraleli w prężnej i wszechobecnej działalności największego męża stanu dwunastowiecznego średniowiecza, św. Bernarda z Clairvaux, i nie wahają się go nazwać Bernardem Północy⁷⁴.

I nie ma w tym żadnej przesady, bo jak zauważyliśmy, nasz opat z Rievaulx był wybitnym mężem swego stulecia, mimo iż jego wpływ był w zasadzie ograniczony do terytorium XII-wiecznej Anglii i przyćmiony wielką osobowością Bernarda. Mogliśmy dość dokładnie prześledzić rozwój jego niezwykłych zdolności i talentów: z racji pełnionych obowiązków – polityk, i to w najlepszym wydaniu; dyplomata-pośrednik w trudnych i delikatnych sprawach państwa i Kościoła; nośnik ład i pokoju wszędzie tam, gdzie się pojawiał, i wszelkimi możliwymi sposobami (w tym również poprzez swoją historiografię); świetny organizator życia zakonnego posługujący się wrażliwością humanistyczną (przyjaźń), przez wielu wówczas niezrozumiałą i po części przyczyną jego zapomnienia; przyjaciel wielkich i małych ówczesnego świata; człowiek o wielkiej samodyscyplinie i mądrości życiowej; doradca królów, biskupów i panów; mnich i mistyk o ogromnej pokorze i miłości Boga; przewodnik duchowy w niestrudzonym przepowiadaniu Ewangelii i w pismach mistycznych, stawiających go w czołówce największych pisarzy odnowy cysterskiej; krótko mówiąc, najpotężniejszy cysters Anglii, który przyczynił się do największego rozkwitu reformy cysterskiej na Wyspach Brytyjskich⁷⁵.

Już współczesny mu Mateusz z Rievaulx zauważył, że Aelred „był słodyczą mnichów [...], podobny Bernardowi; bliski Bernardowi przez [...] zachowanie reguły i umiłowanie pobożności”⁷⁶; tym samym podkreślając walory duchowe, które upodabniały go do Bernarda. W podsumowaniu naszych rozważań, biorąc pod uwagę całość jego życia i działalności, możemy jednoznacznie stwierdzić, że wszystko wskazuje na to, iż w przypadku Aelreda mamy do czynienia z postacią niezwyklej pokroju, na wzór samego wielkiego reformatora z Clairvaux, mającego wpływ na historię, kulturę i religię dwunastowiecznej Anglii. W splocie zdarzeń i zamysłów ludzkich w przedziwny sposób zapomniany przez wieki, nie wskrzeszony nawet przez piętnastowieczny akt wpisania go w poczet błogosławionych zakonu, dziś jednak odkryty na nowo i przywrócony swej wielkości. Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany średniowiecza.

⁷⁴Zob. D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge 1941 (2 wyd. 1963), s. 239-240; Aelredowi poświęca strony 239-266.

⁷⁵Por. Stackpoole, s. 183-184; 318-325; Dutton, *Introduction*, s. 40; 86-88.

⁷⁶„Dulcedo fuit monachorum [...] similis Bernardo. Bernardo prope [...] par ordo, par pietatis amor”, Mathaeus Rievallensis, *De Aelredo Abbate*, PL 195, 208.

Summary

Aelred of Rievaulx – The Great Forgotten Man of Middle Ages

The life and creation of Aelred of Rievaulx (1110-1167), the famous Cistercian abbot of Rievaulx (England), through the ages laid in ruin of oblivion. According to the scholars (P. Gasparotto, B. P. McGuire, Marsha L. Dutton), five reasons for this could be found:

- he lived in the shadow of the mighty personality of Bernard of Clairvaux (1090-1153);
- tragic occurrence related with the sudden and total destruction of the Monastery of Rievaulx (1538), with dispersion of its community;
- destruction of the Cloister caused the loss of the collection of about 300 of his letters, which could explain many events of his life;
- perfection of his writings caused the best of them to be ascribed to the great authorities at that time (Agustin, Casiodor, Anselm, Bernard);
- unfavorable reception of the methods of Aelred's humanistic management with the Monastery of Rievaulx by his successors (Sylvan, Ernald), who did everything possible to make him forgotten through the ages.

Thus the memory of Aelred almost went out, and it even didn't change with the symbolic act of the General Chapter from 1476 putting him on the list of the saints of Cistercian Order. We can say, he became the great forgotten man of the Middle Ages, since the XVII century known only through some of his works.

Until 1901 only one version of his life was known (C. Horstmann, J. Capgrave, J. Tynemouth). The study of F.M. Powicke demonstrates its groundwork on the first biography of his friend and secretary, W. Daniel's *Vita Aelredi cum Epistola ad Mauricium*, written down directly after the death of Aelred. Powicke was the first who discovered and critically elaborated this work (1921-1950). But its hagiographical character, which undertakes rather the religious-moral aspect of the image of Aelred, cannot serve as a unique source of our acquaintance of his life. There is lack in it of the broad historical context and public face of the English abbot. To complete his image it was necessary to take into the consideration his autobiographical mentions from his spiritual works, accessible thanks to the critical study of A. Hoste and C.H. Talbot (1971), and other historical and literal sources. It was the work of many of the medieval (aelredian) scholars, among which distinguish: A. Squire, A. Stackpoole, and recently, Marsha L. Dutton. Fruits of their research help us at last to create an adequate biography of Aelred.

According to this biography he appears as a prominent person of his century, in spite of his influence being limited to 12th century England and dimmed by the mighty personality of Bernard of Clairvaux. He was born in the family of the hereditary Scottish priest in Hexham (Northumberland, North England). It was a time in which the Gregorian reform of celibacy was introduced in England with the help of the bishops (elected from Normans, at one time (1066) invaders of England), new orders (Benedictine, Augustinian Canon, Cistercian), and local rulers. Married priests who didn't want to abandon their wives were dismissed from their parish and replaced with the monks from the new orders

(1074); likewise their sons couldn't become priests (1095). It was probably the case of Aelred's father, Eilaf (Marsha L. Dutton). His parish in Hexham was replaced by the Canons although he could keep his lifelong property. With the help of the local bishop of York (Thurstan) and the prior of Canons (Aschatil), he decided to invest his property and send his son to the Scottish court of their friend the King Henry I (1100-1135).

Thus, after receiving his elementary education in the Benedictine school in Hexham and Durham, at the age of 14 Aelred is found in the company of the King's son (Henry) and stepsons (Simon and Waldef), taking in this time the courtly and liberal education. After ten years, in spite of a successful political career (became the steward of the royal house), he chose the long reflected monastic life, entering (1134) in the just founded North England first Cistercian house in Rievaulx (1132). Now his whole life and career is related with the Cistercians, where he deepens his spiritual desires and enrolls his diplomatic skills, acquired once in the court. After seven years of novitiate, he became the novice master (1142-1143), later the prior of the daughter house of Rievaulx, Revesby (1143-1147), at last the abbot of Rievaulx, the function which he performed until his death (1147-1167). His unusual ability and talent, with the help of his broad social connection, quickly sent news about him, so during his management Rievaulx become the most neuralgic abbey in North England. We have undertaken his activity in many spheres of life: spiritual, pastoral, liberal, administrative, political, social, in service of the Order, the Church, and the State. The last ten, and specially four, years of life, immobilized by his illness (the combination of kidney stone, arthritis, and perhaps shingles), and dispensed from many rules of Observance (1157), he devoted himself to his spiritual writing and guiding to the monks. He died 12 January 1167, after few days of agony.

As the résumé of his greatness we have undertaken: because of his duties he was political, in the best form; the diplomat-mediator in the difficult and subtle affairs of the State and the Church; the bearer of the order and peace everywhere he appeared and with all possible forms, included also with his historiography; the splendid organizer of the monastic life using the humanistic sensibility related with his concept of friendship, sometimes the reason of his incomprehension and in any part of his oblivion; the friend of the great and the small of the world; the man of the great self-discipline and wisdom; adviser of the rulers, bishops and lords; the monk and mystic of great humility and love of God; the spiritual guide in indefatigable proclamation of Gospel and in his mystical works, setting him in the forefront of the biggest writers of the Cistercian Reform; in a word: he was the most powerful Cistercian in England, who contributed to the biggest flowering of the Cistercian Movement in British Islands. This is why the scholars sometimes compare him to the great Reformatory of Clairvaux, one of them calling him even "Bernard of the North" (C. Knowles).

KS. WIESŁAW HACZKIEWICZ (WROCLAW)

KONTAKTY INTERPERSONALNE NA KATECHEZIE SZKOLNEJ

WPROWADZENIE

Katecheta z racji swej pracy w szkole jest równocześnie nauczycielem religii i duszpasterzem parafialnym. Odnosi się to przede wszystkim do katechety-kapłana, który przychodzi z parafii do szkoły, by spotkać się na lekcjach z uczniami. Będąc w szkole nie jest też obojętny wobec grona nauczycielskiego. Na lekcjach katechezy przekazuje uczniom wiedzę religijną przydatną w pogłębianiu wiary i formowaniu sylwetki moralnej. Niekiedy korzystają z obecności katechety również nauczyciele, którzy chcą z nim porozmawiać na interesujące ich tematy.

Praca szkolnego katechety jest trudna, ponieważ nie zawsze spotyka się ze zrozumieniem każdego nauczyciela, poparciem wszystkich rodziców i aprobatą laickich mass mediów. Taka sytuacja nie załamuje go, ponieważ ma świadomość swego posłannictwa z ramienia Kościoła. Katecheta posiada potrzebne wykształcenie teologiczno-pedagogiczne i misję kanoniczną od swego biskupa. Podobne kwalifikacje ma również każda osoba świecka katechizująca w szkole.

W przeciętnej katechezie są zaangażowane dwie strony: nauczyciel religii i uczniowie. Katechizujący może korzystać z różnych metod dla skutecznego przekazu wiedzy religijnej. Najczęściej ma do dyspozycji metodę wykładu i dialogu z uczniami. Często korzysta z nich zamiennie podczas jednej lekcji, by dokładniej omówić podany temat i rozbudzić zainteresowanie uczniów. Chodzi mu o aktywne zaangażowanie całej klasy, która bierze udział w spotkaniu katechetycznym. Metoda dialogu sprzyja w kontaktach interpersonalnych¹. Powstaje pytanie, co katecheta

ma czynić, by na swych lekcjach nawiązać z uczniami właściwy kontakt interpersonalny?

1. WARUNKI POWODZENIA KONTAKTU INTERPERSONALNEGO NA KATECHEZIE

Katecheta i uczniowie podczas lekcji wzajemnie czegoś się uczą. Obie strony dążą do wspólnego celu. Pragną, by katecheza była lekcją interesującą. Do tego jest potrzebna świadoma współpraca. Katecheta należy do osób wiodących dyskusję na określony temat. Natomiast uczniowie tylko wtedy włączają się do dialogu, kiedy pozytywnie oceniają jego sposób prowadzenia zajęć. Zjawisko to odgrywa kluczową rolę na lekcjach. Od tego też jest uzależniona szkolna frekwencja na lekcjach i zachowanie się uczniów w klasie. Sposób prowadzenia katechezy ma duży wpływ na powodzenie kontaktu interpersonalnego w klasie.

Stany emocjonalne pomiędzy katechetą a uczniami utrwalają się stopniowo i zależą od coraz lepszego poznawania się. Na ogół istnieje w klasie wzajemna życzliwość i okazywany katechecie szacunek. Poprawnie przebiegające kontakty interpersonalne na katechezie pomagają obu stronom w prowadzeniu lekcji. Mają one również swe odniesienie do niedzielnej Eucharystii, podczas której katecheta wygłasza homilie do swoich uczniów, a także wpływa na praktyki religijne, szczególnie w okresie Adwentu i Wielkiego Postu².

Katecheta chętnie korzysta z różnych środków dydaktycznych. Czyni to dla lepszego przekazu treści katechetycznych. On nie tylko posługuje się mową, ale również pisze na tablicy, dyktuje do zeszytu, czyta Pismo Święte i śpiewa z uczniami. Podobnie postępuje podczas każdej katechezy i na wszystkich poziomach. Jednak efekty duszpasterskie nie zawsze są takie same. Wiele w tym zależy od tych uczniów, którzy intensywnie przeżywają kryzys autorytetu i zdecydowanie przekształcają swój dotychczasowy światopogląd. Są to na ogół uczniowie trudni i przyczyniają się do powstawania konfliktów w klasie. Katecheta z tego powodu ma znaczne trudności w nawiązaniu z nimi jakiegoś kontaktu osobowego. Tacy, jeśli pozostają na katechezie, to przeważnie z pobudek tradycyjnych, a nie religijnych.

Katecheta, przychodząc do szkoły, ma jednoznaczne zamiary. Chce uczyć religii i zasad moralności chrześcijańskiej. Uczniowie zaś oczekują od niego świadectwa głoszonej wiary, a więc przykładu życia. Pragną nie tylko słuchać pouczeń ewangelicznych, ale widzieć, jak on sam do nich się stosuje w codziennych obo-

¹ M. Bartos, *Kontakty katechety z młodzieżą*, „Katecheta” 1 (1979), s. 20.

² R. Pomianowski, *Psychologiczne prawidłowości kontaktu katechety z młodzieżą*, „Seminare” 1 (1976), s. 122.

wiązkach. Przykładowa postawa katechety ma zasadnicze znaczenie w duchowej formacji młodego pokolenia na terenie szkoły³.

Spójność celów obu stron – katechety i uczniów – jest podstawowym warunkiem powodzenia każdej lekcji religii. Ma to swe odniesienie do nawiązywanych kontaktów interpersonalnych. Katecheta zabiega o właściwą frekwencję całej klasy. Na ten temat rozmawia z uczniami, a nierzadko z ich rodzicami. Stara się we właściwej atmosferze rozwiązywać problemy wynikające z omawianego tematu. Jest przekonany, że jego praca przybliży uczniów do Boga. Modłąc się z nimi, ma świadomość, że gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię Jezusa, tam On jest wśród nich (por. Mt 18,20).

Katecheta, gdy nawiązuje z uczniami kontakty interpersonalne, ma przeświadczenie, że za pomocą tej metody bezpośrednio dotrze do ich świadomości. Przekonuje, że przychodzenie na lekcje religii nie jest czasem straconym. Jego troska nie jest powodem do osobistej chluby ani oczekiwania pochwały od kogokolwiek. On po ukończonych lekcjach w zasadzie dziękuje Bogu za dar ewangelizowania w środowisku młodych ludzi. Chętnie podtrzymuje kontakty z uczniami w czasie przerw międzylekcyjnych, niedziel i świąt, a nawet ferii i wakacji, kiedy przychodzą do kościoła. Tego rodzaju czynności ułatwiają mu poznawanie ich środowisk domowych. Wszystko to czyni z prostej przyczyny, by skuteczniej oddziaływać na każdego i wszystkich prowadzić do Chrystusa.

Dialog katechety z uczniami prowadzony na lekcjach rozbudza zainteresowanie tematem podanym na wstępie zajęć. Każdy może tu zgłaszać własne argumenty i pytać o sprawy niejasne. Dyskusją kieruje zawsze katecheta, ponieważ najlepiej zna zagadnienie. On też w podsumowaniu podaje odpowiednie wnioski. Dzięki takiej metodzie katecheza staje się lekcją ciekawą, a uczniowie mają satysfakcję, że przyczynili się do jej wzbogacenia⁴.

Kontakty interpersonalne katechety z uczniami, jeśli mają przynosić trwale wartości duszpasterskie, nie mogą być ani sporadyczne, ani powierzchowne, ale stałym elementem lekcji religii. Wynika to z tego, że na każdej katechezie omawia się nowy temat, który często jest związany z okresem roku liturgicznego. Potrzebna jest do tego dobra znajomość programu, pozytywne nastawienie do przedmiotu i właściwa atmosfera w klasie. Główną rolę zawsze odgrywa tu katecheta, który w społeczności klasowej staje się nauczycielem religii i duszpasterzem młodego pokolenia.

³ J. Szarkowski, *Idea partnerstwa w katechizacji*, „Katecheta” 19 (1995), s. 257.

⁴ W. Haczkiwicz, *Katecheta wśród dzieci szkoły podstawowej*, Wrocław 2002, s. 27.

Na początku roku szkolnego może jawić się w niektórych klasach duch obcości. Z reguły zanika on po kilku spotkaniach. Dzieje się tak na skutek rozbudzenia wspólnych zainteresowań i nawiązanych kontaktów interpersonalnych. Katecheta stale kieruje pragnienie poznania wszystkich uczniów. Nie zawsze to się udaje z przyczyn obiektywnych. W niektórych szkołach jest zbyt wielu przychodzących na katechezę, aby z każdym można było spotkać się indywidualnie. Niekiedy też katecheta ma tyle godzin lekcyjnych, że nie dysponuje wolnym czasem w szkole.

Niezależnie od powyższego, uczniowie pragną, choć w różnym stopniu, przybliżyć się emocjonalnie do swego katechety i nawiązać z nimi osobisty kontakt. Czasem przychodzą do niego po to, aby otrzymać różne porady, duchowe wsparcie i wewnętrzne umocnienie. Jest to ważne dla ich życia osobowego, bo środowisko rodzinne nie zawsze może dać poczucie właściwego bezpieczeństwa. Rodzice słabo interesujący się swoim potomstwem, pozostawiają mu zbyt wiele wolnego czasu, który nie jest właściwie zagospodarowany.

Przy budowaniu trwałego kontaktu z uczniami katecheta stara się poznawać ich potrzeby, rozumieć pragnienia, pocieszać przy zmartwieniach, oceniać zamiłowania, wspierać plany życiowe, wzbogacać przeżycia, oceniać sytuację materialną domu i panującą atmosferę rodzinną. Na to wszystko jest potrzebny czas, bo wszelki pośpiech nie przyczynia się do pogłębienia i rozwiązywania problemów. Z powyższego powodu korzystne jest katechizowanie w tej samej szkole przez kilka lat. Częsta zmiana szkolnych katechetów nie utrwała więzi uczniów z parafią, która jest tak bardzo potrzebna w dorosłym życiu wiernych⁵.

Prawidłowy kontakt interpersonalny na katechezie buduje się na wzajemnym poszanowaniu i stawianiu wspólnego celu. Musi to być droga wiodąca do Chrystusa, który uświęca każdego człowieka wierzącego i czyniącego dobro dla bliźnich. Katecheta ma wszystkich traktować z należytą godnością, a więc uczniów i personel nauczycielski. Każdy z nich jest dzieckiem Boga i odkupiony przez Jezusa. On ze wszystkimi rozmawia tak w pokoju nauczycielskim, jak również w klasie. Każdego darzy miłością duszpasterską i daje szanse wypowiedzenia się na różne tematy. W zamian za to otrzymuje wyrazy wdzięczności.

Katecheta szkolny należy do szczególnych nauczycieli. Jest przede wszystkim obserwowany, a jego poczynania są dość dokładnie komentowane. Z powyższego powodu musi postępować według określonych zasad religijno-moralnych. One wpływają na efektywność jego lekcji, uczniowską aprobatę i posiadany autorytet. Środowisko szkolne i powaga katechezę obligują go do solidnego przygotowywania tematów lekcyjnych, a także dobrej znajomości metodyki prowadzenia zajęć⁶.

⁵ E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 2002, s. 123.

⁶ Tenże, *Warunki powołania wychowawczego*, „Studia Paradyskie” 9 (1999), s. 171.

Ogólnie zakłada się, że uczniowie przychodzą na katechezy dobrowolnie i z wewnętrznego przekonania. Wpływa to z ich wiary i tradycji rodzinnej. Praktyki religijne są dla nich normalnością, choć w okresie dorastania powyższa prawidłowość się zmienia. Podobnie jest u nich z przestrzeganiem reguł chrześcijańskiej moralności. Katecheta nie może lekceważyć zasad dobrego i przykładowego nauczyciela religii. On pragnie wszystkich prowadzić do Boga. Troszczy się o własną świętość i prowadzi ku niej swoich wychowanków.

2. OBOWIĄZUJĄCE ZASADY W NAWIĄZYWANIU KONTAKTÓW INTERPERSONALNYCH NA KATECHEZIE

Katecheza w szkole jest wielkim dobrodziejstwem dla uczniów. Nie muszą przychodzić w tej sprawie do parafii, jak to było dawniej. Obecnie katecheta uczy religii w szkole, a więc w klasach do tego przeznaczonych. Czuje się tu prawdziwym nauczycielem, choć nie takim samym, jak inni z przedmiotów szkolnych. Obowiązuje go jednak ten sam regulamin i uczestniczy wraz z nauczycielami w posiedzeniach rady pedagogicznej, wpisuje stopnie do dziennika, choć te nie są brane pod uwagę w obliczaniu średniej wyników ucznia, może prosić rodziców do szkoły w celu przeprowadzenia rozmowy, jeśli tego wymaga dobro ich dziecka.

Katecheta, znając zasady swego postępowania w szkole, może podczas lekcji nawiązywać kontakty interpersonalne z uczniami. Czyni to dla lepszego przekazywania słowa Bożego i rozbudzenia zainteresowań podanym tematem. Wszystko to sprzyja formacji sumień młodych ludzi i przygotowuje do coraz większej odpowiedzialności za własne czyny.

Katecheta niewiele może zrobić w klasie bez osobistego kontaktu z uczniami. Natomiast wszelkie poprawne układy z grupą katechizowaną prowadzą do wzajemnego porozumienia. Wymagania katechety nie są jakimś ciężarem dla uczniów, a wszelkie jego sugestie na ogół bywają spełniane przez obecnych w klasie. Nawet uczniowie trudni pod względem wychowawczym próbują podejmować dialog ze swoim katechetą, a nieprzychylni mu nauczyciele z czasem łagodnieją⁷.

Szkoła stawia katechecie określone wymagania, od których nie może się zwalniać. Ma przede wszystkim być obiektywny w ocenianiu każdego ucznia. Z powyższego powodu stara się wszystkich po ojcowsku ogarniać, gdyż przychodzi do nich z chęci nawiązania z nimi kontaktu interpersonalnego. Wie, że ta metoda ułatwia prowadzenie lekcji. Odpowiada to również uczniom katechizowanym. Może

⁷ E. Korherr, *Nauczanie religii w szkole*, w: Z. Marek (red.), *W służbie człowiekowi*, Kraków 1991, s. 58.

on bezpośrednio odnosić się do nich tak podczas lekcji, jak w czasie przerw międzylekcyjnych.

Katecheta szkolny, oddany swoim uczniom, dba o ich postawy religijno-moralne. Stara się nie tylko podawać rzetelną wiedzę, ale również zachęcać do modlitwy i dobrych czynów. Wie, że społeczność szkolna patrzy na niego i ocenia go po jego zachowaniu się zarówno w klasie, podczas prowadzenia katechezy, jak i w pokoju nauczycielskim, gdy tam przebywa. Ważną rolę odgrywają zasady jego postępowania. Stara się obiektywnie oceniać ludzi i być wzorem pod względem moralnym.

Katecheta jest w szkole osobą łatwo zauważalną. Wielu pragnie z nim rozmawiać na osobiste tematy, bo w jego wypowiedziach odczytuje prawdziwą naukę Kościoła i wolę Bożą. Dla niektórych jest też powodem wyrzutu sumienia z racji zaniedbań w życiu religijnym i obrania niewłaściwej drogi w osobistym postępowaniu. Do wszystkich jest nastawiony pozytywnie i przejawia w znacznym stopniu optymizm pedagogiczny. Daje możliwości poprawy i powrotu do Ojca, który jest w niebie (Mt 6,9).

Będąc w szkole, katecheta świadomie nawiązuje z uczniami kontakt interpersonalny, bo pragnie za pomocą tej metody pobudzić ich do większej aktywności w nauce religii. Każde spotkanie z nimi stwarza nowe szanse budowania wspólnoty klasowej, która może być naśladowaniem „domowego Kościoła”, gdzie spełnia się odpowiedzialną rolę w zakresie ewangelizacji środowiska. Katecheta wie, że nie we wszystkich domach, z których wywodzą się uczniowie, panuje chrześcijańska atmosfera i przykładowe życie. Tacy uczniowie potrzebują szczególnej opieki duszpasterskiej i zrozumienia⁸.

Pragnieniem katechety jest, aby każdego ucznia przychodzącego na lekcje religii w szkole ukształtować duchowo na podobieństwo „nowego człowieka” (Ef 4,22n.). Jest to kolejna zasada poprawnego postępowania katechety, który pragnie kontaktu interpersonalnego z uczniami podczas prowadzenia lekcji religii w szkole. Żaden uczeń nie może być dla niego obojętny, zwłaszcza jeśli jest ochrzczony i należy do Kościoła. On również go otacza swą duszpasterską troską.

Katecheza szkolna ze swej natury jest skierowana na Chrystusa. To jest fundamentalny wymóg katolickiego wychowania i obowiązującego programu katechetycznego. Powyższa zasada ma swoje odniesienie do słów Chrystusa, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14,6). Katecheta uczy tej drogi postępowania, mówi o tym zgodnie z prawdą ewangeliczną i wszystkich uczniów prowadzi ku „życiu” wiecznemu. Dzięki takiej katechezie możliwy jest autentyczny kontakt interpersonalny z uczniami uznającymi Chrystusa za swego Pana⁹.

⁸ E. Mitek, *Wychowanie moralne na katechezie*, „Adsum” 11 (1992), s. 3.

⁹ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 18.

Droga Jezusa zawsze prowadzi do Boga i każdego bliźniego. Prawda, którą przekazał Chrystus w swym nauczaniu, nigdy nie zawodzi, jest zawsze aktualna i do wszystkich się odnosi. Tylko On ma w sobie pełnię życia i ubogaca nim każdego, kto tylko przestrzega podstawowych zasad płynących z Ewangelii. Chrystocentryzm głoszony na lekcjach religii jest najlepszą legitymacją katechety będącego w dobrych kontaktach interpersonalnych z uczniami. Oni wierzą, że katecheta jest powołany przez Chrystusa i posłany do szkoły, by tu głosić Ewangelię.

Katecheta w swym nauczaniu kieruje się zasadą bezpośredniości wobec swych uczniów, z którymi pragnie posiadać kontakt osobowy. Wynika ona z wewnętrznej otwartości na wszystkie problemy, którymi żyją uczniowie. Chętnie podejmuje dyskusje i wspólnie szuka rozwiązań. W niektórych sytuacjach zaprasza uczniów na osobne rozmowy. Czyni to wtedy, jeśli wymaga tego jakaś sytuacja. W ten sposób lepiej poznaje tych, do których przychodzi ze słowem Bożym.

Bezpośredniość oraz otwartość na zaistniałe problemy i podawane tematy w ramach szkolnej katechizacji świadczą o powadze każdej ze stron – nauczającego i nauczanych. Katecheta i uczniowie darzą się wzajemnie szacunkiem, zaufaniem i wyrozumieniem. W powyższych relacjach katecheta jest postrzegany jako przykład człowieka wierzącego, a uczniowie pozostają wiernymi słuchaczami Ewangelii¹⁰.

Rozumienie siebie, dzięki kontaktom interpersonalnym na katechezie, to akceptowanie poszczególnych cech charakteru – katechety i uczniów – szanowanie podawanych argumentów i posiadanej wiedzy na określony temat. Katecheta występuje w roli podmiotu nauczającego, a uczniowie są przedmiotem nauczaniem. Warunkiem nawiązania kontaktu międzyosobowego jest używanie przez katechetę języka zrozumiałego przez uczniów. Podawane pojęcia teologiczne muszą posiadać właściwy komentarz dostosowany do poziomu wiedzy religijnej słuchaczy.

Doświadczony katecheta wie, że język przekazu religijnego wiąże się z pojęciami biblijno-teologicznymi i z powyższego powodu stanowi dla uczniów pewną trudność w rozumieniu podawanej treści. Sprawę rozwiązuje kontakt interpersonalny z całą wspólnotą klasową. Wtedy każdy ma odwagę pytać o to, czego nie rozumie. Współpraca w tej dziedzinie jest bardzo przydatna, a nawet stanowi szkołę języka religijnego na poziomie danej klasy. Doskonałą lekturą w tej kwestii może być czytanie Pisma Świętego i katechizmu, dokumentów soborowych i pism papieskich. Współcześnie jest do nich łatwy dostęp. Sprzyja to również w czytaniu i rozumieniu codziennej prasy katolickiej.

¹⁰E. Mitek, *Wartości wychowawcze w Ewangelii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2004), s. 153.

Zasady, o których mowa, mogą wpływać na trwałość kontaktów interpersonalnych katechety z uczniami. Wymagana jest chęć nawiązywania ich ze sobą i dostrzeganie wypływających z nich korzyści. Nie dotyczy to tylko sposobu prowadzenia lekcji, ale i dalszych kontaktów poza środowiskiem szkolnym. Z tego powodu potrzebna jest wzajemna życzliwość i serdeczność, ciągle poznawanie siebie i otaczającego środowiska. Tego rodzaju relacje zachęcają do systematycznego przychodzenia na katechezy i radosnego jej przeżywania¹¹.

Optymizm katechety nie może być zaniżany z powodu krytycznego nastawienia kogoś z grona nauczycielskiego, niektórych rodziców, czy uczniów. On wie, że są różni nauczyciele i rodzice, a uczniowie zdolniejsi i słabsi, dobrze wychowani i zaniedbani, gorliwi w praktykach religijnych i niesystematyczni, życzliwi i krytykujący. Ma jednak świadomość, że jest posłany do wszystkich, aby głosić słowo Boże.

Musi on sprostać oczekiwaniom Kościoła, szczególnie swego biskupa i proboszcza. Nie może rezygnować z kontaktów osobowych w szkole i klasie. Jego rozmowy z uczniami i nauczycielami, szczera chęć niesienia pomocy potrzebującym w sferze duchowej, a czasami i materialnej, to podstawowe zasady jego postępowania w tym środowisku i prawo bycia w szkole¹². W dziedzinie duszpasterskiej jest on tutaj pierwszą i główną osobą. Ma więc prawo do nawiązywania kontaktu interpersonalnego z każdym uczniem.

Katecheta na ogół nie lęka się wizytacji swoich przełożonych. Oni mogą stawiać mu wymagania i korygować metody nauczania. Przyjmuje się, że zna on zasady obowiązujące go w szkole. Z każdym pragnie rozmawiać, a więc z nauczycielami i uczniami, rodzicami i wychowawcami. W ten sposób zdobywa sobie potrzebny autorytet, poważanie i powszechny szacunek. Katecheta mający dobry kontakt z uczniami nie lęka się trudności, jakie mogą występować w jego posłudze na terenie szkoły¹³.

3. TRUDNOŚCI W NAWIĄZYWANIU KONTAKTU INTERPERSONALNEGO Z UCZNIAMI NA KATECHEZIE

Katecheta dysponuje różnymi metodami w prowadzeniu swych zajęć na lekcjach religii. We wszystkich jego celem jest nawiązanie prawdziwego kontaktu z uczniami, którzy przychodzą na katechezę. Nie zawsze to się udaje. Przyczyny mogą być różne. Jedne zależą od samego katechety, drugie od uczniów. Każdy

¹¹ Z. Marek, *Wychować do wiary*, Kraków 1996, s. 18.

¹² J. Tarnowski, *Jak wychowywać*, Zabki 2003, s. 58.

¹³ M. Marczewski, *Pedagogika pastoralna*, Lublin 2003, s. 108.

katecheta jest inny pod względem posiadanego temperamentu. Są sangwinicy i cholerycy, melancholicy i flegmatycy. Bywają katecheci otwarci na każdy temat i chcą dyskutować z uczniami na lekcjach, a także podczas przerw. Spotyka się też zamkniętych w sobie i stale zamyślonych. Każdy typ ma swoje zalety i wady. Jedni potrafią pokonywać napotymane w szkole trudności, inni z tego powodu załamują się z dużą dozą zniechęcenia do dalszych lekcji. Są też tacy, którzy nie dostrzegają potrzeb wysłuchiwania swoich uczniów¹⁴.

Katechizowani również różnią się między sobą pod względem temperamentu, uzdolnień, wychowania, pracowitości, religijności i postępowania moralnego. Choć mają oni swoje motywacje chodzenia na religię, katecheta musi kierować się własnymi przemyśleniami. Jedni katecheci kończą lekcje z pełnym zadowoleniem, drudzy opuszczają klasę z wyraźnym zmęczeniem. Pesymizm i zdenerwowanie wynika z pewnych trudności w nawiązaniu kontaktów interpersonalnych w klasie. Zdarza się, że niekiedy katecheta wskutek przemęczenia przestaje o to zabiegać, a uczniom też nie zawsze na tym zależy.

Trudności powstają z braku wzajemnego postrzegania siebie na lekcjach. Na skutek tylko formalnego bycia w klasie ani katecheta, ani uczniowie nie zdobywają o sobie informacji potrzebnych do nawiązania kontaktu interpersonalnego. Jeśli to się zdarza, to często są one selektywne i dlatego będący w klasie nie widzą siebie takimi, jakimi są w rzeczywistości. Katecheta, prowadząc zajęcia, widzi społeczność klasową i łatwo zauważa, kto czym się zajmuje, który szczególnie dokuca i nie posiada zeszytu. Na lekcjach jest potrzebne zaciekawienie tematem i zainicjowanie dyskusji. Czasem dla urozmaicenia korzystny może być śpiew lub zmiana zaplanowanego tematu¹⁵.

Brak rozumienia siebie, to kolejna główna w nawiązaniu kontaktu osobowego i niechęć akceptowania czyichś cech charakteru. W takich okolicznościach katecheta odchodzi od poprawnej formy przekazu. Zauważa się to wtedy, gdy on posługuje się językiem trudnym, ściśle teologicznym i filozoficznym, którego uczniowie nie znają ponieważ są pod dużym wpływem określeń technicznych występujących w mass mediach.

We wzajemnym porozumieniu, by ono było szczere i prawdziwe, muszą zaistnieć niezwykłe formy. Do podstawowych zalicza się: bliskość fizyczną, gesty orientacyjne, kontakt bezpośredni, czynności rąk, ruchy głowy, wyraz twarzy, wygląd zewnętrzny, ton głosu itp. To są niezbędne atrybuty przy pokonywaniu trudności w prowadzeniu lekcji.

¹⁴ J. Gracla, *Stworzenie wspólnoty katechetycznej w klasie*, „Katecheta” 4 (1992), s. 227.

¹⁵ M. Majewski, *Wychowanie domaga się zaufania*, „Katecheta” 4 (1990), s. 68.

Dobry katecheta wie, że wszystko, co czyni, mówi i przeżywa, nie jest bez znaczenia dla wyników lekcji i osobowego rozwoju uczniów. Zjawiska, które burzą dobre stosunki wpływające z interakcji klasowej, odbijają się ujemnie na całej dynamice i efektach katechizowania. Najczęstszym źródłem jest jakaś niechęć.

Katecheta może mieć trudności w nawiązaniu kontaktów interpersonalnych nie tylko podczas lekcji, lecz także w chęci podejmowania rozmów indywidualnych. Uczniowie uprzedzeni do swego katechety nie podejmują dyskusji ani też nie proponują własnych tematów. Sytuacja taka nie sprzyja w zachęcaniu młodych do praktyk religijnych ani nabierania chęci, by stawać się lepszym. Mówienie o pracy samowychowawczej może spotykać się z dużą obojętnością. W takich okolicznościach niczego nie da się przekazać na siłę. Katecheta, chcąc posiadać zaufanie, musi do wszystkich odnosić się życzliwie¹⁶.

W klasowej wspólnotcie oczekuje się wzajemnej odpowiedzialności. Jeśli tego nie ma, panuje duch obcości, obojętności i lekceważenia. Dyskryminuje się katechezę w porównaniu z innymi szkolnymi przedmiotami i podkreśla się, że oceny z religii nie są wliczane do średniej wyników nauczania, a uwagi z zachowania mają raczej charakter prywatny katechety. W takich sytuacjach nauczyciel religii nie posiada oczekiwanej powagi i nie może łatwo ogarnąć klasy swym wpływem wychowawczym. Tu jest wymagana zmiana wzajemnego nastawienia do siebie.

Na szczęście, można śmiało powiedzieć, że nie ma w szkole takiej klasy, w której byliby tylko sami trudni, zniechęceni i obojętni uczniowie wobec przedmiotu religii. W większości są tacy, którzy za pośrednictwem katechety szczerze poszukują Chrystusa. Chcą Go znaleźć na lekcjach katechezy i praktykach religijnych. Identyfikując się z katechetą, akceptują te wartości, którymi on żyje. Uczniowie pracowici są dla katechety nadzieją, że w przyszłości wyrosną na dobrych ludzi i przykładnych katolików.

Sekret powodzenia katechety w szkole polega na pozytywnym nastawieniu do wszystkich uczniów. Nie ukrywa on własnych cech charakteru, choć nimi się nie chlubi. Jego postawa i życzliwość korzystnie wpływają na całą klasę. Taki katecheta jest otwarty na ich problemy. Wyróżnia się swą osobowością i z wielką życzliwością odnosi się do wszystkich. Oni chcą, aby akceptował ich zalety i wady, respektował prośby i przebaczał przewinienia. W rzeczywistości nie oznacza to, że ma wszystko aprobować i każdego chwalić. W prowadzonym dialogu obie strony pragną zachować swą autentyczność i wykazywać własne racje. Wartość takich rozmów jest uzależniona od otwartości wewnętrznej i chęci słuchania drugich. Nie

¹⁶S. Jackowski, *Osobowość katechety młodzieży*, „Chrześcijanin w Świecie” 9 (1977), s. 102.

jest to łatwe zadanie i dlatego rodzi pewne trudności. Między stronami istnieje naturalna różnica wieku i wykształcenia, a z tym każdy w klasie musi się liczyć¹⁷.

Katecheta w oficjalnych kontaktach z uczniami nie może okazywać zdenerwowania, jakiejś niechęci, a nawet zmęczenia. Uczniowie nie zawsze zachowują się na lekcjach poprawnie. Bardziej aktywni mogą burzyć lekcyjny porządek i powodować zamieszanie na katechezie. Tylko opanowanie katechety, właściwie dobrane metody i dobrze przygotowana lekcja mogą uciszyć klasę i wprowadzić właściwy klimat odpowiadający poruszonym zagadnieniom o tematyce religijnej.

Młodzi z trudem przyjmują ocenę i uwagi starszych. Wolą, aby rówieśnicy ich oceniali i pomagali rozwiązywać problemy. Katecheta ma często inne zdanie na ten temat. On wydaje o katechizowanych opinię w kontekście ich zachowania się na lekcji. Własną oceną o każdym z nich dzieli się z nauczycielami na radzie pedagogicznej, a także z rodzicami, gdy o to pytają. Jest to dla niego zadanie trudne, ale konieczne, bo należy do grona nauczycielskiego.

Kontakty katechety z uczniami, choć na niektórych lekcjach są trudne, ogólnie przyczyniają się do konstruktywnego dialogu w zakresie podanego tematu. On pragnie realizować swój plan i dostrzegać tych, którzy przychodzą na lekcje religii z wewnętrznej potrzeby. Ta grupa jest dla niego duchowym wsparciem i zachętą do dalszej pracy na terenie szkoły.

Praca katechety w szkole ma charakter duszpasterski. Pragnie on poświęcać swój czas dla wszystkich uczniów. Chce dotrzeć nawet do tych, którzy stwarzają pewne trudności w nawiązywaniu kontaktu interpersonalnego w klasie. Nie jest to łatwe zadanie, ale w tym kierunku poszukuje różnych rozwiązań, żeby tylko ze wszystkimi być w dobrych układach wychowawczych. Jego pozytywne nastawienie do uczniów świadczy o trosce, jaką przejawia podczas każdego spotkania się z nimi na lekcjach religii. Nie wypływa to z jego jakiejś żądzy dominowania nad klasą, lecz z czystej intencji spełnienia swoich obowiązków w szkole i każdej klasie¹⁸.

Patrząc na zaangażowanie katechety na terenie szkoły, łatwo zauważa się jego zatroskanie o ducha religijności i poprawnej postawy moralnej każdego ucznia. Szanuje odrębność osobową, ale też pragnie włączać ich do wspólnoty ludzi wierzących, związanych z Kościołem. W kontaktach interpersonalnych przejawia swą delikatność i wzbrania się przed ingerencją w świat ich przeżyć. To pozwala każdej stronie biorącej udział w dialogu na autentyczną wymianę myśli.

¹⁷ Tamże, s. 108.

¹⁸ B. Bejze, *Katecheci w dzisiejszych szkołach*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 64 (1990), s. 249.

ZAKOŃCZENIE

Kontakty interpersonalne katechety z uczniami są bardzo przydatne w procesie dokształcania religijno-moralnego młodych ludzi. Mają one również znaczenie w środowisku nauczycielskim, bo katecheta jest duszpasterzem całego zgromadzenia szkolnego. Zjawisko to pozwala mu przekazywać wartości ewangeliczne zarówno uczniom, jak i nauczycielom. Jeśli to mu się udaje realizować, wypełnia swoją misję otrzymaną od Kościoła. Jego obecność w szkole jest tak ważna, że nie może być zastąpiona żadnym nauczycielem z innych przedmiotów.

W prawidłowych kontaktach interpersonalnych katechety z uczniami pojawia się relacja „Ja – Ty”. On podaje temat lekcji, a oni słuchając, podejmują dyskusję i stawiają pytania. Tego rodzaju interakcja ma wartość wychowawczą. Obie strony odbierają siebie pozytywnie i odnoszą się z należyтым szacunkiem. Katecheta przejawia wobec nich duszpasterską miłość i patrzy na zebranych jako dzieci Boga, który jest Ojcem wszystkich ludzi.

Chcąc, by kontakty interpersonalne katechety z uczniami miały pozytywną wartość z punktu widzenia duszpasterskiego, muszą być spełnione podstawowe warunki. Do głównych zalicza się wzajemne poszanowanie i zrozumienie, pozytywne nastawienie i chęć angażowania się w dialogu. Ze strony katechety musi zaistnieć właściwe zaangażowanie i dobre przygotowanie do lekcji, zaś uczniowie powinni przejawiać wewnętrzne zdyscyplinowanie, by w klasie panowała cisza i skupienie oraz włączenie się w tok myślowy katechety.

Ważne w tym są pewne zasady obowiązujące obie strony. Katecheta może korzystać z dowolnej metody, ale adekwatnej do przerabianego tematu i poziomu intelektualnego uczniów. Musi w tym być właściwy język przekazu. Nie można używać trudnych pojęć teologicznych i filozoficznych, bo uczniowie ich nie rozumieją. Z drugiej strony nie jest łatwo przekazać pewne myśli religijne czy moralne w języku technicznym, którym posługują się uczniowie. Katecheta rozmawiający często z młodymi ludźmi uczy się ich pojęć i może z nich korzystać na lekcjach religii.

Katecheta w każdej klasie przeżywa podobne problemy w sytuacji, kiedy chce nawiązać z uczniami kontakt interpersonalny. Przy ich rozwiązywaniu wiele zależy od obu stron. On musi być pozytywnie nastawiony do przychodzących na katechezy. W przeciwnej sytuacji nie da się prowadzić żadnej dyskusji, bo wśród uczniów panuje obojętność, a bardziej impulsywni przeszkadzają. Jeśli katecheta w porę zorientuje się w sytuacji i odkryje tajemnicę istniejących trudności we wzajemnym kontaktowaniu się, z łatwością dojdzie do przekonania, że musi zmienić metodę przekazu, a czasem i temat na danej lekcji. W każdej klasie potrzebna jest wzajemna przychylność, życzliwość i właściwa atmosfera. Tylko w takiej sytuacji katecheza staje się ciekawa i zachęca uczniów do przychodzenia.

Zusammenfassung

Die Katecheten als Religionslehrer sind von ihrer Natur aus Erzieher und Seelserger. Sie treffen ihre Schüler im Unterricht und in Pausen, auf dem Schul- und Heimweg nach ihrer Arbeit. Sie treten mit den Schülern in verschiedene interpersonale Kontakte.

Der Religionsunterricht bietet gute Gelegenheit, die Schüler näher kennen zu lernen. Dabei wird nicht nur das notwendige Wissen vermittelt, aber der Grad der Interesse an Glauben und der christlichen Moral erkundet. Auch die Schüler können dabei ihren Katecheten besser kennen lernen. Dieser interpersonale Kontakt bringt beiden Seiten den Nutzen.

Der Katechet muss in der Schularbeit nach festgesetzten Regeln arbeiten und die christliche Ideologie vertreten. Im Unterricht ist er verpflichtet zum christlichen Zentrismus, zur evangelischen Moral und katholischer Erfassung des Personalismus. Er weiß, dass alles was er im Unterricht bringt mit seinem Leben harmonisieren muss. Die Schüler werden dabei zu besten Beobachtern.

S. EWA J. JEZIERSKA OSU (WROCŁAW)

CHRZEŚCIJANIN – WSPÓŁPRACOWNIKIEM BOGA WE WPROWADZANIU KRÓLESTWA BOŻEGO NA ZIEMI

„jesteśmy pomocnikami Boga”...
(1 Kor 3,9)

W 1 Kor 3,9 Apostoł Paweł, myśląc o sobie, o apostołach i innych pracownikach głoszących słowo Boże, mówi: „jesteśmy pomocnikami Boga” (Θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί). Rzeczownik grecki συνεργός (z uwagi na przyimek συν mający znaczenie „z”, „współ”) *Biblia poznańska* tłumaczy „współpracownik (Boga)”, (*Biblia Tysiąclecia*: „pomocnik Boga”), co bardziej niż słowo „pomocnik” podkreśla udział człowieka (współudział) w dziele Boga, współdziałanie Boga z człowiekiem.

Opierając się na przypowieściach ewangelijnych i wypowiedziach św. Pawła, pragnę pokazać, że każdy wierzący (wierzący w Chrystusa), każdy chrześcijanin, powołany jest do współpracy z Bogiem w kształtowaniu ziemskiej fazy królestwa Bożego, że jest wezwany do budowania tego królestwa (prawdy, pokoju, miłości) na ziemi. Z tym zadaniem związane są cechy i postawy wierzącego, które także Ewangelie ukazują. Pragnę nadto zastanowić się nad pytaniem, czy i na ile pierwsze wspólnoty wierzących w Chrystusa mogą być dla nas, katolików XXI wieku, wzorem możliwym do naśladowania¹.

¹ Artykuł niniejszy jest oparty na konferencji wygłoszonej przez piszącą podczas Dni Kultury Chrześcijańskiej we Wrocławiu w październiku 2004 r.

1. CHRZEŚCIJANIN CZŁOWIEKIEM POWOŁANYM DO WSPÓŁPRACY Z BOGIEM

Ewangelia ukazuje powołanie i współdziałanie Boga z człowiekiem w szczególny sposób w przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20,1-16; Łk 20,9-16)², o powołanych na ucztę (Łk 14,15-24). Obrazami, w przypowieściach Pan Jezus przemawiał do tłumów, uczniom wyjaśniał znaczenie przypowieści. Przypowieść jest to opowiadanie zmyślane, oparte na porównaniu dwóch podobnych składników, dosłownie: „zestawienie” składników obok siebie. Pierwszy składnik jest obrazem wziętym z życia codziennego, drugi leży w sferze pojęciowej, niedostępnej poznaniu rozumem. Przypowieść biblijna, bo taką mamy na myśli, porównując pewne zjawiska należące do różnych płaszczyzn, ma zilustrować prawdę wyższego rzędu – nazywaną *tertium comparationis*³.

We wspomnianej przypowieści o robotnikach w winnicy słyszymy, że pewien gospodarz o różnych porach dnia wychodził na rynek, by oczekujących tam robotników (powieździelibyśmy dzisiaj: bezrobotnych) nająć do pracy: „Królestwo Boże podobne jest do gospodarza, który wyszedł wczesnym rankiem, aby nająć robotników do swej winnicy. Umówił się z robotnikami o denara za dzień i posłał ich do winnicy” (Mt 20,1-26). Gospodarz jest tym, który do pracy przyjmuje (tj. angażuje) i który też ustala warunki zapłaty (tj. wynagrodzenie). Proponowany w przypowieści denar za pracę (denar rzymski ze srebra lub złota miał wagę 4,36 g) był dniówką robotnika niewykwalifikowanego; nie był więc zbyt wysokim wynagrodzeniem, ale wystarczało ono na jeden dzień utrzymania. Jak wynika z przypowieści, czas wezwania do pracy (czas angażu) i określenie wysokości zapłaty zależało od gospodarza. Zadaniem natomiast przyjętych do pracy było dobre jej wykonanie.

Nie każdy z powołanych odpowiada pozytywnie na zaproszenie do współpracy z Bogiem (współpracy, która może być określona zaangażowaniem w pracę na roli, w winnicy czy udziałem w uroczystości): „Pewien człowiek wyprawił wielką ucztę i zaprosił wielu [...]” (Łk 14,15-24; Mt 22,1-14). Jak w przypowieści, wśród zaproszonych są tacy, którzy wymawiają się: „Mam dla kupców pieniądze, przyjdą oni do mnie dzisiaj wieczorem. Mam im wydać polecenia” (ewangelijny tekst brzmi dosłownie: „kupiłem pole, muszę wyjść je obejrzeć”, „kupiłem pięć par wołów i idę je wypróbować”, „poślubiłem żonę”). Odpowiedzi są wręcz wykrętne, dowodzą lekceważenia zaproszenia na ucztę.

² A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997, s. 88-93; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, Biblia lubelska*, Lublin 1995, s. 117.

³ A. Jankowski, dz. cyt., s. 12-16.

Wśród powołanych są i tacy wśród wezwanych do pracy „w Pańskiej winnicy”, którzy myślą przede wszystkim o swoim zysku, chcą całą rolę, jej owoce zagarnąć dla siebie. „Pewien człowiek założył winnicę, oddał ją w dzierżawę rolnikom i wyjechał na dłuższy czas. W odpowiedniej porze wysłał sługę do rolników, aby mu oddali jego część z plonów winnicy. Lecz rolnicy obili go i odesłali z niczym [...]”; podobnie uczynili z drugim sługą, a wysłanego syna gospodarza zabili. Rolnicy lekceważyli osoby wysłane przez gospodarza dla sprawdzenia (tj. kontroli) ich pracy czy dla pobrania zebranych plonów (Łk 20,9-16).

Można powiedzieć, że każdy chrześcijanin spotkał kiedyś, po raz pierwszy, gospodarza (którym był Chrystus) i został zaangażowany (angazem był chrzest) do pracy dla królestwa Bożego podczas jego ziemskiej fazy. Działanie tych pomocników Boga przyrównane jest przez św. Pawła: (1) do pracy przy wznoszeniu budowli Bożej, której fundamentem jest Jezus Chrystus. Jeden kładzie fundament, inni budują (stawiają) ten Boży dom „ze złota, srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy, ze słomy [...]” (1 Kor 3,12); czy też (2) do pracy ma roli – jeden rolnik zasiał ziarno w roli; inny podlewał, natomiast Bóg dał ziarnu wzrost: „Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost” (1 Kor 3,6)⁴.

Każdy wierzący stał się „pomocnikiem Boga”, współpracownikiem, we wprowadzaniu sprawiedliwości, pokoju, dobra w świecie, w doczesności. To Bóg dał każdemu wierzącemu szansę na życie doczesne i wieczne, Bóg daje szansę równe – każdemu robotnikowi chce dać „denara” (w ostatecznym rozrachunku oznacza on życie wieczne) – odpowiedź należy do wezwanego. Przy rozliczaniu liczy się osobisty wkład pracy, który nie musi być jednakowy. Św. Paweł powie, że od pracownika, od szafarza dóbr (zbawczych czy w ogóle dóbr zleconych) żąda się „by każdy z nich był wierny” (1 Kor 4,2). Nie chodzi więc o rodzaj pracy, o ilość pracy, lecz o jakość jej wykonania.

2. PRZYMIOTY „WSPÓŁPRACOWNIKÓW BOŻYCH”

Pierwszą, podstawową cechą chrześcijanina, będącego „szafarzem dóbr Boga” winna być (1) wierność – Chrystusowi, Jego nauce, wierność przyjętym zasadom, wyrażająca się w postępowaniu. Język grecki nie odróżnia słowa wierność od wiary, obydwa rzeczowniki wyraża słowem *πίστις* (*pistis*). Zaznaczyć trzeba, że wiara to nie tylko poznanie i afirmacja jakiejś prawdy, ale to pełne ufności zaangażowanie wobec określonej osoby (Boga, człowieka). Wiernym okazuje się ten, kto mimo doświadczeń trwa mocno w wierze – czyli ten, kto wyraża swoją wierność Bogu,

⁴H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian, Biblia lubelska*, Lublin 1998, s. 30-31.

kto sumiennie wypełnia poleconą zadania – czym okazuje wierność także człowiekowi⁵, któremu podlega, z którym związany jest np. stosunkiem pracy.

Postawę wierności ilustruje Jezusowa przypowieść o wiernym i niewiernym słudze, zanotowana przez Łukasza (12,41-48) i Mateusza (24,45-51). Sługą wiernym i roztropnym jest ten, który postawiony przez pana jako rządcą nad służbą, spełnia swoją powinność niezależnie od tego, czy pan jest w domu i widzi postępowanie sługi, czy pana w domu nie ma, jest nieobecny. Rządcą ma być wierny wobec pana, który może powrócić do domu o nieznanym porze; rządcą ma być roztropny, ponieważ otrzymał polecenie kierowania współsługami tak, by oni i pan byli zadowoleni; jego pracą jest rozdzielanie zajęć i kierowanie służbą.

Niegodnym sługą jest ten, kto korzystając z nieobecności pana, będzie nadużywał swojej władzy, który „zacznie bić sługi i służące, a przy tym jeść, pić i upijać się” (Łk 12,45).

Roztropny rządcą z przypowieści został nagrodzony awansem – został „postawiony nad całym mieniem pana”. Natomiast sługa niegodny, który znał wolę pana i jej nie spełnił, otrzymał karę – wielką chłostę (Łk 12,47), bo nie przygotował i nie uczynił nic zgodnie z wolą pana. Ten zaś sługa, który nie poznał woli pana, a uczynił coś złego, otrzymał małą karę⁶. Nie zastanawiamy się w tym miejscu nad rodzajem kary – czy chodzi o karę ziemską, wieczną, czy czyścicową.

Przypowieść pokazuje zatem, że (a) odpowiedzialność mierzy się uprzednią świadomością obowiązku moralnego – im większa świadomość, tym większa odpowiedzialność, że (b) zachodzi zależność proporcjonalna między udzieloną łaską i stawianymi wymaganiami. Można więc powiedzieć, że im bardziej dzisiejszy chrześcijanin świadomy jest problemów i spraw życia publicznego, tym większa jest jego odpowiedzialność za kształt tego życia. Nie wiemy, ile komu dano i jaka jest jego osobista odpowiedzialność wobec Boga. Ale komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie. Dlatego trzeba postępować według maksymy św. Pawła: „dopóki mamy czas, czynimy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Ga 6,10).

Wierność w służbie pociąga za sobą inną cechę współpracownika Boga, jaką jest (2) czujność. Czuwać znaczy nie spać, otrząsnąć się ze snu; przy metaforycznym użyciu tego słowa czuwanie oznacza „bycie gotowym”, trwanie w gotowości⁷.

Wierzący, podobnie jak odźwierny, ma czuwać, by nie przeoczyć przyjścia gospodarza, by ten nie musiał czekać przed drzwiami (Mk 13,33-37): „rzecz ma się

⁵ X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 664-665.

⁶ A. Jankowski, dz. cyt., s. 185-189; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 123-124.

⁷ X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 210.

podobnie jak z człowiekiem (tak mówi przypowieść), który udał się w podróż. Zostawił swój dom, powierzył swoim sługom staranie o wszystko [...], a odźwiernemu [przykazał], żeby czuwał”. Odźwierny musi czuwać, ponieważ to on ma klucz otwierający drzwi od wewnątrz. W przypowieści nie ma mowy o nagrodzie czy karze, chodzi jedynie o czuwanie, o oczekiwanie na kogoś, kto ma przyjść⁸ – „czuwajcie [...], bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie”.

Podobna przypowieść zanotowana przez Łukasza 12,39n (por. Mt 24,42-44) o gospodarzu, który sam czuwałby, gdyby wiedział, kiedy złodziej przyjdzie. Gospodarz ma jednak służbę, która czuwa, oczekując „swego pana, kiedy z ucztu weselnej powróci, aby zaraz mu otworzyć, gdy nadejdzie i zakolacze”. Wezwania do gotowości, czuwania na powrót gospodarza, podkreśla nieznaną, nieokreśloną – wręcz niespodziewaną – godzinę powrotu pana: „nie wiecie, którego dnia pan wasz powróci” (Mt 24,42)⁹. Nagroda obiecana za oczekiwanie jest ogromna: pan „przepasze się i usługiwać będzie sługom, zasiadającym u niego u stołu”.

Można więc powiedzieć na podstawie tych przypowieści, że chrześcijanin musi być wyczulony na momenty spotkania Pana, niezależnie od godziny i formy Jego przyjścia – co znaczy, że musi czuwać, by nie przeoczyć żadnej okazji do czynienia woli Pana, a więc do spełniania wyznaczonego zadania (ogólnie je określając: do czynienia dobra).

Przypowieść o natrętym przyjacielu, który w nocy prosił o chleb dla niespodziewanego gościa i tylko dzięki swemu natrętwu został wysłuchany (Łk 11,5-8)¹⁰; czy przypowieść o wdowie proszącej sędziego o pomoc w obronie przed przeciwnikiem, którą to pomoc uzyskała tylko dzięki nieustępliwej swojej postawie (Łk 18,1-8)¹¹ – wskazują na konieczność posiadania (3) cnoty wytrwałości; *ὑπομονή* (*hypomone* – wytrwałość)¹² jest to przymiot moralny, dzięki któremu człowiek nie załamuje się pod naciskiem trudów, pod ciężarem cierpienia. Cnota wytrwałości wskazuje zatem na konieczność przeciwstawiania się trudnościom¹³.

Uzyskanie dobra wymaga często długiego, cierpliwego zabiegania o nie, wymaga nawet natrętnego, nieustępliwego proszenia, nalegania. Śpiący wraz z rodziną w jednej izbie, dla natrętności przyjaciela w końcu wstanie w nocy i da mu tyle chleba, ile potrzebuje (Łk 11,8), niechętny sędzia spełni wreszcie prośbę o po-

⁸ A. Jankowski, dz. cyt., 179-182; por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka, Biblia lubelska*, Lublin, s. 121-122.

⁹ A. Jankowski, dz. cyt., s. 182-184; por. J. Homerski, dz.cyt., s.139.

¹⁰ A. Jankowski, dz.cyt., s. 166-169.

¹¹ Tamże, dz.cyt., s. 169-173.

¹² Znaczy: cierpliwość, wytrzymałość, hart ducha, wytrwałość, nieugiętość. Por. *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, opr. R. Popowski, Warszawa 1997, ad loc.

¹³ X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 622.

moc ubogiej wdowy dlatego, że usilnie i wytrwale o to zabiegała („wezmę ją w obro-
nę, żeby nie zachodziła mnie bez końca i nie zdręczała mnie” – tk 18,5).

Przypowieści (o natrętnym przyjacielu i o nieustępliwej wdowie) pokazują, że wytrwale kołatanie, naleganie, proszenie – na poziomie duchowym znajduje wysłuchanie, pomoc u Boga, na poziomie życia doczesnego jest koniecznym, wytrwałym zabieganiem, staraniem się o każde dobro¹⁴.

Συνεργός (*synergos* – „pomocnik”) powinien być (4) rozważny. Jeżeli podejmuje jakieś działanie, musi je oprzeć na mocnym fundamencie wiedzy, doświadczenia, racji, środków. Musi rozważyć, czy ma możliwości, by dzieło zrealizować w całości. Jest więc podobny do człowieka, który „dom swój zbudował na skale i wkopał się głęboko”. Przyszły powódź i potok zalał dom, a on nie runął, bo był zbudowany na dobrym fundamencie (Łk 6,48-49). Gdyby nie miał fundamentu, stałoby się z nim to, co dzieje się podczas ulewy i burzy z domem zbudowanym na piasku. Podobnie człowiek, który chce zbudować wieżę, najpierw oblicza wydatki potrzebne na jej wykończenia, żeby potem patrząc na niewykonaną pracę nie drwili z niego: „ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć” (Łk 14,28-30). Rozważny współpracownik jest też podobny do króla, który mając stoczyć bitwę z drugim królem, rozważa najpierw realność zwycięstwa: „czy może przeciwstawić się armii dwudziestotysięcznej, mając zaledwie dziesięć tysięcy wojska”. Jeśli ma za mało żołnierzy, a przeciwnik jest silny, musi poprzez poselstwo wynegocjować warunki pokoju (Łk 14,31-32).

Chrześcijanin musi więc być życiowo rozsądny, mądry – rozpoczynając jakieś dzieło, winien przewidzieć jego zakończenie, winien posiadać możliwości wykończenia.

Współpracownik Boga, jakim jest chrześcijanina, musi odznaczać się także (5) przezornością, przemyślnością; musi sprawy, które ma podjąć, najpierw przemyśleć i zaplanować.

Dyskusyjna jest przypowieść o rządcy, który miał zdać swój urząd i rozliczyć się z powierzonych prac (Łk 16,1-13)¹⁵. Rządca, nie chcąc stracić możliwości pracy, nie chcąc pracować fizycznie („kopać nie mogę”) czy być bezrobotnym, nawet żebrakiem („żebrac się wstydę”), zwołuje dłużników swego pana i obniża im wartość długu: „Ile jesteś winien mojemu panu? – sto beczek oliwy. Weź swoje zobowiązanie, siadaj prędko i napisz: pięćdziesiąt. A ty, ile jesteś winien? – sto korców pszenicy. – Weź swoje zobowiązanie i napisz: osiemdziesiąt” (beczka to hebrajska miara pojemności – bat. Według Józefa Flawiusza 1 bat to pojemność prawie 39 litrów. Dług pierwszego dłużnika wyniósł blisko 4000 l. „Korzec”, he-

¹⁴E. Szymanek, dz. cyt., s. 128-130.

¹⁵A. Jankowski, dz. cyt., s. 140-144.

brajski kor, liczył 10 bat. Biorąc pod uwagę to, że oliwa była droższa od pszenicy, obniżka w obydwu przypadkach była równa i wynosiła – według szacunku Talmudu – 500 denarów (500 dniówek niewykwalifikowanego pracownika)¹⁶.

Nasuwa się pytanie, czy rządca oszukał swego pracodawcę. A jeżeli oszukał, to jak mógł być pochwalony przez pana przypowieści: „pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił” (Łk 16,9). Może pochwała odnosiła się do sprytu, jaki wykazał rządcą. Jeżeli przyjmujemy takie tłumaczenie, to wtedy wniosek przypowieści można by oddać słowami: „podobnie jak obrotny rządcą wykazał niebываły spryt w zabezpieczeniu sobie dostatniej egzystencji, mimo utraty stanowiska, tak uczniowie Jezusa winni wykazywać maksymalną roztropność jako ludzie, którzy mają mało czasu, a muszą zatroszczyć się o swoją wieczność”¹⁷. Liczni jednak komentatorzy współcześni inaczej oceniają czyn rządcy. Przypominają oni, że rządcą (podobnie jak i celnik) zgodnie z ówczesnymi zwyczajami nie otrzymywał stałej pensji, żył natomiast z pobieranej prowizji (podatku – w rodzaju podatku VAT). Tę prowizję wliczał do sum objętych zobowiązaniami dłużników. Rządcą, obniżając wysokość długu, zrezygnował ze swojej należności (dłużnicy spłacali dług bez naliczenia podatku). Czyn rządcy nie był więc malwersacją¹⁸.

Przypowieść pokazuje zatem, że mamona – pieniądź – nie musi służyć celom niegodnym; można z niego zrobić dobry użytek. Pieniądź stanowi swoistą próbę dla człowieka, pokazuje, co uważa on za „swoje” dobro. Św. Bazyli w homilii do tego tekstu ewangelijnego zwraca się do człowieka słowami: „zrozum, po coś dostał bogactwa. Sługą jesteś najlepszego Boga, rządcą względem współsług równych z tobą”¹⁹.

Ewangelie ukazują zatem chrześcijanina – ucznia Jezusa – jako człowieka obdarzonego pewnymi przymiotami, cechami (jak np. wierność, roztropność, postawa czuwania, o czym jest mowa wyżej) i wezwanego do współdziałania z Bogiem we wprowadzaniu królestwa Bożego w życie doczesne; wezwanego do współpracy na miarę zaangażowania, wkładu pracy w budowanie tego królestwa pokoju i sprawiedliwości.

Można teraz postawić dalsze pytanie, czy i jak pierwsi chrześcijanie – ich wspólnoty – realizowali zadanie „pomocników Boga”, czy mogą być modelem, wzorem dla nas, chrześcijan XXI wieku.

¹⁶ Tamże, s. 141.

¹⁷ tamże, s. 142.

¹⁸ E. Szymanek, dz. cyt., s.135-136.

¹⁹ Bazyli, Hom. in Luc 12, 18 par. 2PG 31, 263, za: A. Jankowski, dz. cyt., s. 143.

3. OBRAZ WSPÓLNOTY PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN

Pierwsi chrześcijanie, pierwsze wspólnoty wierzących, jak to pokazują Dzieje Apostolskie, starali się realizować wskazania Jezusa. Fragmenty podsumowujące opowiadania Dziejów Apostolskich, tzw. *summaria*, idealizują obraz pierwszych wspólnot kościelnych. Słyszymy: „trwali oni w nauce Apostołów, w łamaniu chleba i w modlitwie. Wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i rozdzielali je każdemu według potrzeb” (Dz 2,42-45), czy dalej „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4,32)²⁰. To dobre funkcjonowanie wspólnoty kościelnej opierało się na jej wewnętrznej strukturze, na ustalonej organizacji ludzkiego zarządzania (apostołowie, prezbiterzy, diakoni)²¹.

Wspólnota pierwszych chrześcijan nie była jednak tak idealna, jak opisują *summaria*, skoro zaistniał przypadek Ananiasza i Safiry. Ci wierzący oszukali Apostołów, przyniósłszy im tylko część zapłaty za sprzedana posiadłość (por. Dz 5,1-11). Wzmianka w Dziejach o Ananiaszu i Safirze jest pouczeniem, że nie można – po przymierzu z Duchem Świętym, zawartym w chrzcie – ulegać szatanowi przez kłamstwo²².

Sytuacja pierwszych wspólnot kościelnych czytelniej przedstawiona jest w Listach Pawłowych.

Pierwsze podróże św. Pawła, zakładane przez niego Kościoły lokalne, datować można na początek lat 40., około 10 lat po śmierci Chrystusa. Natomiast w początkach lat 50. Paweł pisze swój Pierwszy List do Tesaloniczan (jest to najwcześniejsze pismo NT) i niedługo po nim Drugi List do Tesaloniczan.

a) Problem pracy

Powodem napisania 2 Tes były pewne nieporządki, jakie wkradły się w życie wspólnoty w Tesalonicie, której członkami byli chrześcijanie nawróceni z pogaństwa i częściowo z judaizmu. Z uwag skierowanych pod ich adresem dowiadujemy się, że ci dopiero co ochrzczeni, neofici, tak przejęli się oczekiwaniem powtórnego przyjścia Pana, że przestali pracować: „słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi; wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi” (2 Tes 3,11), a przecież Paweł nakazywał im: „kto nie chce pra-

²⁰ P. Ostański, *Studzy Ewangelii w Dziejach Apostolskich*, w: *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 228.

²¹ F. Mubner, *Apostelgeschichte (Die Neue Echter Bibel*, t. V), Stuttgart 1979, s. 34.

²² J.K. Pyel, *Księga Dziejów Apostolskich. Problemy literackie i wbrane tematy teologiczne*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, Szczecin 1999, s. 54-59; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch)*, Göttingen und Zürich 1988, s. 151; T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 175.

cować, niech też nie je” (2 Tes 3,10). Dlatego powtarza im: „nakazujemy i napominamy [ich, Tesaloniczan] w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując, własny chleb jedli” (2 Tes 3,12)²³.

Obowiązkiem chrześcijan jest zatem praca na własne utrzymanie. Św. Paweł dał przykład, bo „w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy” pracował, aby dla nikogo nie być ciężarem (2 Tes 3,8). Ta praca ma także wytwarzać dobra służące innym.

b) Problem udzielania pomocy materialnej bliźnim

Owocami Paweł poleca dzielić się z biedniejszymi, zwłaszcza z ubogimi członkami Kościoła w Jerozolimie. W swoich listach chwali i dziękuje kościołom w Koryncie, Galacji za posługę na rzecz „świętych” (tj. wiernych Kościoła jerozolimskiego) (2 Kor 8-9; Ga 2,10).

W imię sprawiedliwości społecznej wierni powinni dzielić się dobrami z uboższymi od nich. Z 1 Kor wiemy, że te różnice w stanie posiadania dóbr materialnych stawały się powodem sporów podczas zgromadzeń Kościoła lokalnego. Paweł stwierdza: „gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczerzy Pańskiej. Każdy bowiem już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy” (1 Kor 11,20-21), a przecież gromadzenie się na Wieczerzy Pańskiej było wyrazem stanowienia jedności: „schodźcie się razem jako Kościół” (1 Kor 11,18), jako „Boże zgromadzenie” (1 Kor 11,22). Wspólnotowe gromadzenie się chrześcijan, „żyjących w świecie”, stanowiło o ich odrębności, inności²⁴. Dlatego Paweł poucza: „gdy zbieracie się, by spożywać [wieczerzę], poczekajcie jedni na drugich”; i dodaje: „co do reszty, zarządzę, gdy do was przybędę” (1 Kor 11,33.34^b).

c) Rozstrzygnięcie problemów wewnątrz wspólnoty

Innym problemem pierwszych wspólnot było gorszące życie niektórych wierzących. Apostoł uważał, że tolerancja wobec zła ma granice. Chodzi nie o potępienie człowieka, ale zła. Dlatego „ten, który źle się prowadzi, żyje rozpustnie, popełnia np. grzech kazirodztwa, winien być ze wspólnoty wykluczony (1 Kor 5).

Natomiast wszelkie nieporozumienia, spory wewnątrzwspólnotowe winny być rozstrzygane przez członków Kościoła, przez autorytety kościelne (sądy kościelne): „sądźcie się przed przedstawicielami Kościoła” (1 Kor 6,5), a nie przez osoby obce, z zewnątrz wspólnoty – Koryntianie w czasach Pawła zwracali się o roz-

²³ F. Laub, *2 Thessalonuscherbrief (Die Neue Echter Bibel, t. XIII)*, Stuttgart 1979, s. 56.

²⁴ G. Rafiński, Droga i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (*Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*), w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 9)*, Warszawa 1997, s. 203-204.

strzyganie sporów do np. sądów pogańskich (1 Kor 6), sądzili się przed niewiernymi. Pawłowi chodzi nie o chrystianizację struktur politycznych jego czasu, lecz o budowanie Kościoła, który nie jest „z tego świata”. Kościół według Pawła nie wymaga władzy politycznej²⁵.

d) Podporządkowanie się władzy świeckiej

Problemem pierwszych chrześcijan był jednak stosunek do władzy świeckiej, obcej, pogańskiej. Oceniając pozytywnie działalność państwa rzymskiego w czasie pisania Listu do Rzymian, Apostoł pouczał, stosując kryterium rozumnej oceny stanu rzeczy, że wszelka władza pochodzi od Boga, że chrześcijanie winni być poddani władzom, które sprawiają rządy nad nimi: „każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, ale które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13,1). Uzasadnia to mówiąc, że rządzący: „nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego [...]”, że władza czuwa nad porządkiem publicznym, jest „narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który źle czyni” (Rz 13,3.4). Władzy należy się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie, co znajduje konkretny wyraz w płaceniu podatków: „z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd” (Rz 13) – i Apostoł konkluduje (co bez zastrzeżeń możemy przyjąć): „komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13,7). Chrześcijanin według św. Pawła jest obywatelem państwa; przyjęcie Ewangelii nie wyobcowuje z państwa. A jeśli Apostoł mówi, zaraz po wezwaniu do oddania każdemu tego, co się mu należy („nikomu nie bądźcie dłużni, poza wzajemną miłością” Rz 13,8), to znaczy to, że zobowiązania chrześcijanina wobec państwa dotyczą istoty tożsamości chrześcijańskiej; zatem chrześcijanin także na polu politycznym ma spłacać dług miłości²⁶.

Zatem chrześcijanie, jako obywatele społeczności świeckiej, państwowej, muszą poddać się prawom regulującym funkcjonowanie tej społeczności, działającym dla dobra tej społeczności.

d) Wyrozumiałość dla ludzi odmiennych poglądów

We wzajemnych stosunkach Paweł nadto zaleca wyrozumiałość. Wyrozumiałość jest podstawą współżycia ludzi. Każdy powinien postępować – i ma prawo do takiego postępowania – według własnych przekonań. Jeżeli odmienność dru-

²⁵ G. Rafiński, *Drogi i bezdroża*, dz. cyt., s. 179-184.

²⁶ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, dz. cyt., s. 365-366; Ph. Rolland, *A l'écoute de l'Épître au Romains*, Paris 1991, s. 139.

giego nie niszczy porządku publicznego, należy tego drugiego (brata) „przyjąć życzliwie bez spierania się o poglądy” (Rz 14,1), nie można go potępiać ani nim pogardzać (Rz 14,10). Maksyma św. Pawła jest zasadą porządkującą życie wspólnoty kościelnej: „starajmy się o to, co służy sprawie pokoju i wzajemnemu zbudowaniu” (Rz 14,19 – inaczej; „co tworzy pokój i buduje wspólnotę). „Niech każdy stara się o to, co dla bliźniego dogodne – dla jego dobra, dla zbudowania” (Rz 15,2), „służcie sobie wzajemnie (Ga 5,13), „przestańcie wyrokować o drugich” – powie Rzymianom (Rz 14,13). Jest w tych zaleceniach Pawła zawarta i myśl o współpracy wierzących, o tolerancji, a także myśl ekumeniczna²⁷.

PDSUMOWANIE

Nawiązując do przytoczonego we wprowadzeniu tematu XXVII Dni Kultury Chrześcijańskiej: *Odpowiedzialność katolików za sprawy życia publicznego w Polsce*, ośmielam się powiedzieć, podsumowując powyższe:

1. Każdy wierzący (także każdy z nas) jest odpowiedzialny na sprawy życia publicznego, ponieważ – jako chrześcijanin – został wezwany przez Boga do wprowadzania królestwa Bożego na ziemi (Królestwo Boże w nas jest, „już jest”). Jest on współpracownikiem Boga w kształtowaniu fazy ziemskiej tego królestwa.

2. Wierzący będzie kształtował życie publiczne (wpływał na jego „kształt”) proporcjonalnie do swego wkładu pracy, zaangażowania i posiadanego przygotowanie (duchowego i zawodowego).

3. Postawę każdego wierzącego winny cechować: wierność przyjętym zasadom, rozwaga, rozsądek, wytrwałość w pracy i wytrwałość w dążeniu do celu, wyrozumiałość dla drugich, poszanowanie ich kompetencji, umiejętność współżycia z ludźmi – wiernymi, niewiernymi, obojętnymi religijnie.

4. Czas ziemskiego królestwa, które zapoczątkował Jezus Chrystus swoim nauczaniem, życiem i śmiercią, nie jest czasem dokonanego królestwa Bożego. Królestwo Boże „już jest – ale nie w pełni”. Dlatego podczas jego ziemskiej fazy zdarzają się niedoskonałości, błędy, upadki członków. Królestwo Boże jest *in statu fieri* – i w tym realizowaniu się królestwa Bożego – we wprowadzaniu pokoju, praworządności, dobra – wierzący winni brać udział.

5. Pierwsze wspólnoty kościelne nie są dla nas wzorem czy modelem idealnych wspólnot. Nie były one doskonałe, bez ścierania się członków, bez problemów i trudności. Z pewnością jednak te pierwsze wspólnoty chrześcijan mogą być dla nas dla nas przykładem zaangażowania w sprawę Kościoła, wspólnoty lokalnej,

²⁷ G. Rafiński, dz. cyt., s. 369-370.

starania się o wierne wypełnianie nakazów Pana, dążenia do jedności, pokoju, zgodnego współżycia.

Może można by sobie życzyć, by i nas kiedyś ktoś pochwalił – jak św. Paweł założone przez siebie Kościoły – za postawę i starania „z powodu udziału w szerzeniu Ewangelii od pierwszego dnia do chwili obecnej” (Flp 1,5), za „trud miłości i wytrwałą nadzieję” (1 Tes 1,3), za to, że „miłość wzajemna (w naszych wspólnotach, rodzinach) obfituje” (2 Tes 1,3), że „o naszej (waszej – mówi Paweł) wierze (wyrażającej się w życiu, w naszym postępowaniu) mówi się na całym świecie” (Rz 1,8)...

Résumé

L'article voudrait être une approche au sujet des Jours de la Culture Chrétienne à Wrocław (Octobre, 2004): „La responsabilité des catholiques de la vie publique en Pologne” – son titre est: „La vocation de croyants pour être «les ouvriers avec Dieu» (1 Cor 3,9)”.

L'article souligne (1) la vocation des chrétiens à travailler pour le Royaume de Dieu (en sa forme terrestre), présente (2) les vertus des croyants qui travaillent avec Dieu, et (3) pose la question: „est-ce-que l'Eglise du I^{er} siècle peut-être (et en quoi?) un modèle pour l'Eglise du XXI^{me} siècle?”

La base de cet article est NT, surtout les paraboles évangéliques et les Lettre de St Paul.

SEBASTIAN KORCZAK SDS (WROCŁAW)

ŚWIĘTA WYMIANA – PRESCHOLASTYCZNE PRÓBY (XII-XIII w.) WYRAŻENIA KONWERSJI EUCHARYSTYCZNEJ

I. OD *ADMIRATIO* DO *SPECULATIO*

Stupor et admiratio – tymi dwoma terminami Baldwin z Canterbury (zwany także Baldwinem z Ford), wyraził swój stosunek do prawdziwej i realnej obecności Chrystusa Eucharystycznego. Ten ciągle jeszcze za mało znany i doceniany mnich cysterski z opactwa Ford i arcybiskup Canterbury, uchodzi za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli teologii wczesnoscholastycznej i pomost między partystyką a scholastyką. Niejednokrotnie wyrażał on obawę, a nawet ostrzegał, przed niebezpieczeństwem traktowania Misterium Eucharystii tylko i wyłącznie jako przedmiotu spekulacji filozoficzno-teologicznej¹.

Kontrowersje eucharystyczne z IX i XII wieku, dotyczące kwestii rzeczywistej czy też symbolicznej obecności Chrystusa w chlebie i winie sprawiły, że Najświętsza Ofiara stała się przedmiotem gorącej polemiki teologicznej. Każdy więc z szanujących się XII- i XIII-wiecznych teologów uważał niemalże za swój obowiązek napisać choć kilka słów o tajemniczej wymianie dokonującej się podczas sprawo-

¹J. Leclercq, *Introducción*, w: Baudouin de Ford, *Le Sacrament de L'Autel* (tłumaczenie francuskie E. de Solms), *Sources Chrétiennes* 93, 1-2, Paris 1963, 7; Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, s. 323; C. Gutiérrez Cuatango, *La teología de la comunidad en Balduino de Ford*, „Cistercium” 50/211 (1980) s. 689- 694. Wskazówki bibliograficzne dotyczące Baldwina z Canterbury: zob. A. Morey, *Bartholomew of Exeter, Bishop and Canonist. A Study in the Twelfth Century* (Cambridge, University, 1937), s. 105-107.

wania Eucharystii. Wieki XII i XIII, obfitujące w traktaty i komentarze eucharystyczne, były jednym wielkim polem badawczym, poszukiwaniem odpowiedzi na rodzące się pytania, przed i po kontrowersjach mnichów z Corbie: Paschazjusza Radbertusa i Ratramnusa (IX wiek) oraz Berengariusza (XI wiek)². Jest to więc czas poszukiwania syntezy doktryny eucharystycznej, szukanie pomocy w filozofii i co z tym związane, walka o precyzyjność terminologiczną³. Owocem tego, w następnym stuleciu, będzie doskonała synteza uczyniona przez św. Tomasza, którą dziedziczymy po dzień dzisiejszy⁴. Początków i podwalin Tomaszowej doktryny eucharystycznej bez wątpienia jednak należy upatrywać właśnie w omawianej przez nas epoce prescholastycznej.

To, co jeszcze kilka wieków wcześniej w teologii Ojców Kościoła nie było kwestią sporną, scholastyka postrzegała zupełnie inaczej. Nie rozumiano opartej na filozofii platońskiej teologii obrazu, by w konsekwencji skupić się w teologii eucharystycznej na stronie ontologicznej, a nie celebratywnej⁵. Do tego dochodzi jeszcze nowy sposób uprawiania teologii, to, co było dotychczas typowe w teologii, czyli tzw. *lectio*, przejęte ze stylu monastycznego, przekształca się w *disputatio* (dialektyka). Niemalże znaczenie ma także zapomnienie charakteru uczty (skupienie się tylko na elemencie ofiary) oraz patrystycznej winkulacji i wzajemnej zależności między Eucharystią i Kościołem (w tradycji patrystycznej identyfikowano wzajemnie Ciało eucharystyczne i eklezjalne)⁶. Wszystko to sprawia, że punktem centralnym staje się moment konsekracji darów ofiarnych i obrona somatycznej obecności Chrystusa podczas Eucharystii: *ipsam sancti sacrificii mentem*⁷.

²Doskonale materiał badawczy dotyczący kontrowersji między Paschazjuszem i Ratramnusem, zob. M.A. Navarro Girón, *La carne de Cristo, el misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Madrid 1989; D. Borobio, *Eucaristía*, Madrid 2000, s. 67-71.

³J. Ghellinck, *Eucharistie au XII siècle en Occident*, w: A. Vacant, E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)*, t. V/2, Paris 1913, s. 1233-1234.

⁴Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, III, q. 73-88. Na temat teologii eucharystycznej św. Tomasza z Akwinu, zob. D. Salado, *¿Es posible una lectura actual, significativa, de la doctrina eucarística de Santo Tomás?*, w: „Lumen” 5 (1974), s. 355-396.

⁵Ojcowie Kościoła zachowywali schemat *imago – veritas* (oryginał – kopia), jednak według systemu platońskiego świat idei ma swoją zapowiedź w rzeczywistości ziemskiej, ale także częściowo już się w niej zawiera. Nie ma więc rozdziwku pomiędzy *res superior* i symbolem wskazującym na nią. We wczesnym średniowieczu ta relacja obrazu i kopii jest oderwana (jeśli coś istnieje, musi posiadać zewnętrzną formę). Więcej na ten temat: zob. A. Gerken, *Teología de la Eucaristía*, Madrid 1991, s. 59-94.

⁶Więcej na temat rozumienia oraz identyfikacji słowa Ciało w odniesieniu do Kościoła i Eucharystii: zob. H. de Lubac, *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1949; M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía. Misterio de Comunió*n, Salamanca 1999, s. (IV wyd.) 249-258.

⁷M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les theologiens depuis de l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926, s. 6-7; J.A. Sayes, *El misterio eucarístico*, Madrid 1986, s. 154.

II. TAJEMNICZA WYMIANA

Pojawiają się więc koncepcje obecności Chrystusa Eucharystycznego, a co z tym związane, odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób dokonuje się owa tajemnicza wymiana sprawiająca prawdziwą boską obecność.

a) Transsubstancjacja

Dla nas, dziedziczących bogactwo scholastyki i systematyzacji dokonanej przez św. Tomasza, natychmiast nasuwa się podręcznikowa odpowiedź dla określenia tej świętej wymiany – transsubstancjacja. To dzięki niej następuje rzeczywista, prawdziwa i substancjalna obecność Chrystusa, prawdziwego Boga i Człowieka w Eucharystii. Trzynasta sesja obrad Soboru Trydenckiego (1551) w rozdziale 4 wskazuje, iż Kościół dokonał wyboru „w sposób trafny i właściwy”, używając terminu *transsubstantiatio*, nazwając w taki właśnie sposób tę świętą przemianę⁸. Nie od ra-zu jednak termin ten był jedynym i obowiązującym wśród teologów „przedtomaszowych”. Przyjrzyjmy się pokrótce historii wokół kwestii transsubstancjacji w wiekach XII-XIII.

Termin „transsubstancjacja” rodzi się w pierwszej połowie XII w., tj. ok. stu lat bezpośrednio po kontrowersjach związanych z wystąpieniem Berengariusza. W świetle współczesnych badań trudno zgodzić się z opinią H. de Lubaca, jakoby pierwszym, który użył tego słowa w polemice eucharystycznej, miał być Esteban de Baugé, lecz raczej wskazuje się na Rolando Bandinello, późniejszego papieża Aleksandra III⁹.

W swojej formie czasownikowej termin ów zostaje użyty po raz pierwszy w oficjalny sposób przez papieża Innocentego III w 1202 r. w liście do arcybiskupa Lyonu¹⁰. Znaczenie i trafność tego terminu zostaje niewątpliwie podkreślone przez IV Sobór Laterański w 1215 r., któremu przewodniczył wspomniany wcześniej papież Innocenty III¹¹.

⁸ „Quod conversio convenienter et propriae a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est apelata”, Sobór Trydencki, *Dekret o Sakramencie Eucharystii*, Rozdział 4, kanon, w: H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum (Denz.)*, Barcelona 1999, s. 515; B Sesboüé (red.), *Historia dogmatów. Znaki zbawienia*, t. III, Kraków 2001, s. 145-146.

⁹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 172, n. 81. Innego zdania jest M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, s. 527; oraz H. Jorissen, *Die entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965, s. 7; D. Borobio, *Eucaristía*, 72.

¹⁰ „Quaesivisti siquidem, quis formae verborum, quam ipse Christus expressit, cum in corpus et sanguinem suum panem *transsubstantiavit* et vinum, illud in canone Missae”. List *Cum Marthae circa*, w: *Denz*, 346.

¹¹ „In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius Corpus et Sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino

Słowo to przyjęło się dość szybko wśród teologów. Pojawia się podczas kolejnych debat soborowych na tzw. II Soborze Lyońskim w 1274 r., w wyznaniu cesarza Michała Paleologa¹², następnie w dekretach dla Kościołów wschodnich (armeński, jakobicki), by w szczególny sposób uwydatnione przez Sobór Florencki i Trydencki¹³.

Idea transsubstancjacji, będąc oficjalną doktryną Kościoła katolickiego, mówi o konwersji jednej substancji w drugą. Chleb i wino, zachowując swoje zewnętrzne właściwości (*accidentalia*), przemieniają się substancjalnie w Ciało i Krew Chrystusa.

Idea konwersji substancji darów ofiarnych w Ciało i Krew Chrystusa jest jednak o wiele wcześniejsza niż pojawienie się samego technicznego terminu *transsubstancjacja*. Już Lanfranco, jak i Durand z Troarn, i Guitmundo z Awersy w XI w. dają wyraźne podstawy dla tej koncepcji przemiany substancjalnej. Trzeba jednak zaznaczyć, iż w pierwszym okresie (XI-XII w.) zaznacza się wyraźnie brak precyzji w określeniu, wyjaśnieniu już nie tyle samej przemiany substancjalnej (jak się ona dokonuje?) ale także przedmiotu konwersji (co się przemienia, a co pozostaje niezmiennie?)

U progu dialektyki scholastycznej, oprócz teorii transsubstancjacji, powstają także inne hipotezy, idee i teorie próbujące stworzyć całościową syntezę, która byłaby odpowiedzią na kwestię dotyczącą przedmiotu konwersji. Dwie z nich zasługują na szczególną uwagę: *konsubstancjacja* i *anihilacja*. Przyjrzyjmy się tym koncepcjom oraz ich reperkusjom, odnosząc je do ogłoszonej jako „trafną i właściwą” teorii *transsubstancjacji*¹⁴.

b) Konsubstancjacja

Pierwsza z nich otrzymała nazwę konsubstancjacji (*consubstantiatio*; od łac. *con* – „współ” i *substantio* – „substancja”) lub *impanacji* (*in* – „w” i *pane* – „chle-

in sanguinem potestate divina”, w: *Denz*, 355; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła (BF)*, opr. S. Głowa: I. Bieda, wyd. II, Poznań 1989, s. 391.

¹² „Quod in ipso sacramento panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi”. Sobór Lyoński, Wyznanie wiary Michała Paleologa, w: *Denz*, 376. Tekst polski, w: B. Sesboüé, *Historia dogmatów*, s. 103.

¹³ Więcej na temat rozwoju i rozumienia terminu „transsubstancjacja” w omawianej epoce: zob. J. M. Rovira Belloso, *Doctrina de Trento sobre la Eucaristía*, w: tenże, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, s. 253-279.

¹⁴ Por. przypis 8.

¹⁵ Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowski, *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973; B. Kruczkiewicz (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Lwów – Warszawa 1925. Szukaj wyżej wymienione terminy.

bie”¹⁵. Proponuje ona permanencję substancji chleba i wina wraz z powstałymi podczas konwersji Ciałem i Krwią Chrystusa. Obie te rzeczywistości symultanicznie, jednocześnie istnieją, zachowując przy tym swoją niezależność i odrębność substancjalną.

Według H. Jorissena, źródła teorii konsubstancjacji należałoby dopatrywać się wśród adeptów szkoły Berengariusza. Bronili oni tezy o wzajemnej koegzystencji substancji chleba i wina wraz z Ciałem i Krwią Pańską¹⁶. Chociaż niewątpliwie sam termin *consubstantiatio* jest późniejszy, to jednak rzeczywistość czy też idea rozumiana pod tym pojęciem pojawia się już w sposób wyraźny u Piotra Lombarda. Należy jednak zaznaczyć, iż tenże autor nie wydaje się jasno rozdzielać dwóch koncepcji kon- i transsubstancjacji.

„Niektórzy twierdzą, że zostaje zachowana substancja chleba i wina i że jest także tam Ciało i Krew Chrystusa, i stąd właśnie mówi się, że ta substancja staje się tamtą (*feri istam*), ponieważ tam gdzie znajdują się jedna, jest i druga”.

Przy analizie tego tekstu Piotra Lombarda wątpliwości dotyczą nieprecyzyjności terminu *feri*¹⁷.

Przez długie lata, a nawet dziesięciolecia, idea konsubstancjacji była traktowana przez teologów jako prawdopodobna i dopuszczalna podczas rozważań na temat realnej i somatycznej obecności Chrystusa Eucharystycznego. Często jej walor oceniany jest na równi z koncepcją transsubstancjacji. Przykładem tak waloryzującego podejścia niech będzie cytowany wcześniej Piotr Lombard, odrzucający konieczność przyjęcia jednej tylko teorii, lecz zwracający uwagę na istotę wiary w tę przemianę:

„Nie jest bowiem artykułem wiary uwierzyć, iż przemiana ta realizuje się w ten czy tamten sposób, lecz jedynie wierzyć że, wypowiedziawszy tamte słowa, Ciało Chrystusa jest na ołtarzu”¹⁸.

Podobnego zdania jest Baldwin z Canterbury, nalegający usilnie, by raczej zwrócić uwagę na wiarę w tę niewidzialną przemianę dokonującą się w konsekracji, a która kiedyś w przyszłości (znaczenie eschatologiczne) zostanie nam wyjaśniona¹⁹.

Wśród pierwszych teologów używających terminu „transsubstancjacja” i dających jej podwaliny nie ma generalnie wielkiego rozdzwieku i zarzutów dotyczą-

¹⁶ H. Jorissen, *Die entfaltung der Transsubstantiationslehre*, s. 24.

¹⁷ Piotr Lombard, *Sententiae*, IV, 11-4, w: J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Patrologia Latina* (PL) 192, s. 862. Sprawę terminologiczną i użycie słowa *feri* podjął M. Gesteira-Garza w swojej pozycji: *La Eucaristía*, 529 n. 239.

¹⁸ Piotr Lombard, *Sententiae*, IV, 10-1: PL 192, 859.

¹⁹ „Nondum de modo scimus, sciemus autem postea [...] quomodo autem hoc sit, adhuc simpliciter ignoramus [...] mutatio enim panis in Corpus Christi invisibiliter et incomprehensibiliter facta est”. Baldwin z Canterbury, *Tractatus de Sacramento Altaris*, 146.

cych idei konsubstancjacji. Jako przykład paralelnego traktowania tych koncepcji mogą posłużyć: Rolando Bandinelli i Lotariusz z Segni (późniejszy papież Aleksander III i Innocenty III)²⁰. Ten ostatni dowodził:

„Byli też tacy, którzy powiadali, iż po konsekracji zostają zachowane prawdziwe przypadłości *vera accidentia* chleba, podobnie jak prawdziwie zostaje zachowana substancja chleba”²¹.

Dla Lotariusza było oczywiste, iż przypadłości nie mogą istnieć bez podmiotu, i odwrotnie. Właściwością przypadłości jest wg. niego tzw. *inesse*. Kontynuując myśl, dodaje z pewną nieścisłością:

„Zachowując swoje substancje chleba i wina [...] Ciało i Krew Chrystusa zaczynają prawdziwie istnieć w tamtych (sub illis) w ten sposób, iż w samych przypadłościach (sub eisdem accidentibus) są obie rzeczy: chleb i ciało, wino i krew”²².

Jak więc wyraźnie widać, brakuje precyzji „co w czym istnieje”. Jest to niewątpliwie spowodowane brakiem szczegółowego wyjaśnienia tego, jak autor definiuje pojęcia: *substantio* i *accidentia*.

IV Sobór Laterański, któremu przewodniczył Innocenty III, skłania się wyraźnie ku transsubstancjacji i stwierdza, iż:

„[...] święta Ofiara, to znaczy chleb i wino po konsekracji (*transsubstantiatis*) są (*continentur*) prawdziwym Ciałem i Krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa”²³. Prof. M. Gesteira-Garza, z Uniwersytetu Comillas w Madrycie uważa, iż zasługuje na wnikliwą uwagę fakt, że owe stwierdzenia soborowe z listopada 1215 roku, skierowane przeciw ideom głoszonym przez albigenów i katarów, nie staną się w przeciągu XIII-wiecznych dysput teologicznych argumentem za przyjęciem tezy o transsubstancjacji jako oficjalnej przez Magisterium Kościoła²⁴. Żaden bowiem z teologów nie cytuje orzeczenia soborowego jako ostatecznego i definiującego. Opinia ta wydaje się posiadać słuszne podstawy. Termin „transsubstancjacja” nie był jeszcze przez cały wiek XIII uznawany jako określenie jedynie obowiązujące i mające prawo wyłączności jako orzeczenie dogmatyczne XII Soboru Ekumenicznego na Lateranie. Sam techniczny termin *transsubstantiatis* w XII-XIII w. można więc potraktować jako użycie hipotetyczne i nie traktowane jeszcze jako

²⁰ Według niektórych teologów, to właśnie Rolando Bandinelli jest pierwszym, który oficjalnie posłużył się terminem *transsubstantiatio*. Por. B. Neunheuser, *L'Eucharistie au Moyen Age et à l'époque moderne*, Paris 1960, 63, n 5; M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, s. 528.

²¹ Lotariusz z Segni (Innocenty III), *De sacro altare mysterium*, 4, 9: PL 217, 861-862.

²² Tamże.

²³ *Denz*, 355; *BF*, 391.

²⁴ M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, s. 530. Tego samego zdania jest J.F. McCue, *The Doctrine of Transsubstantiation from Berengar through Trent: The Point at issue*: HThR 61 (1968), s. 387-392. Innego zdania jest H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre*, s. 121-123.

obowiązujące²⁵. D. Borobio uważa, że nawet pierwsze uroczystości związane z procesjami Bożego Ciała oraz kultem eucharystycznym nosiły nazwę *Festum de impanatione Domini*, co wskazuje na to, iż musiano stosować dość często termin „impanacja”, będący synonimem konsubstancjacji²⁶.

W drugiej połowie XIII wieku zaczyna coraz bardziej dominować charakter ekskluzywny teorii transsubstancjacji (początkowo niekoniecznie odrzucano definitywnie pozostałe dwie teorie). Baldwin z Canterbury, pomimo iż jest jednym z pierwszych, który używa oficjalnie terminu „transsubstancjacja”, podaje także inne określenia: *mutatio, conversio*²⁷. U końca XIII wieku zdecydowanie staje się już jednak tylko ona jedyną, właściwą i ortodoksyjną dla części teologów. Natomiast wiek XIV jest czasem, gdy już zdecydowanie zwalcza się wszelkie inne, nie tylko teorie konwersji eucharystycznej, ale i tych, którzy nie uznają samego terminu „transsubstancjacja”. Przykładem tego jest dokument *Cum dudum* Benedykta XII z 1341 r. kierowany przeciwko błędom Kościoła armeńskiego. Zarzuca się w nim, w puknięciu 67, iż: „Armeńczycy nie twierdzą, że po wypowiedzeniu słów konsekracji dokonuje się transsubstancjacja chleba i wina w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa”²⁸.

Różnego rodzaju są argumenty teologów skłaniających się ku konwersji konsubstancjalnej. Wilhelm z Auxerre stwierdza, że uwielbione Ciało Chrystusa może zajmować to same miejsce co Ciało materialne i stąd współistnieć (*conexistentio*) wraz z nim. Tego samego zdania jest Aleksander z Hales oraz św. Albert Wielki, który w swoim *Komentarzu do Sentencji* (napisanym 1246-1248), przywołuje następujące argumenty popierające teorię konsubstancjacji. Według niego przynajmniej cztery z nich zasługują na przytoczenie:

Po pierwsze, Ciało Zmartwychwstałego Chrystusa może współistnieć (*conexistentio*) jednocześnie w przestrzeni z jakimkolwiek innym ciałem, zajmując miejsce, które ono zajmuje.

Po drugie, właściwości chleba i wina zostają zachowane, a przypadłości nie mogą istnieć bez podmiotu lub substancji, które dałyby jej podstawę. Mamy tutaj oczywiście echo filozofii Arystotelesa, jeszcze jednak nie zaadaptowanej w teologii.

²⁵ „La referencia del cuatro concilio de Letrán a la transustanciación no debió ser considerada como definición dogmática del término. La mención de la transustanciación tiene probablemente un carácter ocasional, explicable por el hecho de que la presencia real era vinculada ya en aquella época con la transustanciación como hipótesis más plausible, pero sin que el concilio pretenda canonizar esta teoría como única alternativa frente a otras posibles”. M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, s. 530.

²⁶ D. Borobio, *Eucaristía*, s. 76.

²⁷ „Quod panis virtute divinae benedictionis efficitur corpus Christi, et transsubstantiatur, vel mutatur, vel convertitur in corpus Christi”. Baldwin z Canterbury, *Tractatus de Sacramento Altaris*, 148.

²⁸ „Item, quod Armeni non dicunt, quod post dicta verba consecrationis panis et vini sit facta transsubstantiatio panis et vini in verum Corpus Christi et Sanguinem”. Benedykt XII, *Cum dudum*, w: *Denz*, 400.

Po trzecie, Bóg jest Stwórcą i zachowuje istnienie rzeczy, nie niszcząc nigdy rzeczywistości przez siebie stworzonej. Jego dziełem także są dary chleba i wina, które posiadają swoją niezależną substancję.

Po czwarte, według Alberta Wielkiego, teoria o konsubstancjacji jest bardziej zrozumiała i łatwiejsza do przyjęcia przez niewierzących²⁹.

Wielu autorów XIII wiecznych nie widzi więc tak naprawdę w konwersji zwanej konsubstancjacją czegoś niezgodnego z ortodoksją i traktuje ją nawet jako alternatywną. Możemy spotkać się zarówno z opiniami obojętnymi, jak i krytycznymi wobec konsubstancjacji. Na przykład, Hugon od św. Wiktora od samego początku jest gorliwym przeciwnikiem jakiegokolwiek teorii głoszącej paralelne istnienie strony materialnej darów (chleb i wino) wraz z Ciałem i Krwią Chrystusa³⁰. Przyznać jednak należy, że stopniowo, średniowieczni myśliciele coraz bardziej skłaniają się ku transsubstancjacji widząc wyraźnie w innych teoriach konwersji zagrożenie dla doktryny konwersji substancjalnej³¹.

c) Anihilacja

Kolejna koncepcja nazwana została anihilacją (*annihilatio*; od łac. *ad* – „ku, do”, nadając kierunek czynności; i *nihilum* – „nic, ani trochę”; lub *annihilatio* – „zanikanie”)³². Prawdopodobnie kolebką tej teorii jest szkoła Abelarda, to wśród jej adeptów rozwijała się ona i tam ujrzała światło dzienne³³.

Według niej następuje całkowity zanik substancji chleba i wina, które zostają zastąpione przez nowo powstałą rzeczywistość, tj. Ciała i Krwi Chrystusa. Teoria o anihilacji głosząca tezę o destrukcji, zaniku substancji (a co za tym idzie, i właściwości) chleba i wina cieszyła się zdecydowanie mniejszą popularnością. Charakteryzuje się podejściem zbyt fizycznym i jest wynikiem poszukiwań zmierzających do wskazywania w konwersji eucharystycznej jej wymiaru materialnego cudu. W tej koncepcji widzimy zupełną utratę teologii obrazu, symbolu. Teoria ta, dopatrująca się zupełnego zaniku właściwości darów ofiarnych, jest skutkiem zbyt restrykcyjnego podejścia teologów do Misterium Eucharystii.

²⁹ Albert Wielki, *In IV Sententiarum*, d. 11, a. 8, ob. 1-5 (*Opera omnia* 29), s. 286, za: M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, 531.

³⁰ „Corpus Domini uno loco esse oportet secundum visibilem formam, id est in ea forma in qua videri potest”. Hugon od św. Wiktora, *Summa Sententiarum*, VI, IX, PL 176.

³¹ W późniejszym czasie zwolennikami tej teorii byli między innymi: W. Ockham i Luter. Zob. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, s. 536-546.

³² Por. przyp. 14.

³³ H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre*, s. 24-25.

Niektórzy teologowie zarzucają pewne echa, a nawet współtworzenie tej teorii Dunsowi Szkotowi. Według nich, bliski był on w swoich tezach zanikowi konwersji substancjalnej na rzecz zastąpienia jednej substancji drugą³⁴.

Mimo iż teoria o anihilacji nie odegrała tak ważnej roli i nie miała w sobie takiego ciężaru teologicznego jak konsubstancjacja, to jednak znalazła ona swój wyraz w pobożności ludowej. Bardzo często średniowieczna pobożność eucharystyczna doszukiwała się wielu cudowności związanych z materialnymi postaciami Ciała i Krwi Pańskiej. Mamy tutaj do czynienia z wyraźną tendencją antyspirytualistyczną i antysymboliczną, mającą swoje źródło w kontrowersjach eucharystycznych z IX i XII wieku.

II. OD SPECULATIO DO ADMIRATIO

Czas prescholastyki to pragnienie odnalezienia odpowiedzi na dręczące teologię pytania o przemianę eucharystyczną. Zdarzało się, że dywagacje szły w niewłaściwym kierunku, ale i one były potrzebne Kościołowi dla konsolidacji doktryny eucharystycznej w późniejszym okresie. W dzisiejszym świecie teologii pluralistycznej i zawitym poszukiwaniu, czym jest dla teologa *norma normans*, może warto jest wrócić do przeszłości i uczyć się od teologów wszesnośredniowiecznych wzajemnego szacunku i dialogu w poszukiwaniach teologicznych. Kościół stopniowo dochodził do przekonania o słuszności i trafności terminologicznej dla konwersji eucharystycznej. Trwało to dziesiątki lat. Przez cały ten czas trwały gorliwe dysputy, owocujące późniejszą syntezą, która stała się dziedzictwem Kościoła po dzień dzisiejszy.

Bogatsi o kilka wieków Tradycji i dysput teologicznych, pamiętajmy, by mówiąc o Misterium Eucharystii przyjmując postawę *stupor et admiratio*. W naszym uprawianiu teologii musimy nieustannie zatrzymywać się z zadziwieniem i zachwytem nie tyle nad teologią i rozważaniami nad nią, lecz nad Tym, który jest przedmiotem teologii – Bogiem.

„*Stuporis magnitudo et vehementia admirationis, cum sine aliqua fide esse non possint, ipsam fidem sic permovent, ut pariter miretur hoc a Deo fieri et ab homine credi*³⁵”.

³⁴ „Haec theoria, quae male tribuitur Scoto, non servat conceptum conversiones. Nam sola suspensio actionis conservative non ordinatur ad positionem Corporis Christi; sine qua ordinatione non salvatur conversio”. J.A. De Aldama, S. Gonzalez, F.A.P. Sola, J.F. Sagüés, *Sacrae Theologiae Summa, De Sacramentis*, IV (Biblioteca Autores Cristianos 73), Madrid 1953, s. 305; Innego zdania jest M. Gesteira-Garza, *La Eucaristía*, s. 536. Uważa on, że Duns Szkot jest zwolennikiem konsubstancjacji jako bardziej prawdopodobnej i łatwiejszej dla wiary.

³⁵ Baudouin de Ford, *Le Sacrament de L'Autel*, s. 124.

Resumen

En la escolástica definitivamente se perdió el nexo entre lo real y lo espiritual. La teología especulativa rechazó un esquema platónico (copia – imagen) aplicado por los Santos Padres a la teología sacramental. Bajo la influencia de la teología más cosificante y materialista la teología eucarística se concentrará más en «las cosas» que en los frutos. El tema central será la presencia real y la conversión de los elementos, sobre todo se insiste en la consagración. Todo esto se convierte en el campo del debate (*disputatio*) y surgen las controversias en el siglo IX (Pascasio y Ratramno) y XI (Berengario). Los siglos XII-XIII son hereditarios de esta problemática y de la búsqueda de una terminología precisa.

Este artículo es un breve resumen sobre las teorías: el cómo denominar la misteriosa conversión eucarística. Él que hizo una gran síntesis sobre la doctrina eucarística fue Santo Tomas de Aquino. Para denominar la conversión le sirvió el verbo la *transustanciación*. Sin embargo no es él quien utilizó por primera vez este concepto, ni tampoco este término fue el único para expresar la conversión. A parte de la palabra (y concepto) la transustanciación había también al menos otras dos dignas de mencionar: la consubstanciación y la aniquilación.

Al principio (hasta los finales del siglo XIII) el término la *consustanciación* fue utilizado por muchos autores simultáneamente con el término la transustanciación. Es una teoría que propugna la coexistencia de la realidad o la sustancia del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y la sangre en los dones.

La teoría de una *aniquilación* defiende la desaparición de la sustancia del pan y del vino y su sustitución por una realidad nueva. Ella no llegó a lograr ningún éxito en el campo de las disputas teológicas, mas bien tuvo sus consecuencias en la religiosidad popular (la necesidad de los milagros eucarísticos).

En su enorme riqueza teológica, esta época puede servirnos aprender que nunca podemos olvidar que la Eucaristía es un misterio. Por lo cual no tratémosla como una cosa material y un campo del *disputatio*. Creo que deberíamos regresar a la postura que nos propone Balduino de Canterbury: *stupor et admiratio*.

O. PIOTR LISZKA CMF (WROCLAW)

ZNACZENIE ALEGORII W HISTORII MYŚLI TEOLÓGICZNEJ

Alegoria jako metoda kodowania i rozszyfrowania informacji znika dziś ze świata przepojonego racjonalizmem i powraca tym szybciej, im mocniejsza jest tęsknota za minionym światem myślenia poetyckiego, mitologicznego, symbolicznego. Alegoria znika i pojawia się wraz z odchodzeniem świata od Boga i tęsknotą do nowego życia w nowym świecie, o wiele wspanialszym od naszego. Czas przyszły powinien być epoką zwycięstwa Ducha. Powrót idei religijnej wymaga jednak nowego myślenia, nowego sposobu wyrażania się, nowej symboliki. Nowość może przyjść tylko wtedy, gdy powrócimy do skarbów ukrytych w przeszłości, gdy zapytamy się przeszłych pokoleń, jakimi drogami próbowali wykraczać daleko w przyszłość. Pytania tego rodzaju są trudne, gdyż całe nasze życie zorganizowane jest w sposób doczesny. J. Lisicki, baczny obserwator spraw nie dostrzeganych przez większość ludzi, zauważa, że „język, symbole, skojarzenia, moda, gry, muzyka, reklama, dominująca retoryka – zwracają naszą uwagę ku teraźniejszości. [...] Zapomnieliśmy o niebie i piekle, o walce z mocami ciemności, o zwyciężaniu pokus i śmiertelnym niebezpieczeństwie zatracenia. Słowa te stały się w naszych uszach niejasnymi alegoriami, hasłami bez pokrycia, śladem dawnej epoki niedojrzałości”¹. Zwróćmy uwagę na to, że termin *alegoria* użyty został tu w sensie pejoratywnym, jako coś bardzo mglistego, „bez pokrycia”. Czy tak jest naprawdę? Czy alegoria może służyć tylko jako narzędzie lingwistycznej gry, bez

¹P. Lisicki, *Szantaż serca*, „Frona” 13/14 (1998) 228-254, s. 231.

realnego znaczenia? A może wystarczy odnaleźć zagubiony klucz, aby odczytać, z nową mocą, ukryte skarby „dawnej epoki”, która okaże się bardzo dojrzała, zdolna do nauczania nas sztuki życia? Alegoria nie musi służyć uspieniu czujności, może ją rozbudzać, wskazując z całą powagą i mocą potrzebę walki człowieka o swoją przyszłość.

Odpowiedzi na pytania dotyczące losu człowieka powiązane są z odpowiedziami na pytania dotyczącymi alegorii, tego, czym jest, i tego, w jaki sposób była wykorzystywana w wiekach rozwoju ludzkiej myśli. Zwrócimy zwłaszcza uwagę na aspekt teologiczny alegorii.

1. ZAGADNIENIA FORMALNE I MERYTORYCZNE

Odczytywanie świata wymaga opanowania metod rozumiejących jego znaczenie symboliczne, które pozwalają wniknąć nawet w praprzyczynę. Praprzyczyna ujawnia się jedynie w alegoriach dostosowanych do naszej ułomnej natury. Bóg musi się objawiać w ograniczonych ludzkich postaciach, które nigdy nie mogą odpowiadać jego rzeczywistości. Rzeczywistość nie z naszego świata manifestuje się w przedmiotach, które są integralnymi składnikami naszego „naturalnego”, „świeckiego” świata (Mirce Eliade)². Alegoria otwiera tak szerokie możliwości, ponieważ jest rodzajem języka religijnego (i teologicznego) kodującym realną treść pod osłoną maski utkanej ze słów. Pod maską alegorii ukrywa się jakiś sens metaforyczny. Alegoria jest rodzajem metafory obok symbolu, mitu, poezji, porównania. Metafora natomiast to „wiedza podobieństw w rzeczach niepodobnych”, to „przeniesienie na jakiś przedmiot nazwy, która jest właściwa czemu innemu” (Arystoteles, *Poetica* 22, 1459). Można więc powiedzieć, że jest to swego rodzaju przenośnia, która ma jednak jakieś swoje charakterystyczne właściwości. Profesor nauk biblijnych, o. Hugolin Langkammer przytacza bardzo lakoniczną definicję: „Alegoria polega na nadaniu danemu słowu, zdaniu lub większemu fragmentowi tekstu przenośni, niezależnej od dosłownej interpretacji”³. Trzeba jednak powiedzieć coś więcej. Trzeba odpowiedzieć na kilka pytań: czy alegoria to: a) czynność kodowania treści w słowie lub tekście, b) słowo lub tekst, który jest niejasną zapowiedzią czegoś innego, c) czynność odczytywania, interpretowania, czynność polegająca na nadawaniu innego znaczenia niż literalne, dosłowne? Otóż, *Encyklopedia katolicka* definiuje analogię w sposób o wiele bardziej rozbudowany, wskazując na to, jak trudną i złożoną treść trzeba brać pod uwagę, wypowiadając to słowo: „Alego-

²M. Lurker, *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 30-31.

³H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995, s. 27.

ria (gr. *allos* – „inny”, *agoreuo* – „przemawiam”), występuje jako figura retoryczna w Piśmie Świętym, literaturze i sztuce. 1. Figura retoryczna lub stylistyczna o charakterze rozwiniętej metafory, obejmująca cały utwór lub jego część, zbudowana na zasadzie dwóch planów znaczeniowych: jednego – ukazanego bezpośrednio w postaci obrazowej i konkretnej, oraz drugiego – domyślnego (ale wyraźnie przez autora postulowanego) o charakterze uogólniającym; alegoria (w przeciwieństwie do symbolu) wymaga określonej i logicznej konstrukcji tego drugiego planu. Tradycyjna poetyka i terminologia przyjęta w egzegezie biblijnej skłaniają jednak do szerszego rozumienia alegorii i włączenia do niej również konstrukcji poetyckich o wyraźnie zaznaczonym pierwszym planie, jak to ma miejsce np. w bajkach czy przypowieściach, w których najczęściej drugie znaczenie sygnalizowane jest przez wprowadzającą lub zamykającą gnomę – morał; czasem funkcje te spełnia kontekst literacki, sytuacyjny lub osoba narratora [...]”⁴.

Jako forma analogii, alegoria znajduje się gdzieś pomiędzy analogią proporcjonalności a metaforą, przy czym w jakiś sposób zbliża się do anagogii, czyli do misteryjnego poznania bezpośredniego. Można nawet powiedzieć, że jest systemem znaków anagogii⁵. Analogia powiązana jest z aktywnością ludzkiego intelektu, który poznaje pośrednio, z daleka, ale wyraża myśli bardzo precyzyjnie, anagogia poznaje z bliska, ale mgliście, bez możliwości precyzyjnego wyrażenia tego, co zostało poznane. Wiara jest bliższa anagogii, jako postawa obejmująca całość personalnych władz człowieka, a nie tylko intelekt. Oczywiście, intelektu odrzucić nie wolno, gdyż jest integralną częścią tego, co nazywamy postawą. Tak więc definicja wiary sama w sobie zawiera już sposób widzenia relacji między rozumem i wiarą. Oznacza to, że alegoria jest metodą bardzo złożoną, o bogatej strukturze, trudnej do zdefiniowania, metodą odpowiednią dla teologii. Jako metoda zbliżona do anagogii, ma charakter apofatyczny⁶. Dla przykładu, wszelkie nazwy nadawane Duchowi Świętemu mają charakter apofatyczny i powinny być wyjaśniane za pomocą alegoryzacji⁷.

⁴K. Romaniuk, *Alegoria* 1. 10, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 322.

⁵M. Krapiec, *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę „Fides et ratio”*, Instytut Edukacji Narodowej 1999, s. 7: „Anagogia to niedostępna treść wiary, a ściślej sposób poznawania tych rzeczywistości. Poznanie anagogiczne, czyli bezpośrednie, poznanie rzeczy takimi, jakimi one są. Alegoria to system znaków, które tylko wskazują na jakąś rzeczywistość. Analogia to łączenie za pomocą odpowiedniego schematu myślenia obu tych rzeczywistości. Racjonalne przeżywanie wiary obejmuje przyjmowanie obrazów, które ukazują mu się w metaforycznym poznaniu (*accepta*), ale przede wszystkim wyraża się we właściwym osądzie (*iudicium de acceptis*)”.

⁶O. Clément, *Ne manqons pas aux biensances pour des querelles de mots*, „Messenger” 19 (1971), s. 179-190, zwłaszcza strony 184-186.

⁷Tenże, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint Esprit*, „Messenger” 30-31 (1959) s. 137-206.

Metoda alegoryczna łączy zalety analogii proporcjonalności i metafory (która też jest rodzajem analogii). Analogia proporcjonalności przenosi na Boga pojęcia, które są zrozumiałe a jednocześnie jakby dopasowane, np. *ojciec, syn*. Metafora natomiast przesłania boskość, tak jak Księżyc przesłania Słońce w zjawisku zaćmienia Słońca, dzięki czemu w ogóle można na Słońce patrzeć i dostrzegać coś na obrzeżach. Alegoria jest typem analogii zbliżonym do metafory, ale mającym w sobie jakiś aspekt wspólny, który trzeba zauważyć przed przystąpieniem do odczytywania zakodowanej treści. Alegoria potrafi sugerować całe ciągi myślowe w nieosiągalnej poza nią gęstości. Alegoria ma też coś wspólnego z symbolem, jednak różni się od symbolu w istotny sposób. „Symbol rozumiany w sensie ogólnym zastępuje to, co oznacza, natomiast alegoria o tym opowiada. Związek alegorii z tym, co oznacza, jest luźniejszy niż w przypadku symbolu. Alegoria poza tym nie wyraża tak silnie jak symbol dualizmu świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Nadto alegoria związała się przez wieki z misteriami, grywanymi od średniowiecza w kościołach, natomiast symbol związał się z sakramentami”⁸.

2. KORZENIE HISTORYCZNE METODY ALEGORYCZNEJ

Metoda alegoryczna znana była w starożytnej Grecji. Poeci greccy stosowali alegorię jako środek poetycki lub retoryczny do oznaczania jednej rzeczy za pomocą innej. Z kolei starożytni myśliciele pogańscy stosowali tę metodę do interpretacji Homera czy Hezjoda. Podobnie jak w myśli greckiej, również w Piśmie Świętym znajduje się wiele alegorii. *Katechizm Kościoła katolickiego* dostrzega sens alegoryczny jako jeden z kilku sensów biblijnych: „Według starożytnej tradycji można wyróżnić dwa rodzaje sensu Pisma Świętego: dosłowny i duchowy; sens duchowy dzieli się jeszcze na sens alegoryczny, moralny i anagogiczny. Ścisła zgodność między tymi czterema rodzajami sensu zapewnia całe jego bogactwo w żywej lekturze Pisma Świętego w Kościele” (KKK 115). Alegoryczna interpretacja Pisma Świętego pojawiła się już w starożytności. Przykładem jest *Hagada*, która pojawiła się w I-II wieku po Chrystusie i składa się z opowiadań, przypowieści, alegorii, metafor, sentencji itp.

a) Grecja starożytna

Alegoria stosowana była przez takich myślicieli greckich, jak: Demokryt, sofista Prodigos z Keos, Anaksagoras, Diogenes z Apolonii, Antystenes, pitagorejczycy, platończycy, stoicy⁹. „Pojęcie *alegoria* sformułował, być może jako pierw-

⁸ M. Pawlica, *Obecność sacrum w architekturze sakralnej – na przykładzie katedry gotyckiej*, PWT (praca mgr.), Wrocław 2001, s. 27.

⁹ S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 32.

szy, gramatyk Filodemos z Gadary ok. 60 r. przed Chrystusem. Terminu tego używał również Herakleitos (I w. przed Chr.) w zachowanych *Homerica problemata*, które są stoickim wykładem alegorii Homera, połączonym z polemiką skierowaną przeciw adwersarzom poezji Homera, zwłaszcza przeciw Platonowi i epikurejczykom¹⁰. Heraklit określa alegorię jako „sposób wypowiedzania innego niż to, co wypowiedź dosłownie znaczy”¹¹. Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna rozwinęła się w epoce hellenistycznej, przede wszystkim w filozofii stoickiej, skąd została zaczerpnięta przez judaizm diaspory aleksandryjskiej (Filon) oraz przez Rzymian. „Wielki rzymski teoretyk wymowy Kwintylijan określił alegorię jako ciągłą przenośnię, co według niego oznaczało, że przenośnia jest podstawowym składnikiem alegorii, lecz co należy od razu zauważyć, nie jedynym umożliwiającym jej powstanie. Sama bowiem przenośnia, będąca wyrażeniem, w którym słowa użyte niezgodnie z ich zwykłymi, podstawowymi znaczeniami uzyskują nowe znaczenie, [...] nie sprawia, że mamy już do czynienia z alegorią”¹².

Istotę alegorii oraz jej strukturę całościowo wyjaśnił w swojej pracy doktorskiej J. Zieliński: „Alegoria jest to bowiem sposób mówienia, w którym to, co jest wypowiedziane, skrywa znaczenie inne aniżeli to, które pojawia się na płaszczyźnie werbalnej języka. Dlatego też, aby z przenośni mogła powstać alegoria, potrzebna jest symbolika, która różni się od alegorii tym, że nie odrzuca sensu dosłownego, jak to czyni alegoria, lecz wskazuje na inny równoległy do dosłownego bieg myśli. [...] W symbolice mamy więc paralelizm dwóch ciągów myślowych, podczas gdy w alegorii jeden ciąg myślowy zastępujący inny. Alegoria bierze zatem z przenośni *moment wyłączości*, całkowicie odrzucając sens dosłowny, zaś z symboliki *moment ciągłości* pozwalający łączyć poszczególne obrazy w jeden ciąg myślowy. Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna jest odwrotną formą alegoryzowania. W alegorii istnieje bowiem *a priori* przyjęta i założona jakaś głębsza myśl, do której dobiera się odpowiednie słowa, w alegorezie jest zaś odwrotnie: dane są proste słowa, z których wydobywa się myśl, przesłanie, które za ich pomocą miało być przekazane”¹³. Z powyższego sformułowania wynika, że metoda alegoryczna ma dwa zwroty. Najpierw ktoś poszukuje słowa lub tekstu, w którym chce zakodować określoną treść (alegoryzacja), a później ktoś odczytuje tę treść (alegoreza). Alegoryzowanie to poszukiwanie słów, aby ukryć w nich

¹⁰ Tamże, s. 113.

¹¹ Heraklit Alegoreta, *Hom 5, 6*, wydanie: *Heraklit quaestiones Homericae*, red. Fr. Oelmann, Lipsiae 1910.

¹² J. Zieliński, *Wpływ systemu filozoficzno-teologicznego Filona z Aleksandrii na myśl Orygenesusa*, Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Janiny Gajdy-Krynickiej na Uniwersytecie Wrocławskim, Wydział Nauk Społecznych, kierunek: filozofia, Wrocław 1997, s. 169.

¹³ Tamże, s. 171.

zamierzone znaczenie, natomiast alegoreza to odczytywanie znaczenia ukrytego w tych słowach. Alegoryzowanie to czynność pisarzy biblijnych, alegoreza to czynność czytelników Biblii. Egezegeza biblijna przejęła tę metodę od tych starożytnych Greków, którzy wyrażali swoje myśli za pomocą formy literackiej zwanej mitem, i tych, którzy próbowali je odszyfrować. „I tak, w epoce hellenistycznej alegoreza mitologiczna usiłowała z mitycznej formy mówienia i przekazu wydobyć prawdziwy sens tego, co mówi ów przekaz, i przełożyć go na język filozofii i nauki. Jeżeli mit rozumiano jako formę ujawniania się bóstw w naturze i społeczności, to alegoreza mitologiczna interpretowała owe bóstwa jako personifikacje sił natury, społeczeństwa lub ludzkiej duszy, czy też jako cnoty moralne, czy zgoła wartości”¹⁴.

b) Judaizm starożytny

Pierwszym wielkim interpretatorem wykorzystującym metodę alegorezy był Filon Aleksandryjski, który „przyjął od filozofów greckich, a szczególnie od filozoficzno-teologicznego systemu stoickiego metodę alegorezy jako narzędzia odkrywania ukrytych – *prawdziwych* sensów; przejął, rzec by można, jej techniczną aparaturę. [...] Filon przyjął, iż przedstawienia, obrazy i antropomorfizmy Biblii są szyfrem, po «złamaniu» którego ujawni się nam istota Boga, Jego status metafizyczny i Jego «relacje» ze stworzeniami i światem ziemskim. Metoda alegoretyczna Filona z Aleksandrii, podobnie jak stoików, w odróżnieniu od wcześniejszych alegoretów greckich, zmierza do przekroczenia przepaści pomiędzy postacią świadomości filozoficznej czy też świadomością tego, co mu zostało objawione, a świadomością tych, którzy objawienia nie doznali lub też poruszają się w obszarze sensów zaszyfrowanych. Celem alegorezy Filona jest umożliwienie wszystkim – nie tylko filozofom czy tym, którzy dostąpili objawienia, jak na przykład prorocy – osiągnięcie intelektualnego zjednoczenia się z Bogiem”¹⁵. Zieliński wyjaśnia też różnicę między Filonem a starożytnymi Grekami: „Alegoreza grecka albo interpretuje mit, nie zaś tę pierwszą postać doświadczenia, albo sprowadza tenże mit do natury, do logosu, pojmowanego jako racjonalny wykład, a więc do fizyki. Natomiast w judaizmie mamy do czynienia z Księżą Świętą, która jest pierwszym stopniem przekładu doświadczenia Boga, nie ujętą w formie mitu. Dlatego alegoreza u Filona wygląda inaczej niż jej prawzór, alegoreza grecka, stanowi wyższy etap jej rozwoju, chociaż nie można w niej pominąć tego jakże ważnego momentu racjonalności”¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 175.

¹⁵ Tamże, s. 203.

¹⁶ Tamże, s. 208.

Filon był przekonany, że filozofia stoików była bardziej uduchowiona niż Objawienie. „Dlatego, w celu uduchowienia jurydycznej religii żydowskiej, posługiwał się zapożyczoną od stoików metodą alegoryczną. Wydawało mu się, że niektóre teksty Pięcioksięgu są zbyt naiwne, albo nawet gorszące, i trzeba je odczytywać nie dosłownie, ale w sposób alegoryczny, podobnie do tego, jak stoicy interpretowali wyobrażenia bogów z mitologii greckiej jako siły natury. Interesował się też gramatycznym aspektem tekstu biblijnego, wzorując się na aleksandryjskich komentatorach Homera czy Hezjoda”¹⁷. Celem interpretacji tekstu biblijnego było dla Filona znalezienie jego znaczenia moralnego. Ostatecznie jednak chciał on dojść do sensu mistycznego, tzn. tych wartości, które wprowadzają człowieka w świat spraw Bożych, przekraczających jego przyrodzone możliwości¹⁸. Filon z Aleksandrii moralizuje poprzez alegorię Prawo i historię Ludu Wybranego, aplikując wstępowanie duszy do Boga¹⁹.

Typologia Starego Testamentu skonkretyzowana została w Nowym Testamencie poprzez zastosowanie metody alegorycznej. Starotestamentowe prawa dotyczące ceremonii i pożywienia były traktowane przez chrześcijan jako alegorie duchowych prawd Ewangelii. Sam Paweł posługuje się słowem „alegoria” (Gal 4,24), gdy opowiada o dwóch żonach Abrahama²⁰.

3. METODA ALEGORYCZNA I SENS ALEGORYCZNY W EGZEGEZIE BIBLIJNEJ

Alegoria stosowana była w egzegezie biblijnej do interpretowania tekstów krótkich i trudnych dla analizy językowej²¹. Alegoria jako metoda odtwarzała odpowiedni sens Pisma Świętego: zwany alegorycznym albo moralnym. Sens moralny Pisma Świętego odpowiada duszy. Metoda ta podkreśla wymiar personalistyczny w interpretowaniu Pisma Świętego. Z tego powodu odrzucają ją dziś ci interpretatorzy, którzy chcą traktować Pismo Święte mitologicznie, bez odniesienia do istnienia bytu personalnego, który byłby ostatecznym źródłem Biblii, a także ci, którzy odrzucają jakąkolwiek możliwość relacji doczesności z wiecznością (deiści).

¹⁷ S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸ Tamże, s. 32.

¹⁹ S. Zañartu, *El concepto de ZUH em Ignacio de Antioqia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ed. Eapsa, Madrid 1977, s. 62.

²⁰ J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to That which Is to Come*, Wharey, Oxford 1960, s. 80.

²¹ G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 199, s. 43

a) Zalety i wady metody alegorycznej

W. Hryniewicz zwraca uwagę, że dzięki tej metodzie czytelnik nie tylko dowiadyje się, jak postępować, ale wchodzi w osobowy kontakt z Bogiem. „Alegoria jest świadectwem otwartości światopoglądu chrześcijańskiego, który głosi możliwość bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem. Ci, którzy posługiwali się alegorią w dziejach chrześcijaństwa, widzieli w niej nie tylko metodę interpretacji, ale także środek pouczenia i wtajemniczenia w życie duchowe”²². Poznanie personalistyczne ogarnia nie tylko intelekt, ale całego człowieka. Paradigmat biblijny składa się z zespołu wzorców oraz relacji, które skutecznie rozświetlają i kształtują życie chrześcijanina²³. Alegoria daje poczucie aktywnej relacji w stosunku do tekstu²⁴.

Zbiór typowych wyobrażeń alegorycznych opisany został w słowniku C. Ripy pt. *Iconologia* z roku 1593²⁵. Autor zauważył, że alegoria ma wiele wspólnych cech z ikoną. Nie wszyscy jednak są tego samego zdania. P. Evdokimov wyraża przekonanie, że jest ona tylko „środkiem eksplikatywnym, sięgającym po analogię i w niczym nie przewyższającym zwykłego komentarza dydaktycznego”²⁶. Pojawiły się jeszcze bardziej ostre zarzuty mówiące, że alegoria oddala od prawdy źródłowej, oddziela się od duchowości stosującej analogię filozoficzną, a także od teologii dogmatycznej²⁷. Pogląd wyważony docenia jej rolę, lecz ostrzega, aby nie używać jej w sposób czysto arbitralny. Należy obawiać się nadużyć, których zresztą nie zawsze udało się uniknąć²⁸. Błędne stosowanie metody alegorycznej przynosi więcej szkody niż pożytku. Już samo pojęcie *alegoria* jest dwuznaczne. Posiada znaczenie dosłowne, literalne np. opowiadanej historii, i znaczenie przenośne, dotyczy ono innych, głębszych spraw²⁹. Tego rodzaju przekonanie było jed-

²² W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, VWarszawa 1993, s. 94.

²³ M. Ford, *Towards the Restoration of Allegory: Christology, Epistemology and Narrative Structure*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 34 (1990), s. 161-195, s. 191.

²⁴ A. Louth, *The Hermeneutical Question Approached Through the Fathers*, „Sobornost” 7 (1978) nr 7, s. 541-449.

²⁵ R. Kasperowicz, *Iconologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, Lublin 1997, 15-17, kol. 15.

²⁶ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, t. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 113.

²⁷ G. Lafont, *Storia...*, dz. cyt., s. 74.

²⁸ J. Woliński, *Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)*, w: B. Sesboüé (red.) *Historia dogmatów*, t. I, B. Sesboüé SJ, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (oryg. *Le Dieu du salut*), t. P. Rak, Kraków 1999, s. 129.

²⁹ M. Pawlica, *Obecność sacrum...*, dz. cyt., s. 108.

nym z powodów, dla którego w rozwoju języka alegoria została zastąpiona archetypem, a następnie metodą anagogiczną³⁰.

Alegoria łączona jest z pojawieniem się gnozy. „Za prekursora gnozy można uznać Platona, z jego koncepcją reminiscencji i jego alegoryzującymi odczytaniem mitów religii greckiej. Ruch platoński, alegoryzujący z kolei pisma mistrza, będzie jednym, z nośników gnozy”³¹. Tajemnice religii Wschodu i Egiptu usiłowano w ruchu platońskim przetransponować na „mądrość”, używając właśnie metody alegorii. Alegoria stała się również narzędziem przekazywania postawy gnozy do kręgów judaizmu, a później do chrześcijaństwa. Liczni gnostycy (Herakleon, Ptolemeusz i inni) preferowali w egzegezie tekstów biblijnych metodę alegoryczną, interpretując je z dużą dowolnością³². Alegoryzm w postaci skrajnej prowadził do absurdalnych wniosków. „Niektórzy teologowie zakładali, że egzegeza dosłowna albo historyczno-gramatyczna (stosowane w szkole antiocheńskiej) jest niemożliwa lub niegodna Boga i dopatrywali się w tekście biblijnym ukrytych, tajemnych znaczeń. Biblia byłaby tylko dla wtajemniczonych, egzegeza byłaby czymś w rodzaju sztuki magicznej. Jest to postawa charakterystyczna dla żydowskiej kabały”³³.

b) Stosowanie metody alegorycznej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa

Już św. Paweł stosował alegorię w Ga 4,21-31 dla wyjaśnienia różnic między Starym a Nowym Przymierzem. Podobnie czynili autor *Listu Barnaby*, Justyn (*Apol.* 1, 32), Ireneusz oraz Hipolit. Pod koniec II wieku istniała już bogata tradycja wykładu alegorycznego. Metodę tę przejął i przekształcił chrześcijański myśliciel, Orygenes. Odtąd interpretowanie alegoryczne stało się powszechne w całym chrześcijaństwie. Alegoryzm był nieunikniony dla przetransponowania do świata idei teologicznych tych fragmentów Biblii, które były bardzo naturalistyczne i wydawały się niezbyt budujące. S. Wielgus podaje argument, że było to konieczne w średniowieczu, ponieważ ludzie wtedy „nie umieli jeszcze spojrzeć na opisywane fakty z historycznej perspektywy”³⁴. Wielkie znaczenie posiada też fakt, że egzegeci pierwszych wieków chrześcijańskich pozostawali pod silnym wpływem filozofii platońskiej.

³⁰ N. Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton 1957, s. 117.

³¹ B. Sesboüé SJ, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycje wiary*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, t. I, B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (oryg. *Le Dieu du salut*), t. P. Rak, Wydawnictwo 1999, s. 31.

³² Tamże, s. 32.

³³ Tamże, s. 39.

³⁴ Tamże, s. 117.

Alegoria była użyteczna z tego powodu, że odzwierciedla w sobie całość zbawczego zamysłu Boga. Ton czy też styl uprawiania teologii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był głęboko biblijny, często uciekano się do symbolu i alegorii, aby w komentowanym tekście biblijnym odbiła się całość zbawczego zamysłu Boga. Dzięki tej metodzie teologia patrystyczna wyróżniała się szczególnie zmysłem syntezy, świadomością jedności objawienia oraz mocy, z jaką owa świadomość potrafiła się wyrazić³⁵. Metoda ta stosowana była bardziej w Aleksandrii niż w Antiochii. To właśnie w Aleksandrii pod koniec II wieku powstała literatura egzegetyczna nawiązująca do myśli i metod Filona. Z tego właśnie powodu w szkole aleksandryjskiej stosowano alegorię i spekulacje filozoficzne. „Alegoria biblijna Klemensa Aleksandryjskiego była podobna do metody wyjaśniania mitów u współczesnych mu stoików. Ulegał też Klemens wpływom Filona. Różnił się od nich wprowadzeniem typologii ściśle związanej z historycznym wyjaśnianiem, według którego na końcu historii zostanie wypełniona prehistoria. W ten sposób sprzeciwiał się postawie gnozy. Podkreślał on, że ten sam Bóg jest sprawcą stworzenia, Objawienia i zbawienia”³⁶.

c) Orygenes

Największy wpływ metoda alegoretyczna Filona Aleksandryjskiego wywarła na Orygenes, który starał się też samodzielnie nawiązywać wprost do źródeł, czyli do pism stoików i do podsumowującego alegorezę stoicką Heraklita Alegorety. „Postrzegamy u niego uderzającą wręcz analogię z alegoreza stoicką, która interpretowała sens przekazu w aspekcie *fizycznym* (sprowadzanie konkretnych mitów do wyłaniania się ciał fizycznych, elementów z praistoty Boga). Odpowiada to dokładnie dosłownemu – somatycznemu sensowi Pisma Świętego, jaki postrzega Orygenes, ten sam sens przekazu stoicy interpretowali w aspekcie duszy bardziej substancjalnej, pokrewnej Bogu, i odkrywali w nim dyrektywy etyczno-moralne i wyższość dobra nad złem, co odpowiada odkrywanemu przez Orygenes alegoryczno-psychicznemu sensowi Pisma Świętego; i wreszcie sens metafizyczny – odkrywanie w tym samym tekście pierwotnego sensu mówiącego o istocie Boga, co odpowiada postrzeganemu przez Orygenes alegoryczno-pneumatycznemu sensowi Pisma Świętego. W alegorezie stoickiej jednak wszystkie trzy odkrywane sensory łączą się w jeden sens filozoficzny. Filozofia dzieli się bowiem na: fizykę, etykę i logikę. Wszystkie zaś jej aspekty wynikały ze stoickiej koncepcji Boga-Lo-

³⁵J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Wprowadzenie*, w: *Historia teologii (Historia de la teología*, wyd. 2, Madrid 1996), tł. P. Rak, red. nauk. T. Dzidek, Kraków 1997, s. 18.

³⁶S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 40.

gosu. Orygenes natomiast utożsamiał ujawnianie się kolejnych sensów Pisma Świętego z hierarchią stopni chrześcijańskiej doskonałości³⁷.

J. Zieliński wiąże alegorezę nie tylko z techniką interpretowania tekstu, ale też z treścią, która jest tą metodą wydobywana. Alegoreza służy do wydobywania z Pisma Świętego sensu alegoretycznego: „Alegoretyczno-pneumatyczny sens Pisma Świętego odnajdujemy zaś wówczas, gdy ktoś potrafi wskazać, jakich praw boskich obrazem i cieniem są wypowiedziane czy to w *Starym*, czy w *Nowym Testamencie* słowa autora natchnionego”³⁸. Zieliński opowiada się za tym, że Orygenes wykorzystywał alegorezę dla uzasadniania swoich własnych, subiektywnych przekonań. Orygenes rozróżniał trzy warstwy sensów Pisma: dosłowny (cielesny), alegoryczno-psychiczny i alegoryczno-pneumatyczny, które są „szczeblami drabiny”, po których wkroczyć możemy w obszar pełnego poznania Boga i siebie³⁹. Sens alegoryczno-psychiczny znany jest w egzegezie biblijnej jako sens moralny, natomiast alegoryczno-pneumatyczny jako duchowy (mistyczny).

Alegoria pozwalała aleksandryjskiemu myślicielowi wejść do wnętrza Misterium Bożego i zrozumieć je: „Umiejętności alegoretyczne zyskują w filozofii Orygenesusa status «logiczny» – są przejawem owej mądrości najwyższej, dowodem na to, że człowiek uczestniczy w Logosie na dwa sposoby: 1. może odczytać i zrozumieć trzy sensy Objawienia; 2. może wyrazić je «prawdziwie» w logosie – słowie”⁴⁰. Orygenes starał się tekst biblijny wyjaśnić wszechstronnie, integralnie. Dlatego nie pomijał żadnego szczegółu, zdania, słowa, bliższego i dalszego kontekstu, całej doktryny objawionej. Radykalne stosowanie alegorii doprowadziło go do tego, że nawet w imionach własnych, liczbach, imionach zwierząt, roślin czy minerałów dopatrywał się symboliki. Nie oznaczało to jednak postawy gnostycznej. Gnostycy dodawali do tekstu biblijnego swoje sformułowania, aby tym łatwiej nagiąć go do własnej, zamierzonej z góry interpretacji. Orygenes natomiast zwalczał stanowczo tego typu alegoryczną interpretację Biblii⁴¹.

d) Naśladowcy Orygenesusa

Na wzór Orygenesusa uprawiał egzegezę Dionizy Aleksandryjski Wielki (zm. 264). Był on wcześniej uczniem Orygenesusa. Swoją teorię egzegezy wyłożył on w dziele *De promissionibus (O obietnicach)*. W duchu Orygenesusa swoje dzieło *Hypotyposeis (zarys dogmatyki)* ujął również katecheta aleksandryjski Teognost

³⁷ J. Zieliński, *Wpływ systemu...*, dz. cyt., s. 209.

³⁸ Tamże, s. 216.

³⁹ Tamże, s. 231.

⁴⁰ Tamże, s. 232.

⁴¹ S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 42.

(fragm. PG 10, 235-242), a także Pierius, zwany Orygenesem Młodszym, kapłan żyjący na przełomie III i IV w., który był autorem dzieł *In Evangelium Lucae* (*O Ewangelii św. Łukasza*) oraz *In Pascha et Oseam prophetam* (*Pascha i prorocstwa Ozeasza*)⁴². Wśród naśladowców Orygenesesa na uwagę zasługuje też egzegeta aleksandryjski Hezychiusz, z zwłaszcza Atanazy Wielki (zm. 373), który tą metodą interpretował teksty biblijne do walki z arianami. Na terenie Kapadocji działał w III w. Grzegorz Cudotwórca (zm. ok. 270), wierny uczeń Orygenesesa. W dziele *Logos prophoneticos* (*Uroczysta mowa dziękczynna do Orygenesesa*, PG 10, 1051-1104) przedstawił program i metody pracy stosowane w szkole Orygenesesa⁴³. Również Grzegorz z Nyssy (335-394) tłumaczył Pismo Święte w sensie alegorycznym.

Na języka łaciński prace egzegetyczne Orygenesesa przetłumaczył Rufin z Akwilei (345-410/411). Wielu łacińskich komentatorów biblijnych uległo ich wpływowi. Stąd ich skłonność do stosowania wykładni alegorycznej Pisma Świętego, charakterystycznej dla szkoły aleksandryjskiej. Rufin sporządził też jeden z pierwszych wykazów kanonu Pisma Świętego. Alegorię jako metodę egzegetyczną stosował przede wszystkim św. Ambroży, który przejął ją od Filona z Aleksandrii. Ambroży usiłował zachowywać rygorystyczne ramy dla metody alegorycznej, aby mogła wiernie służyć formacji duchowej wiernych. Tej metody badawczej nie traktował on jako niezawodnego sposobu do zrozumienia Bożych tajemnic. Przeważnie wyróżniał on dwa sensy biblijne: literalny i duchowy („litera” i „duch”), ale czasami, podobnie jak Orygenes, mówił o trzech sensach: naturalnym, moralnym i mistycznym (por. *De Isaac et anima*, IV, 22). Nie sprecyzował jednak reguł dla odczytania tych sensów w Piśmie Świętym. Od Ambrożego z kolei przejął tę metodę św. Augustyn. Według niego metoda alegoryczna pozwala rozwiązać trudności powstające wtedy, gdy egzegeta spotyka sprzeczności między różnymi fragmentami Biblii oraz liczne antropomorfizmy. Augustyńska interpretacja całej rzeczywistości, oparta na Piśmie Świętym, wywarła ogromny wpływ na kulturę europejską⁴⁴.

W wieku V alegorezę uprawiali: Hezychiusz z Jerozolimy, Cyryl Aleksandryjski (zm. 444), Eucheriusz z Lyonu (zm. po 441). Również Jan Chryzostom, uczeń Diodora z Tarsu, w swojej metodzie filologiczno-historycznej nie wykluczał alegorii. Alegoria umiarkowana stosowana była przez Izydora z Peluzjum (ok. 370 – ok. 435), ucznia św. Jana Chryzostoma, związanego ze szkołą antiocheńską. Tradycję kościelną alegorii uwzględnił też inny uczeń św. Jana Chryzostoma, Nil z Ancyry (Synaita). W niewielki stopniu metodę alegorezy stosował nawet taki przedstawiciel szkoły antiocheńskiej, jak Teodoret z Cyru (386/393-466). W VI wieku

⁴²Tamże, s. 43.

⁴³Tamże, s. 46.

⁴⁴Tamże, s. 65.

św. Hieronima metodą tą badał sens topologiczny, który nadaje danym historycznym znaczenie moralne, ważne dla postępu duchowego człowieka. Alegoria w późniejszym okresie życia św. Hieronima była czyniona tylko na bazie sensu wyrazowego. Metodę Orygenesusa wykorzystywał on w egzegezie Psalmów i Ewangelii św. Marka, w pierwszym okresie swojej twórczości jako komentatora biblijnego. Później zaczął ulegać także wpływowi egzegezy żydowskiej oraz egzegezy antiocheńskiej. W wyniku tego pojawił się obok alegorii również wykład literalny, na którym opierał on sens duchowy⁴⁵.

Od Ojców Kościoła wykładnię alegoryczną egzegezy tekstów biblijnych przejął Beda Czcigodny (*Venerabilis*; ok. 672-735)

e) Przeciwnicy metody alegorycznej

Alegoria odrzucona została, ogólnie rzecz biorąc, w szkole katechetycznej w Antiochii już przez jej założyciela, Lucjana z Antiochii, mistrza Ariusza (zm. 312), Euzebiusza z Nikomedii i innych. Lucjan odrzucał zdecydowanie alegorię na rzecz stosowania egzegezy historycznej, filologicznej i realistycznej. Podstawą jego komentarzy była trzeźwa analiza faktów historycznych. Wielu Ojców Kościoła odrzucało alegorię jako metodę egzegetyczną, a także sens alegoryczny w Piśmie Świętym, np. Euzebiusz z Emezy (zm. 359), urodzony w Edessie, stosował wykładnię Biblii tylko w sensie historycznym. Sens alegoryczny odrzucał także Teodor z Heraklei (zm. 355), przeciwnik Orygenesusa, którego uważał za ojca wszelkich herezji. Podobnie nie wszyscy zachodni komentatorzy biblijni byli zwolennikami alegorii. Alegorii jako metody w swej egzegezie biblijnej nie stosował Hipolit Rzymski (zm. 235). Stosował on jednak własną formę alegoryzmu, przytaczając ze Starego Testamentu niektóre obrazy zbawienia. Alegorię odrzucił Diodor z Tarsu (ok. 330 – ok. 393), uważany za prawdziwego twórcę szkoły antiocheńskiej, którą zapoczątkował Lucjan z Antiochii matematyką, teologią i egzegezą. Wyjaśniał on całe Pismo Święte metodą filologiczno-historyczną. Diodor z Tarsu odrzucił alegorię z tego powodu, że wyszukuje ona symbole i usiłuje odkrywać głębokie misteria pod zwyczajnymi słowami, nie licząc się wcale z sensem literalnym. Dla Diodora alegoria jest grą wyobraźni i niczym więcej. Dlatego akceptował on jedynie „teorię”, jako metodę użyteczną do wyjaśniania prawdziwego sensu Pisma Świętego⁴⁶.

Zdecydowanie alegorię zwalczał też Teodor z Mopsuestii. Jego komentarze biblijne były wysoce krytyczne i racjonalistyczne. Dbal on o sens wyrazowy i historyczny. Oprócz prac ściśle egzegetycznych napisał także dzieła z zakresu herme-

⁴⁵Tamże, s. 61.

⁴⁶Tamże, s. 51.

neutyki biblijnej, między innymi *Adversusu allegoricos* (*Przeciw alegorystom*) i *De obscura locutione* (*O ciemnej mowie*). Nie odrzucał on sensu mistycznego czy typologicznego Starego Testamentu – nie odrzucał, ale go też nie eksponował⁴⁷.

f) Średniowiecze

Egzegeci średniowiecza wczesnego stosowali metodę alegorii dla wyjaśnienia sensu duchowego, tak jak Ojcowie Kościoła, z których wypisywano teksty komentujące Biblię. Nieco hermeneutyki biblijnej znajduje się w traktatach wstępnych, takich jak *De schematis et tropis sacrae Scripturae* Bedy Czcigodnego oraz *De clericorum institutione* Hrabana Maura⁴⁸. Alegoryczną wykładnię tekstów biblijnych w wieku VIII stosował też Alquin. Tylko czasami używał on sensu wyrazowego, szczególnie w komentarzach, w których czerpał ze św. Hieronima⁴⁹. Reguły interpretacji alegorycznej Pisma Świętego autorzy VIII w. przejęli z dzieł Ojców Kościoła. Hraban Maur jako najważniejszą regułę podkreślał ortodoksję, czyli zgodność egzegezy z wiarą i tradycją chrześcijańską⁵⁰. W sposób bardziej dopracowany reguły interpretacji alegorycznej Pisma Świętego podał w wieku IX Agobard (zm. 840), arcybiskup Lyonu. Wykładnię alegoryczną w wieku IX prezentował Angelome z Leuxeuil (zm. 855), mnich z Leuxeuil, który kompilował komentarze Hrabana Maura, Bedy, a także Hieronima, Izydora z Sewilli oraz Grzegorza Wielkiego⁵¹. Alegorię stosowali również Hincmar z Reims (zm. 891), Chrétien (Christian, Druthmar; zm. ok. 880), mnich ze Stavelot, znawca literatury helleńskiej, który cieszył się zasłużonym uznaniem aż do końca XVII wieku, i inni⁵².

Alegoria po wieku VIII faworyzowana była w dziełach wyjaśniających liturgię. Dogmat nicejsko-konstantynopoliński zaciemnił relację Trójcy Świętej z ekonomią zbawczą, która ciągle była eksponowana w liturgii. Z tego powodu relacja ta stała się w średniowieczu obiektem refleksji liturgistów. W wieku VIII teksty liturgiczne zostały ustabilizowane, otrzymały rangę tekstów kanonicznych, niezmiennych. Na Wschodzie dokonało się to w obronie przed islamem, na Zachodzie natomiast z powodu ujednoczenia kulturowego, związanego z polityczną strategią nowego imperium karolińskiego. Wyjaśnienia liturgiczne odchodziły coraz bardziej od wielkich perspektyw misteryjnych katechez mistagogicznych i faworyzują alegoryczne wizje różnych aspektów historycznych Jezusowej męki⁵³.

⁴⁷ Tamże, s. 52.

⁴⁸ S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁹ Tamże, s. 84.

⁵⁰ Tamże, s. 86.

⁵¹ Tamże, 87.

⁵² Tamże, 89.

⁵³ G. Lafont, *Storia teologica...*, dz. cyt., s. 83.

W egzegezie biblijnej wieku X alegoryczną interpretację tekstu biblijnego stosowali przede wszystkim Odon (zm. 942), opat z Cluny, autor dzieła *Moralium in Job libri XXXV* (PL 133, 109-512), będącego streszczeniem dzieła Grzegorza Wielkiego, oraz Brunon z Würzburga (zm. 1045). Wszystkie ich dzieła napisane były w stylu dialogów między nauczycielem a uczniem wieku.

W XI metoda alegoryczna interpretacji tekstu biblijnego stosowana była przez takich egzegetów, jak Piotr Damiani (zm. 1071), Teodoryk z Paderborn (zm. 1077), Robert z Tomblaine (zm. 1090)⁵⁴. Na uwagę zasługuje wtedy przede wszystkim Mikołaj Lira i jego komentarz, zwany *Moralia* lub *Moralitates*, w którym stosował sens duchowy: alegoryczny, topologiczny i anagogiczny. „Obficie korzystał z egzegetycznych dzieł rabina Salomona ben Izaaka Raszi (zm. 1105) i jego uczniów. Cytował też liczne dzieła patrystyczne, a także dzieła późniejszych komentatorów, zwłaszcza Bedy, Hrabana Maura, Haimona z Auxerre, Lombarda, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora, Alberta Wielkiego, Hugona de Sancto Caro i Bonawentury. Znał też literaturę arabską przez pośrednictwo Raymonda Martina⁵⁵.

Wiek XII ustalił dwa schematy wykładu egzegetycznego. W obu znalazł się sens alegoryczny. „Pierwsza wersja obejmowała trzy sensory: historyczny, moralny (tropologiczny) oraz mistyczny (alegoryczny), w duchu egzegezy Orygenesisa i św. Hieronima. Druga wersja, mniej częsta, oparta na autorytecie św. Augustyna i Kasjana, obejmowała sens poczwórny wykładu: historyczny, alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny⁵⁶. Sens alegoryczny był bardzo rygorystycznie oparty na sensie ścisłym i dotyczył treści wiary (*quid creda*). Przede wszystkim doszukiwano się w Starym Przymierzu alegorii (prefiguracji) Chrystusa i Kościoła⁵⁷.

Starożytne alegorie odkrywamy obficie w tekstach średniowiecznych autorów monastycznych. „Czytając średniowiecznego autora, mamy ochotę myśleć, że on sam tworzy swoje alegorie. [...] W rzeczywistości bowiem czerpią, tak samo jak w wypadku etymologii, z określonej tradycji literackiej, którą uważali za naukową⁵⁸. Średniowiecze monastyczne otrzymało alegorię od patrystyki łacińskiej. „Ze św. Ambrożego lubiono zwłaszcza traktaty o Starym Testamencie, które tyle zawdzięczają alegoryzmowi Filona. [...] Św. Augustyn wywarł największy wpływ na uformowanie się stylu monastycznego [...]. Jego komentarze biblijne, różne od Ory-

⁵⁴ S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 90.

⁵⁵ Tamże, s. 126.

⁵⁶ Tamże, s. 114.

⁵⁷ Tamże, s. 117.

⁵⁸ J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska (*L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*, Paris 1990), Kraków 1997, s. 96-97.

genesowych, ale tak samo alegoryczne, bardzo się podobały”⁵⁹. W średniowiecznej literaturze monastycznej modna była alegoryczna symbolika ogrodu, która pomagała mnichom wzrastać duchowo na wzór uprawianych w nim roślin. „W przyrodzie wszystko jest symboliczne. Symbole pochodzą albo z tradycji biblijnej i patrystycznej, albo z tradycji klasycznej. Ale wszystkie mają wydźwięk moralny. Brzmi on szczególnie wyraźnie w uroczej toponomastyce cysterskiej: symboliczne nazwy, nadawane prawie wszystkim dawnym klasztorom, które pierwotnie pochodziły po prostu od pobliskiej rzeczki albo imienia właściciela, zmieniają się tak, aby wyrażały rzeczywistość duchową. [...] A znaczenie poszczególnych kwiatów i owoców opiera się nie tyle na ich pięknie, ile na ich budowie i właściwościach”⁶⁰.

Alegorię do niektórych fragmentów Pisma Świętego stosował Hugo od św. Wiktora (zm. 1141). Głosił on, że niektóre fragmenty trzeba tłumaczyć literalnie (historycznie), inne zaś alegorycznie i tropologicznie. Historycy podkreślają, że podstawą jego wykładu doktryny świętej była historia. Według Hugona w historii, pod osłoną literalną, znajduje się zrozumienie mistyczne (alegoryczne) oraz moralne (tropologiczne)⁶¹. Hugo od św. Wiktora dzielił alegorię (podobnie jak Robert z Melun) na alegorię prostą i na anagogię, anagogię z kolei na anagogię pierwszą, która jest rozważaniem celu ostatecznego, i na anagogię drugą, która jest aktualnym szczytem kontemplacji. Pierwsza należy do doktryny, druga do życia duchowego. Alegoria daje poznanie prawdy, tropologia daje umiłowanie cnoty. Obydwie służą doskonaleniu człowieka⁶².

W drugiej połowie wieku XII nastąpił proces przechodzenia kazania od monastycznego do scholastycznego. „Pod koniec XII wieku, chociaż królestwu alegorii daleko jeszcze było do końca, czytaniu Biblii zaczęła towarzyszyć nieco już dosłowniejsza egzegeza. Jednocześnie zresztą alegoria traciła powoli swój czysto mistyczny charakter i zaczynała przemawiać do zmysłów i wyobraźni. Łączyły się w ten sposób dwie tendencje, z których jedna była skutkiem rozwoju kaznodziejstwa ludowego, druga zaś rozwoju szkół. Ten ostatni nadaje kaznodziejstwu charakter coraz bardziej teoretyczny, tak teoretyczny, że czasami duchowość zanika za spekulatywną myślą; tak teoretycznym, że kaznodzieja czasami, odrywając się od twardego gruntu rzeczywistości, oddaje się próżnej żonglerce słownej”⁶³.

Analogiczny proces dokonał się wtedy w całej myśli średniowiecznej. Alegoria została zastąpiona wykładem teologicznym. Egzegeza biblijna wieku XII nie

⁵⁹ S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 121.

⁶⁰ Tamże, s. 161.

⁶¹ Tamże, s. 96.

⁶² Tamże, s. 97.

⁶³ J. P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XIIe siècle Geoffroy du Larroux dit Babion*, RBén 60-61 (1945-46) 174-215, s. 210. Za: J. Leclercq, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 208.

ograniczała się już tylko do cytowania Ojców Kościoła. Teksty gromadzono w pewne całości, traktujące o jakimś określonym temacie (łaska, sakramenty itp.) Układano je w porządku logicznym, a następnie dzielono na małe fragmenty, które podawane były szczegółowej, ścisłej obróbce intelektualnej. W ten sposób egzegeza alegoryczna przekształciła się w teologiczny wykład, w autonomiczną naukę, używającą określonych metod. Coraz bardziej przesuwano akcent z wiary na rozum. Przykładem tego jest rodząca się wówczas *questio*⁶⁴. Metoda alegoryczna wyraźna była jeszcze u Piotra Lombarda. Jego komentarze biblijne skomponowane były w sposób alegoryczny z wszystkich wypowiedzi Ojców Kościoła.

Średniowiecze uznawało cztery sensy biblijne. We wczesnym średniowieczu Orygenesowy sens alegoryczno-psychologiczny został rozbity na dwa: alegoryczny, który umacnia wiarę, oraz moralny, który mówi o postępowaniu: „Średniowieczny dwuwiersz streszcza znaczenie czterech sensów: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Sens dosłowny przekazuje czyny, alegoria prowadzi do wiary, Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć” (KKK 118). Hugo ze św. Wiktora rozróżniał trzy sensy: literalny, alegoryczny i anagogiczny, i wszystkim tym sensom przypisywał znaczenie mistyczne, natomiast Albert Wielki przyjmował już cztery rodzaje sensów Pisma Świętego, aczkolwiek rozróżniał je tylko w odniesieniu do ich funkcji pedagogicznych. Wiele ustaleń w tej kwestii dokonał św. Tomasz z Akwinu. Ogólnie rzecz biorąc, komentatorzy scholastyczni dostrzegali: sens literalny (historyczny) oraz duchowy, którego postaciami są trzy pozostałe sensy: alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny. Tak przyjmowali: Stefan Langton (*ratio naturalis* i *ratio mistica*), Aleksander z Hales (*sensus internus* i *sensus externus*), Albert Wielki, Ulryk ze Strasburga i Tomasz z Akwinu (*sensus litteralis* i *sensus spiritualis*). Siegfert de Gembloux, Piotr Komestor przyjmują trzy sensy biblijne, Gerson cztery (historyczny, metafizyczny, teologiczny i moralny), Claude de Turin pięć, Garniert de Rochefort sześć (*emphaticus, autonomasticus, specificus, allegoricus, anagogicus* i *tropologicus*), Angelome de Leuxeuil (połowa IX w.) siedem⁶⁵.

Coraz częściej przechodzono jednak od interpretacji alegorycznej do interpretacji literalnej, historycznej. Dochodzono do przekonania, że sens literalny dokładnie wyraża treść historyczną lub naturalistyczną. Przerostów alegorii obawiano się już wcześniej, czego przykładem są Raban Maur oraz Roger Bacon. Swoje zastrzeżenia wysuwali Aleksander z Hales, Bonawentura, Albert Wielki i Ulryk ze Strasburga⁶⁶.

⁶⁴S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 92

⁶⁵Tamże, s. 115.

⁶⁶Tamże, s. 116.

W wieku XII termin *alegoria* powoli znika ze słownika teologicznego. W drugiej połowie XII w. zastępuje go termin *dialektyka*, natomiast w wieku XIII najczęściej stosowany był termin *logika*. Alegoria występuje ciągle w podziale sensów biblijnych, ale nie cieszy się już wielką popularnością. Tomasz z Akwinu odróżniał, za św. Augustynem i Bedą Czcigodnym, dwa sensy biblijne główne: literalny (historyczny) oraz duchowy, który z kolei dzielił na trzy sensy: moralny (tropologiczny), alegoryczny (typiczny) i anagogiczny. Najbardziej skupił się jednak na sensie literalnym. Sens literalny opisuje wydarzenia historyczne, sens tropologiczny poucza, jak należy postępować (*mores*), sens alegoryczny informuje, w co należy wierzyć (*fides*), a sens anagogiczny zwraca uwagę na to, czego należy się spodziewać (*futura gloria*)⁶⁷. Warto zauważyć, że w średniowieczu alegoria kojarzyła się bardziej z dogmatyką niż z postępowaniem. Sens alegoryczny nie jest już utożsamiany z sensem moralnym, uzyskuje nowe znaczenie, związane z prawdami wiary. Wcześniej alegoria była stosowana dla wyjaśniania sensu moralnego, w średniowiecznej scholastyce, jeżeli jeszcze się pojawia, to raczej dla wyjaśniania treści dogmatycznej.

4. ROZWÓJ METODY ALEGORYCZNEJ NA PÓŁWYSPIE IBERYJSKIM

Półwysep Iberyjski zasługuje na osobne potraktowanie, gdyż tam od VIII wieku myśl chrześcijańska była ściśle uzależniona od islamu, a także od judaizmu. Można ująć tę kwestię inaczej, że w zasadzie przez wiele wieków historia myśli żydowskiej była ograniczona tylko do Półwyspu Iberyjskiego. Metoda alegoryczna, która tam z wielu powodów była stosowana powszechnie, pozwala również prześledzić rozwój nurtów heterodoksyjnych, które we wszystkich trzech religiach łączyło zabarwienie gnostyckie. Interesujące, że gnostycy upodobali sobie metodę alegoryczną, a wszędzie tam, gdzie żydzi, chrześcijanie lub muzułmanie stosowali tę metodę, skłaniali się mniej lub bardziej świadomie ku gnozowi. Jest to jednak temat zasługujący na odrębne studia.

a) Pierwszy złoty wiek teologii „hiszpańskiej”: wiek IV

Przykładem i koronnym dowodem równoległości stosowania alegorii i skłaniania się ku gnozowi jest słynny heterodoks IV wieku, Pryscylian. Rdzeniem duchowości Pryscyliana było studium Pisma Świętego, z podkreśleniem sensu alegorycznego. Sposób egzegezy i rodzaj interpretacji w jego *Traktatach* zależy od

⁶⁷ Tamże, s. 119.

myśli Orygenesowej, w której dużą rolę odgrywa alegoria⁶⁸. Również Grzegorz z Elwiry, zwalczający arianizm, fotynianizm, doketyzm, sabelianizm (moralizm) i pryscylilianizm (bez wymieniania nazwy), w egzegezie Biblii stosował zasady typologii i alegorii, usadawiając się mocno w nurcie myśli Orygenesesa.

Wiernie trzymał się sensu alegorycznego św. Izydor z Sewilli (ok. 560-636), który jednocześnie wiernie trzymał się chrześcijańskiej ortodoksji. Izydor z Sewilli korzystał obficie z Orygenesesa, a także ze św. Ambrożego, dwóch wielkich alegorystów. Jego „antyliteralna wykładnia Pisma Świętego stała się wzorem dla wielu egzegetów średniowiecznych i zdecydowanie popchnęła egzegezę biblijną w kierunku alegorii”⁶⁹. Alegoria była też metodą innego słynnego teologa owych czasów, Ildefonsa z Toledo. Człowiek, według Ildefonsa z Toledo, może rozwijać się, gdyż żyje wewnątrz Kościoła, dzięki płodności Ducha Świętego. Jako odrodzony znajduje w Kościele światło oświetlające drogę i pokarm podtrzymujący życie i dający wzrost. Pustynia świata staje się w ten sposób „miejscem, w którym Bóg się objawia i komunikuje” poprzez liczne znaki sakramentalne i liczne inne symbole łaski. Każdy symbol Ildefons opisał w osobnym fragmencie swego dzieła (*De itinere deserti*, 4-5). W ten sposób nadał on odrębne każdej rzeczy znaczenie alegoryczne. Niektóre z tych znaczeń znane mu były z tradycji patrystycznej, zwłaszcza imiona odnoszone do Chrystusa. Inne są oryginalne, pochodzą od Ildefonsa, a przynajmniej nie są znane ich źródła. Wszystkie rzeczy, według Ildefonsa z Toledo, mają znaczenie alegoryczne, znaczące w drodze człowieka do wiecznej szczęśliwości. W jego interpretacji, wszelkie byty tego świata demonstrują płodność nowej ziemi, ziemi obietnicy, ustanowionej przez człowieczeństwo Chrystusa. Królestwo Boże, czyli nowa ziemia, już jest, ale jeszcze nie jest w pełni – w swej ostatecznej postaci. Owoce ostateczne będzie człowiek spożywał w wieczności. Jednak już na tej ziemi otrzymuje owoce ziemi, która rodzi mocą Chrystusowej męki i mocą Ducha Świętego. Owocami nowej ziemi, ustanowionej przez Paschę Jezusa Chrystusa, są charyzmaty, czyli dary Ducha Świętego, które umacniają podróżników zmierzających do swego celu ostatecznego⁷⁰.

W wieku VIII Pismo Święte interpretowane na Półwyspie Iberyjskim według trzech sensów: literalnego, tropologicznego (moralnego) i anagogicznego (intelektualnego). Alegoria była wiązana z sensem trzecim, najgłębszym. Według przedstawicieli renesansu karolińskiego, interpretacja tropologiczna jest niekompletna.

⁶⁸ S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, w: *Historia de la teología española*, t. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, M. Andrés Martínez (red.), Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, s. 134.

⁶⁹ S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, s. 72.

⁷⁰ S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanovisigota*, w: *Historia de la teología española*, t. I, dz. cyt., s. 310.

Wobec tego trzeba dojść do sensu anagogicznego, zwanego też zrozumieniem mistycznym⁷¹.

b) Myśl żydowska

Abraham ibn Ezra z Tudela (1092, zm. 1164 lub 1167) we *Wprowadzeniu do dzieł komentujących Pięcioksiąg* przedstawił cztery drogi egzegezy biblijnej: ganoń, karaimów, alegorystów oraz drogą zwolenników deresza⁷². Myśliciel ten w znacznym stopniu przyczynił się do tego, że wiek XII stał się początkiem wielkiego rozwoju szkół żydowskich w średniowiecznej Hiszpanii. Na tej linii rozwoju w wieku XVI Alfonso de Zamora założył słynną szkołę hebrajską w Alcalá (1526)⁷³. Trzeba przyznać, że w miarę upływu czasu, podobnie jak to działo się w nurcie europejskiej egzegezy chrześcijańskiej, żydowska egzegeza hiszpańska przechodziła coraz bardziej do sensu literalnego, odchodząc od metody alegorycznej i sensu alegorycznego. Egzegeci żydowscy również w tym względzie wpływali na egzegetów chrześcijańskich. Znajomość Pisma Świętego przez teologów hiszpańskich okazała się również bardzo przydatna na Soborze Trydenckim⁷⁴.

Walka egzegetów żydowskich przeciwko metodzie alegorycznej wiązała się z obroną ortodoksji żydowskiej przeciwko nurtom gnostyckim, które pojawiły się w XII wieku (wtedy, gdy zaczął się rozwój egzegetycznych szkół żydowskich w Hiszpanii). W nurcie gnostyckim alegoria ceniona była wysoko przez katarów i albigenów, którzy rozwijali w XII wieku szczególnie żywą działalność w Tuluzie, Narbonne, Carcassone, Albi, Beziers, a także w Kolonii. Zorganizowana przeciw nim krucjata doprowadziła do całkowitego niemal ich wyniszczenia. Trudno by było mówić o ich wpływie na Hiszpanię, gdyż było akurat odwrotnie. Owe ruchy społeczne, rozwijające się na południ Francji, gnostyckie poglądy przyjmowały właśnie z południowej Hiszpanii⁷⁵. Katarzy przekładali Pismo Święte na język spirytualistyczno-filozoficzny, korzystając przy tym metodologicznie z dialektycznej alegorystyki judejskiej i argumentacji racjonalnej, czerpanej w znacznej mierze także ze szkoły w Chartres⁷⁶. Wyzwolenie i zbawienie według tych poglą-

⁷¹ A. Bayón, *La teología en la España de los siglos VIII-X*, w: *Historia de la teología española*, t. I, dz. cyt., s. 376.

⁷² S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 151. Cztery sensory tekstów to: *peszat* (literalny, dosłowny), *remes* (odpowiada typowej alegorii), *deresz* (tropologiczny) i *sod* (tajemny, mistyczny). Teoria kabalistów o poczwórnym sensie jest bez wątplenia zapożyczeniem z chrześcijańskiej egzegezy, w której funkcjonowała ona niemal od samego początku jej istnienia. Tamże, s. 159.

⁷³ M. Andrés, *La teología en el siglo XVI (1470-1580)*, w: *Historia de la teología española*, t. III, s. 637.

⁷⁴ Tamże, s. 638.

⁷⁵ J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecza*, Warszawa 1986, s. 428.

⁷⁶ Tamże, s. 429.

dów miało być zapewnione poprzez powtórne odrodzenie, *consolamentum*, czyli chrzest w Duchu. Europa zagrożona od strony Hiszpanii i na wschodzie nawałą arabską musiała jeszcze stawić czoła złowrogiej sile działającej w jej wnętrzu⁷⁷.

Refleksja nad historią alegorii jako metody stosowanej w teologii prowadzi do wniosku, że chodzi o coś, co jest wpisane w ludzką naturę, w naturalne działanie ludzkiego umysłu. Zrozumienie definicji i funkcjonowania jej elementów składowych pozwala lepiej zrozumieć teologów, treść teologii, a ostatecznie samo Objawienie. Trzeba jednak powiedzieć coś więcej: mówienie o alegorii otwiera człowieka na Tajemnicę, uzdalnia go do samodzielnej refleksji, która nie tylko daje pracę intelektowi, lecz wciąga całą ludzką osobę, przemienia ją, przybliża do eschatologicznej pełni. Opanowanie sztuki alegorii: kodowania i odczytywania, pozwala dostrzec grożące niebezpieczeństwa i uniknąć ich, a przede wszystkim pozwala karmić się nieogarnioną głębią Mądrości.

Powyższa refleksja jest tylko próbą, nikłym zarysem problematyki wymagającej poważnej publikacji monograficznej, która być może będzie kiedyś opracowana.

Resumen

La alegoría es una concepción muy rica, que significa mucho. Se trata de un método grande, dentro de que podemos decir sobre dos metodos parciales: primera codifica la verdad en una palabra o un texto que puede llevar las informaciones muy ricas, y secunda interpreta recogiendo a las informaciones originales. Podemos decir, que esta palabra (o texto) tambien se llamamos *la alegoría*.

Este artículo trata sobre la historia de la alegoría teológica, presentando un punto de vista teológico sobre la alegoría. Preguntamos: en que modo podemos usar este método en la exegesis biblica. Hemos dicho sobre el raíz: como se desarrollaba este método en la mitología griega, en la filosofía, en la poesía, pero ante todo hemos dicho sobre la alegoría en el campo de la reflexión teológica.

El artículo no es creativo en el sentido de construir a las ideas nuevas del autor, que quiere en este caso ser bastante humilde y hacer solamente una reconstrucción, usando a un material ya conocido. Podemos decir sobre una comunicación, sobre una información corta, pero que lleva dentro las ideas en nucleo, que podemos desarrollar en el futuro.

⁷⁷ P. Liszka, *Historyczna ciągłość pomiędzy New Age a starożytną gnozą*, „Studia Paradyskie” 4 (1994) 57-87, s. 63.

KS. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI
(WROCŁAW)

MOŻLIWOŚĆ POZNANIA BOGA WEDŁUG MIKOŁAJA Z KUZY

1. ZJAWISKOWOŚĆ ISTNIENIA A OBJAWIENIE

Wszystko, co dla człowieka jest, co spostrzega i o czym myśli, można nazwać procesem jawienia się. To powszechne zjawisko pojawia się w różnych formach, które człowiek myślący nieudolnie ujmuje dzięki swojej świadomości i określa zjawiskowością istnienia.¹ Jedno jest zjawiskiem jako zmysłowo obecna realność (wpisana w formę czasu i przestrzeni), drugie jako poznanie abstrakcyjne (w formach myślenia kategoryjnego). Każde takie zjawisko jest generowane przez ludzką świadomość, ale, jak pisze Karl Jaspers¹, tylko w swych formach, a nie w swym istnieniu. Te formy zostają wypełnione przez coś, co przychodzi z naprzeciwka i objawia, i pozwala się wpisać w świadomość, a samo pozostaje nieprzystępne. Świadomość zatem stanowi źródło form jawiącej się nam rzeczywistości i jest czymś rejestrującym tę rzeczywistość w sposób wszechobejmujący i powszechny, w czym człowiek ma swój udział, gdy ujmuje i trafnie rozpoznaje. Pojawia się tutaj pewna forma naturalnego objawienia rzeczywistości, którą Mircea Eliade nazywa manifestowaniem się *sacrum*². To naturalne objawienie ma fundamentalne znaczenie w funkcji poznawczej każdego człowieka. Ale wraz pewnością przychodzi pewna wątpliwość: czy istnienie realnego świata jest zależne od umiejętności odczytywa-

¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 35.

² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2000, s. 20-21.

nia objawienia, czy objawienie istnieje i czym ono jest, jaką formę przyjmuje przy poznawaniu tej albo innej rzeczywistości? Świat w swoich formach bycia naprowadza jeszcze na inną rzeczywistość, nadprzyrodzoną, dostępną człowiekowi tylko poprzez objawienie. Związana ona jest poznawalnością Boga, który – zdaniem Mikołaja z Kuzy – jest Bogiem ukrytym i niedostępnym człowiekowi³. Bóg może być poznawalny tylko i wyłącznie poprzez objawienie, bowiem Mikołaj z Kuzy uważa, że nie ma żadnych proporcji pomiędzy tym, co skończone (zjawiskowość istnienia), a tym, co nieskończone (rzeczywistość Boga)⁴. I żadna analogia nie jest w stanie umożliwić człowiekowi poznanie Boga.

Człowiek wie, że dzięki pewnej formie objawienia dokonuje się poznanie Boga i staje się przedmiotem wiary, pozwalając jednocześnie tylko w ten sposób znaleźć odpowiedź na istotne egzystencjalne pytania. Ma do dyspozycji albo akt uznania na zasadzie wiary w objawienie albo szerokie możliwości poznania naukowego. W spekulacjach naukowych dochodzi szybko do granic poznania i wiedzy oraz stwierdza ograniczoności swego umysłu. Te granice i ograniczenia wprowadzają w jasną i rozległą przestrzeń egzystencji i transcendencji albo też stają się powodem sceptycyzmu. Intelktualny zamęt każe zwątpić w możliwości wiedzy, by następnie zaofiarować jako ratunek coś absolutnego, coś, co należy przyjąć, a czego się już nie uzasadnia – człowiek ma temu dać posłuch i skończyć w wszelkimi pytaniami. K. Jaspers postuluje, aby wiara w objawienie była wiarą myślącą i wymienia jej wielkich przedstawicieli: Augustyna, Anzelma z Canterbury, Tomasza z Akwinu, Mikołaja z Kuzy. Wszystko, co oni w trudzie myśli wypracowali, a więc treścią, gruntownością, przenikliwością, metodą, dorównuje każdemu innemu myśleniu⁵.

Pewną kontynuację tej myśli można znaleźć w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*, gdzie czytamy: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagła go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując”⁶.

2. POSZUKIWANIE PRAWDY

Śledząc z uwagą zawile i strome ścieżki myśli ludzkiej, wspinającej się nieustannie z wielkim trudem ku tajemniczej Prawdzie u Mikołaja z Kuzy możemy

³ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, tłum. I. Kania, „Znak” nr 4 (1996), s. 60.

⁴ Tenze, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 50.

⁵ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 39.

⁶ *Fides et ratio*, nr 14

znaleźć autentyczny skarbiec ducha ludzkiego. Jest on jedną z najwybitniejszych postaci przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych. Jego myśl spekulatywna, korzystająca obficie z matematyki, filozofii i teologii, pozwala dotrzeć do najtrudniejszych zagadnień ogólnoludzkich i pokazuje jak mocno jej autor umiłował Prawdę i stał się entuzjastą w jej poszukiwaniu. Do Mikołaja z Kuzy możemy odnieść słowa Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu. (...) Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia”⁷.

Mikołaj z Kuzy w swoim spekulatywnym myśleniu otwarty jest na metafizykę, która staje się najlepszym narzędziem w procesie poznania objawiającego się Boga. Punktem wyjścia dla Kuzańczyka jest neoplatonizm Proklosa i Pseudo-Dionizego z zastosowaniem dialektycznej formy w rozważaniu zagadnień i swoisty charakter szukania prawdy, zbliżony nieco do św. Augustyna. Świat jego myśli zmierza w kierunku zdobycia szczęścia duszy i przemienia się w mistykę, którą nazywa teologią symboliczną. Człowiek istnieje tylko po to, aby poznawać Boga, podobnie świat zmysłowy istnieje ze względu na człowieka⁸. To poznanie jest najwyższym dobrem dla człowieka i powinno trwać ciągle, w nieskończoność. Nie samo posiadanie prawdy, lecz raczej dążenie do niej stanowi największe szczęście dla człowieka. Podobnie z odnajdywaniem Boga i sięganie nieskończoności. Zdaniem Kuzańczyka człowiek tą drogą nie tylko wzbogaca swoją psychikę, lecz zbliża się do Bytu najwyższego i sprowadza wielość bytów zmysłowych do najwyższej Jedności. Ma to znaczenie metafizyczne, bowiem dokonuje się tu zjednoczenie różnorodnych bytów w jednym najwyższym Bycie. Ten intelektualny pogląd na rzeczywistość w ujęciu Mikołaja z Kuzy przybliży poznanie prawdziwego Bytu. To poznanie wymaga wysiłku i niemałych ofiar ze strony człowieka, który winien nauczyć się rozróżniać byty skończone od Nieskończoności. Ta selekcja wartości dóbr wznosi ku najwyższej Prawdzie i łączy się u Kuzańczyka z dziedziną moralną, a zatem i miłością, która jest uwieńczeniem zamierzeń poznawczych czło-

⁷ *Fides et ratio*, nr 83.

⁸ Nicolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Werke*, t. 3, *De beryllo*, Hamburg 2002, r. 6-9.

wieka. Przypomina to dążenie do idei Dobra u Platona i drogę wznoszenia się u Plotyna zgodnie z oczywistą zasadą że im wyżej stoje, tym więcej widzę.

3. METODA POZNAWANIA BOGA

Umysł ludzki będąc najbliższym i najdoskonalszym obrazem Boga zawiera w sobie w sposób intencjonalny wszystkie rzeczy w postaci wzorów, którymi posługując się może mierzyć odpowiadające im rzeczy⁹. Kuzańczyk posługuje się tutaj metodą dedukcyjną. Uważa, że to, co się jawi człowiekowi można poznać tylko przez poznanie przyczyny, różnistości przez poszukiwanie jedności, a część przez poznanie integralne. W ten sposób aby poznać rzeczywistość należy w pierw poznać jego najwyższą przyczynę, to znaczy Byt absolutny. A więc od tego jak dokona się objawienie Boga będzie zależało poznanie świata. Stąd Bóg staje się dla Kuzańczyka najwyższym i pierwszym przedmiotem poznania. Ale czy poznanie Boga jest możliwe, jeśli On w pierw nie objawi kim jest? Jeśli nawet Bóg sam siebie objawia, to czy człowiek potrafi to objawienie właściwie odczytać, zrozumieć i zinterpretować.

4. RODZAJE POZNANIA

Badając szczegółowo myśl filozoficzną Mikołaja z Kuzy Mikołaj F. Tokarski¹⁰ wyróżnił w pracach Kuzańczyka cztery zasadnicze rodzaje poznania:

a. duch poznaje, bo jest tym co poznaje i to w prawdziwszy sposób, niż przedmiot poznawany; takie ujęcie natury aktu poznawczego Tokarski określa terminem „mierzenie”, czy też aprioryzm twórczy (emanacyjny);

b. duch poznaje rzecz, gdy jest on nią potencjalnie, względnie komplikatywnie, tj. zawiera w sobie jej prawzór (istotę), jakby pewien „nieuświadomiony zarodek”, który ma się stać świadomy w akcie poznania; ten pogląd na akt poznania nazywa „aprioryzmem monadologicznym”;

c. duch poznaje, choć niedokładnie swój przedmiot nie z tej racji może, iż nim jest czy też, że go w pewnym sensie „wytwarza”, lecz z tego powodu, iż doświadcza na sobie jego działania, które jednak nie odsłania jego istoty. Duch ujmuje tylko częściowo kopie przedmiotu; to stanowisko określa się jako „nominalizm o odcieniu sceptycznym”;

d. duch poznaje swój przedmiot dlatego, iż się doń upodabnia, względnie w swoisty sposób przemienia. Wówczas poznaje on istotę rzeczy, gdyż wznosi się ponad

⁹ A. Dahm, *Imago foedata – Imago purgat. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nicolaus von Kues*, Trier 2002, s. 12.

¹⁰ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu...*, dz. cyt., s. 146.

samego siebie, czy też doświadcza jakby mistycznego działania ze strony Bytu absolutnego, z którym się w tajemniczy sposób jednoczy. Takie rozumienie aktu poznawczego Tokarski nazywa „mistycyzmem teozoficznym”.

5. INTEGRALNOŚĆ POZNANIA

Dla Kuzańczyka każdy byt jest w pewnym sensie wszystkim. Każda rzecz jest pomniejszonym obrazem rzeczy wyższej od siebie. Każdy byt jest niejako wszechświatem ograniczonym, tj. posiada wszystko, lecz w ograniczonej formie, tak jakby był małym światem – mikrokosmosem, żywym zwierciadłem, które odbija w sobie wszystko. Duch nie poznaje nic z zewnątrz, gdyż wszystko w sobie zawiera. Takie spekulatywne myślenie prowadzi wprost do stwierdzenia, że człowiek upodabnia się do Boga i może być nazwany „drugim bogiem”¹¹.

Dla Mikołaja z Kuzy prawda, że Bóg istnieje jest tak oczywista, że jej zaprzeczenie równałoby się jej równoczesnemu potwierdzeniu. Byt absolutny nie może nie istnieć, lecz nawet nie da się pomyśleć jako nieistniejący. Problemem zaś jest dla Kuzańczyka możliwości i metody poznania Bytu absolutnego. Odpowiednimi narzędziami służącymi temu celowi są: zmysły, wyobraźnia, rozum i intelekt. Podczas gdy te trzy pierwsze posługują się w swych funkcjach narządami zmysłowymi, to intelekt nie używa żadnego z nich w swoim poznaniu. Intelekt nie potrzebuje żadnego narządu zmysłowego, albowiem przedmiotem jego oglądu jest Bóg. Dzięki intelektowi człowiek może wznieść się do poznania Boga, a do tego rozum nigdy nie jest zdolny. Kuzańczyk wątpi że rozum w ogóle, a zwłaszcza na podstawie stworzeń zdolny jest poznać naturę Bytu absolutnego. Wniosek ten jest zresztą zgodny z jego poglądami na istotę i sposób poznania tej władzy. Albowiem poznanie rozumowe pojęte jest jako „mierzenie” nieznanego, dokonywane przy pomocy czegoś znanego. Ta czynność poznawcza o właściwości jakby „kwantytatywnej” zakłada konieczność stosowania pewnej proporcji i to numerycznej w poznawaniu rzeczy niezmiennej. Użycie takiej proporcji matematycznej niezbędne jest nie tylko w poznaniu, czyli „mierzeniu” bytów o charakterze ilościowym, lecz nawet także tam, gdzie mamy do czynienia z substancjami czy przypadłościami jakościowymi. W tym ujęciu przejawia się jego tendencja do ilościowego traktowania świata zjawisk i czynności poznawczej rozumu¹². W wypadku więc braku takiej proporcji, poznanie rozumowe jest nieosiągalne, gdyż nie ma możliwości porówna-

¹¹ A. Dahm, *Imago foedata – Imago purgat. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nicolaus von Kues*, Trier 2002, s. 12.

¹² M. F. Tokarski, *Filozofia bytu...*, dz. cyt., s. 146.

nia przez rozum bytu nieznanego ze znanym. A tak właśnie jest, jeśli chodzi o stosunek bytu skończonego do nieskończonego. Kuzańczyk wyraźnie zaznacza, że między tymi bytami nie ma żadnej proporcji, a wskutek tego rozum, który jest skończony, nie może poznać Bytu nieskończonego. Byt absolutny przeto, jako nieskończony, wymyka się poznaniu rozumowemu.

6. PODOBIENSTWO ŚWIATA I BOGA

Poznanie rozumowe zamknięte jest i ograniczone tylko do świata zjawiskowego. Powstaje więc pytanie, czy jest możliwe, by rozum poznał istotę Bytu absolutnego na podstawie rzeczy skończonych? A więc czy świat zjawiskowy, jako byt skończony, zdolny jest stać się dla niego punktem wyjścia w poznaniu Boga? Dla scholastyków świat rzeczy zmysłowych był bogatym zespołem symboli¹³, podobieństw, które wskazywały na świat transcendentny — na Byt najwyższy, który w ten sposób się objawia człowiekowi. Ówczesny człowiek dopatrywał się wszędzie w świecie istoty i doskonałości Bożych. Trzeba przyznać, że wyobraźnia myślicieli chrześcijańskich świeciła wtedy pod tym względem swoje triumfy. Z nadzwyczaj bowiem wybujała wprost poetycką fantazją Hugon od św. Wiktora, św. Bonawentura i Rajmund Lull usiłują wszędzie, nawet w strukturze rzeczy, odkrywać troistą budowę, która dla nich symbolizowała Trójcę Świętą. Zdarzało się, że ludzie o umysłach trzeźwiejszych, jak np. św. Tomasz z Akwinu, który nie ulegał tak dalece, jak inni, symbolizmowi myślenia, nie wzbraniali się dopatrywać w rzeczach znaków doskonałości Jedyne go i Troistego Boga, jako ich Stwórcy¹⁴. Metafizyczną rację podobieństwa świata i Boga upatrywano w Jego akcie twórczym, dzięki któremu świat jako skutek nosi na sobie ślady doskonałości swej Przyczyny. Od chwili gdy przyczynowość tłumaczono w sensie udzielania daru bytu stworzeniom przez Stwórcę, narzucała się konieczność wyjaśnienia związku między przyczyną a skutkiem, stosunkiem podobieństwa – analogii. Myśliciele średniowieczni mieli świadomość, że podobieństwo to jest niedoskonałe, usiłowali więc wprowadzać pewne określone proporcje. Lecz mimo wszystko istnienie podobieństwa było dla nich tak oczywiste, że nie starali się za bardzo usprawiedliwiać pod względem filozoficznym tego wniosku¹⁵.

Fakt czerpany z codziennego życia był zbyt widoczny i łatwo narzucał się zmysłom, by nie dostrzegać, iż w przyczynowości jeden byt udziela innemu swej doskonałości. Zatem świat zmysłowy implikował pewną analogię z Bytem najwyż-

¹³ A. Dulles, *Models of Revelation*, Dublin 1992, s. 136-138.

¹⁴ Tamże, s. 141-154

¹⁵ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu...*, dz. cyt., s. 149.

szym. Na tej racji metafizycznej chrześcijańska filozofia średniowieczna zdołała zbudować dowód oparty na analogii proporcjonalności, a pozwalający rozumowi ludzkiemu wznieść się do sfery ponadmysłowej, do Boga, by przeniknąć tajemniczą Jego istotę, choćby tylko w sposób i stopniu najmniej doskonałym. Argumentem była tu wspólnota bytu między jestestwem skończonym a Nieskończonym. Podobieństwo to – jak wykazali myśliciele średniowieczni, a przede wszystkim św. Tomasz z Akwinu – nie jest przypadłościowe, ale istotne i choć brane niejednoznacznie, lecz analogicznie, utrzymuje się we właściwych proporcjach¹⁶. Mikołaj z Kuzy widział w świecie pewien sakralny charakter podobieństwa z Nieskończonym. Uważał, iż świat jest dziełem aktu stwórczego Bytu absolutnego, Jego „uzewnętrznieniem”. Stąd często posługuje się wyrażeniem, że świat jest obrazem Boga. Co więcej, jego symbolizm myślowy sięgał aż tak daleko, że wraz z wielu średniowiecznymi myślicielami dopatrywał się w strukturze świata odbicia Troistego i Jedynego Boga. Dlatego nie odrzucał możliwości poznania rzeczy nadmysłowych ze zmysłowych, poznania, które ma swoje uzasadnienie i rację w pewnej, choć ukrytej dla nas, proporcji i powiązaniu, istniejącym między całością stworzeń a Bytem absolutnym¹⁷. Jednak to podobieństwo świata i Boga oraz poznanie rozumowe na nim oparte nie były zadowalające. Wielokrotnie więc oświadcza, że Prawdy absolutnej nie można dokładnie poznać na drodze rozumowej, biorąc za podstawę świat skończony. Takie poznanie zawsze pozostanie tylko enigmatyczną, niejasną, niedokładną spekulacją myślową. Stworzenie w stosunku do Bytu absolutnego jest jedynie ciemnością, a odbijająca się w nim najwyższa Prawda nie jest pojmowalna. Stworzenie nie może być pełną miarą Boga dlatego, że jest zaledwie obrazem i to niedokładnym, chociaż podobieństwo to zdolne jest wzrastać w nieskończoność. Jedynie Słowo Boże, które jest absolutnym odbiciem Boga¹⁸, może być najdoskonalszą miarą; między zaś bytami skończonymi a Bytem nieskończonym nie ma właściwie proporcji, która jest konieczna do poznania rozumowego. Jeśli więc byt skończony zawiera w sobie tylko bardzo słaby odbłask zbliżenia do Bytu nieskończonego, a ponadto między nimi nie istnieje żadna proporcja, konieczna dla rozumowego poznania, to narzucał się stąd prosty wniosek, iż skończony świat nie może być punktem wyjścia dla rozumu w poznaniu istoty Bytu absolutnego. Pojęcia, jakie rozum tworzyłby na podstawie bytów skończonych o Bycie nieskończonym, byłyby tak niedoskonałe, że sądy oparte na nich, odbiegałyby od prawdy i stałyby się raczej przypuszczeniami czy domniemaniami, które nie ujmowałyby dokładnie Jego istoty. Co więcej, mogłyby wypaczyć właściwy obraz Boga. On bowiem jest czymś tak obcym i tak wyniesionym ponad

¹⁶ E. Stein, *Byt Skończony a Byt Wieczny*, Kraków 1995, s. 352.

¹⁷ M. F. Tokarski, *Filozofia bytu...*, dz. cyt., s. 150.

¹⁸ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 315-317.

wszelkie pojęcia rozumowe oraz wszelkie kategorie myślenia ludzkiego, że spekulacje na nich oparte, prowadziłyby wprost do bałwochwalstwa.

7. PROPOZYCJA ANALOGII MATEMATYCZNEJ

Zamiast poznania rozumowego na podstawie analogii metafizycznej proporcjonalności właściwej istoty Bytu absolutnego Mikołaj z Kuzy proponuje poznanie intelektualne oraz inny punkt wyjścia, a mianowicie metodę analogii matematycznej. Tak więc agnostycyzm rozumowy nie był kresem w jego nieustannym wysiłku i dążeniu do poznania Bytu absolutnego. Przez zajęcie takiego stanowiska Kuzkańczyk przestaje być myślicielem-racjonalistą, a staje się filozofem, który zmierza ku poznaniu mistycznemu, tj. bezpośredniemu oglądowi intelektualnemu Bytu nieskończonego.

Punkt wyjścia stanowi twierdzenie, iż rozum nie może poznać Boga i nie jest zdolny nic pewnego o nim powiedzieć. Ta świadomość niewystarczalności poznania rozumowego jest właśnie teorią „uczonej niewiedzy”, która jednak nie przedstawia jedynie na stronie negatywnej. Posiada ona też stronę pozytywną, bo jej celem jest zaprowadzenie nas do nieomylnego poznania Boga na podstawie bezpośredniego oglądu intelektualnego w oparciu o metodę analogii matematycznej. Tę swoją teorię „uczonej niewiedzy” uważa Kuzkańczyk wprost za dar z nieba, za oświecenie, które otrzymał, po licznych nieudanych próbach dojścia do Bytu absolutnego na drogach dotychczasowej filozofii scholastycznej¹⁹. Metoda ta stała się sposobem poznania Bytu absolutnego.

Mikołaj z Kuzy szuka najpierw pewnej podstawy „początkowej”, której nie widzi w świecie zmysłowym, gdyż rzeczy w nim zawarte są zmienne, i znajduje ją w metafizyce. Doskonałość bytu pojmował po platońsku, że byty zmysłowe jako zmienne są tylko niedokładnymi obrazami czy „odbitkami” Bytu absolutnego. Dlatego też nie mogły być punktem wyjścia dla poznania Jego istoty. Wobec tego należy się oprzeć na bytach doskonalszych, tj. tworcach matematycznych, które lepiej odzwierciedlają niezmienną doskonałość Bytu najwyższego, a tym samym mogą zapewnić prawdziwszą wiedzę o Nim. Mimo iż twory matematyczne nie są zupełnie oderwane od elementów zmysłowych, bez których trudno je sobie wyobrazić, to jednak wydają mu się najpewniejszymi i najsilniejszymi pojęciami, na których można się oprzeć. Metafizyczne elementy platońskie wzmocniły jeszcze bardziej wpływy pitagorejskie w zakresie ontologicznym i poznawczym. Wynika to wyraźnie z jego przeświadczenia, że liczba we wszelkich bytach skończonych tworzy proporcję, bez których nie mogą być one poznane. Wpływy te wyraziły się

¹⁹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 239.

też nie tylko w poglądzie Mikołaja z Kuzy na poznanie rozumowe, pojęte jako proces mierzenia, lecz także w jego przekonaniu, iż Bóg stworzył świat według liczby, ciężaru i miary, które ułatwiają jego zrozumienie²⁰. Nic więc dziwnego, że u Kuzańczyka matematyka odgrywa podstawową rolę, jako punkt wyjścia w poznaniu istoty Bytu nieskończonego. Jest więc rzeczą jasną, iż chociaż filozof z Kuzy nie pojmował, jak Platon, tworców matematycznych jako byty samodzielne to jednak uważał je za najlepszą podstawę oraz punkt wyjścia dla zdobycia wiedzy o istocie Bytu absolutnego. Stąd odrzucając scholastyczne poznanie Boga, opierające się na analogii metafizycznej w znaczeniu ścisłym, Kuzańczyk za podstawę swej spekulacji o Bogu przyjmuje matematykę i na niej buduje metodę analogii matematycznej poznania istoty Absolutu.

Metodę tę nazywamy „metodą analogii matematycznej” dlatego iż w matematyce szuka nie tylko symbolów porównawczych, lecz także dowodów poznania istoty Boga, wysnutych z właściwości stosunków między tworcami matematycznymi. Ta nowa metoda będzie w jego przekonaniu ścisłejszą niż metoda analogii metafizycznej filozofów scholastycznych i poznanie na niej oparte dostarczy wiedzy o Bogu pewniejszej i prawdziwszej.

Przykłady i wzory takiego matematycznego ujmowania wiedzy o Bogu znajdował nie tylko w nauce pitagorejczyków i niektórych neoplatoników pogańskich²¹, lecz również u wielu platoników chrześcijańskich, jak św. Augustyn²², św. Anzelm z Canterbury²³, a szczególnie Boecjusz²⁴ i przedstawiciele szkoły w Chartres w XII w.²⁵ Dziś na ten temat związków matematyki z teologią istnieje bardzo bogata literatura²⁶.

²⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 68.

²¹ Ksenokrates porównywał bóstwo z trójkątem równobocznym. W jego ślady poszli, m. in. Proklos i Psellus. Kuzańczyk używa tego porównania i snuje spekulacje, z tą jednak różnicą, że przyjmuje trójkąt nieskończony.

²² Św. Augustyn w traktacie *De quantitate animae*.

²³ Św. Anzelm w traktacie *Dialogus de Veritate* porównuje nieskończoną Prawdę do linii prostej.

²⁴ Boethius w traktacie *De institutione arithmetica* twierdzi, że liczba była wzorem, według którego Bóg stwarzał rzeczy.

²⁵ W szkole w Chartres a szczególnie u Teodoryka z Chartres rozwinięta była symbolika liczb na temat Trójcy Przenajświętszej. Ta spekulacja liczbowa, rozpowszechniona we wspomnianej szkole była poważną próbą ścisłego, naukowego udowodnienia Trójcy Świętej. Ta dążność do arytmetyzacji i geometryzacji teologii rozwinęła się w pełni około połowy XII w. pod wpływem Boecjusza. Na ten temat istnieje wnikliwe opracowanie Z. Liana, *Koncepcja Logosu i Natury w szkole w Chartres*, Kraków 1996, s. 135-164.

²⁶ Najlepszymi znanymi mi opracowaniami są: G. C. Henry, *Mathematics and Christian Theology*, London 1976 oraz J. C. Puddefoot, *Logic and affirmation. Perspectives in Mathematics and Theology*, Edinburgh 1987. W języku polskim: F. Drączkowski, *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, Pelplin 2003.

Kuzańczyk idąc za swymi poprzednikami w traktacie *De docta ignorantia* przyjmuje stosowane przez nich symbole geometryczne, jak np. linia prosta, trójkąt, koło i kula i używa ich w oryginalny sposób w metodzie analogii matematycznej. Postępując tak, jest głęboko przekonany, że symbole te nie tylko są porównaniami obrazowymi, lecz także czynnikami, umożliwiającymi wysnuć niezawodnych wniosków, dotyczących istoty Absolutu. Ponadto uważa iż dzięki stosowaniu tych elementów teoria „uczonej niewiedzy” prowadzi do rzetelnej i pewnej wiedzy o Bogu.

Mikołaj z Kuzy odrzuca metodę opartą na analogii metafizycznej w ścisłym znaczeniu, którą stosowali scholastycy, gdyż jest przeświadczony, że pojęcia o Bycie nieskończonym przy jej pomocy uzyskane, wiodą do wiedzy werbalnej, a nie prawdziwej. Pojęcie bowiem bytu ukształtowane na podstawie metody scholastycznej nie może się odnosić do Boga, który wznosi się ponad wszelki byt i jest raczej nie-bytem, niż bytem w naszym zrozumieniu. I to właśnie neoplatońskie twierdzenie było jednym z powodów, które nie pozwoliły mu korzystać z pojęcia analogicznego bytu otrzymanego na drodze abstrakcji metafizycznej.

8. PODSUMOWANIE

Podsumowując należy stwierdzić, że nieustanna dążność Kuzańczyka do uchylenia tajemniczej zasłony, zakrywającej istotę Bytu absolutnego, przykłady pitagorejsko-neopolitańskie, metafizyczne i teorio-poznawcze podstawy platońskie jego filozofii, zamiłowanie w matematyce i w jej przejrzystych konstrukcjach, a szczególnie pogląd na matematyczny charakter poznania podyktowały mu jako jedyną drogę do poznania Boga metodę analogii matematycznej. Matematyka więc w teorii „uczonej niewiedzy” pełni rolę pomostu łączącego człowieka z Absolutem, jak też źródła, z którego czerpie Mikołaj z Kuzy dowody dla swego twierdzenia, iż Bóg jest „zbieżnością wszelkich przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*).

Summary

Possibility of cognition of God among Nicolas of Cusa

All, what for man is, which notice and about what thought, it is possible to name with process of appearing. This general phenomenon appears in different forms, which intelligent man captures thanks of one's consciousness impotently and the phenomenon of existence defines. One is as carnally present reality the phenomenon (written in mould of time and space), second as abstract meeting (in moulds the thinking of category). Every such phenomenon be generated by human

consciousness. Here appear a form of natural revelation, which Mircea Eliade named as manifestation of sacred. But this revelation introduce to another form of revelation, concentrated on cognition of God. This is connected with search of God. The example of such research is medieval thinker – Nicolaus of Cusa. He introduced to philosophy and theology idea of “docta ignorantia” as a method of knowledge of God. In his speculative thinking a man become as God. He find analogy between created world and God – Creator. The best tool in this is mathematics, its numbers and measure. The source for his ideas Nicolaus of Cusa find in pitagorean and neoplatonic philosophy, but also in thought of st. Augustin and Boetius. Mathematics is the bridge between man and God and give always everywhere only true. All truth is in God and is the greatest desire of man, who still search the truth. Such research of truth was in wonderful way in all life of Nicolaus of Cusa.

KS. EUGENIUSZ MITEK (WROCŁAW)

DOM RODZINNY ŚRODOWISKIEM MŁODEGO POKOLENIA

WSTĘP

Małżonkowie, podejmując decyzję przyjęcia do swej domowej wspólnoty dzieci, pragną stworzyć prawdziwe środowisko wychowawcze niezbędne dla ich rozwoju. Z powyższego powodu dom rodzinny jest właściwym miejscem wzrastania dla dzieci i młodzieży. Stanowi też dla nich największą wartość. Tak dzieje się tylko w rodzinach żyjących przykładowo. Są jednak środowiska konfliktowe, spowodowane rozwodem rodziców, a zwłaszcza nadmiernym pićem alkoholu. Trudno jest wówczas mówić tam o wychowaniu, jeśli owa istotna wartość, jaką jest miłość, została zburzona i wielu młodych nie spotyka się z nią we własnej rodzinie¹.

Opowiadanie o rodzinnej miłości niekiedy młode pokolenie zestawia na równi z bajką. Uważa, że w życiu domowym nie ma miłości. Wszyscy próbują nawzajem znosić się, a niektórzy przyzwyczajają się do siebie, ale o prawdziwym kochaniu nie ma mowy. W domach czasem jest obcość, której nie da się pogodzić z miłością. Istnieje przekonanie, że rodzice są „lustrem”, w którym odbijają się ich dzieci. Gdzie rodzice nie interesują się wychowaniem potomstwa, tam trudno mówić o właściwym środowisku formacyjnym ich domu. Jeśli młode pokolenie nie widzi przykładu u starszych domowników, nie nauczy się w takim domu miłości wobec innych. Pozytywne relacje pomiędzy rodzicami stanowią fundament po-

¹ I. Kraińska-Rogała (red.), *Rodzina wspólnotą miłości*, Kraków 1999, s. 2.

prawnego życia rodzinnego oraz tworzą zręby właściwego wychowania młodego pokolenia².

Przeziębta rodzina stanowi własne środowisko wychowawcze, w którym wzrasta młode pokolenie. Aby ten rozwój przebiegał bez zakłóceń wychowawczych, muszą zaistnieć niezbędne uwarunkowania sprzyjające jego formacji. Jest to wartość, którą zdobywa się wzajemną miłością, poszanowaniem wszystkich mieszkańców oraz zaufaniem do każdego.

1. UWARUNKOWANIA ŚRODOWISKA DOMOWEGO

Środowisko rodzinne jest podstawą prawidłowego wychowania młodego pokolenia. Jak ono jest ważne, widać po zachowaniu dzieci osieroconych, a zwłaszcza przebywających w domach państwowych. Choć przydziela się im mieszkanie, odzież i żywność, nie daje to komfortu bycia w rodzinie. Tylko rodzice mogą wytworzyć właściwą atmosferę domową w swej wspólnoty. Jan Paweł II napisał: „Miłość rodzicielska od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności wychowawczej” (FC 36).

Zadaniem wychowawczym rodziny jest kształtowanie w dzieciach właściwych postaw, wyrabianie cnót społecznych oraz przekazanie wiary. Tu najskuteczniej młodzi uczą się wzajemnej miłości i odpowiedzialności. Wynika to z ich wewnętrznej potrzeby, której nie da się niczym zastąpić. Widać to na przykładzie państwowych domów dziecka³.

Nie dziwi więc, że w parafialnym przygotowaniu narzeczonych do sakramentu małżeństwa podkreśla się znaczenie właściwej atmosfery swego domu i potrzebę kontaktowania się z krewnymi. Chodzi o skuteczne porozumiewanie się ze sobą i z najbliższym otoczeniem. Tylko rozmowa na każdy temat łagodzi wszelkie konflikty pomiędzy domownikami.

Jan Paweł II uczy: „W ten sposób umocnienie autentycznej i dojrzałej komunii osób w rodzinie staje się pierwszą i niezastąpioną szkołą życia społecznego, przykładem oraz bodźcem dla szerszych kontaktów społecznych w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości”. Nic więc dziwnego, że „posługa wychowawcza rodziców musi skupić się zdecydowanie na kulturze życia, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa” (FC 43).

Wiele miejsca poświęca się dziś roli rodziny w wychowaniu seksualnym młodego pokolenia. Temat ten podejmuje Jan Paweł II, gdy pisze: „Wychowanie sek-

²F. Adamski, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: tenże (red.), *Wychowanie w rodzinie*, Kraków 1991, s. 48.

³G. Courtois, *Rady dla rodziców*, Olsztyn 1990, s. 8.

sualne, stanowiące prawo i obowiązek rodziców, winno dokonać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i wybanych, kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych” (FC 37). Tak więc tego rodzaju wychowanie powinno być zgodne z właściwym kierunkiem domowej moralności⁴.

Mówiąc o potrzebie wychowania seksualnego, Kościół stale podkreśla, że jest to zadanie rodziców i ma być dostosowane do wieku młodego pokolenia. Należy to czynić z całą powagą i roztropnie. Wymagane jest tu nie tylko osobiste pouczenie, ale także zalecana stosowna literatura.

Dom rodzinny jest najodpowiedniejszym środowiskiem do skutecznego wychowywania dzieci i młodzieży. On spełnia to zadanie tylko wtedy, gdy wszyscy podchodzą do tego zagadnienia w sposób właściwy i przyczyniają się do kształtowania charakteru oraz osobowości młodych ludzi. Warunkiem powodzenia domowej formacji jest stałe porozumiewanie się, zrozumiały dialog i włączanie do coraz poważniejszych obowiązków rodzinnych⁵.

Rodzina jest najstarszą formą ludzkiego życia oraz najbardziej powszechną grupą społeczną, która stanowi bliższe lub dalsze środowisko bazujące na egzystencjalnych potrzebach człowieka. Ona ma swą podstawę w relacjach pokrewieństwa. Młodzi pozbawieni łączności z rodziną mają trudności w akceptowaniu głoszonych zasad dobrego wychowania. Tylko dom rodzinny może przyczynić się do pomnażania osobistego szczęścia.

Rodzina posiada charakter małej grupy. Uczestnictwo w niej ma kolosalne znaczenie. Tu młody człowiek zdobywa społeczne doświadczenie, uczy się kultury bycia i kształtuje swą osobowość. Wynika to z faktu, że rodzina jako mała grupa, dzięki niskiej liczbie członków, stwarza bezpośrednie i trwałe kontakty ze wszystkimi osobami, które do niej należą. Konsekwencją takiej więzi jest zjednoczenie jej członków w zwartą całość. Wartości te nadają co najmniej pod wieloma, jeśli nie wszystkimi względami, istotny sens ich osobistemu życiu⁶.

Oznacza to, że funkcjonowanie rodziny ma zawsze swoje odniesienie do konkretnych spokrewnionych jednostek, które tworzą jej wspólnotę. Jeśli inne grupy mogą mieć różne cele, to rodzina pozostaje przy jednym, ponieważ jest odpowiedzią na biologiczne, psychiczne i społeczne zapotrzebowanie konkretnego człowieka w niej żyjącego.

Od dawna istnieje przeświadczenie, że w wychowaniu młodego pokolenia biorą udział wszyscy członkowie rodziny, a więc całe środowisko domowe. Tylko właściwa atmosfera wytwarzana przez rodziców może być źródłem wychowawczego

⁴ S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2000, s. 8.

⁵ J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, s. 18.

⁶ Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 98.

powodzenia. Pośrednio do wychowania przyczyniają się dziadkowie, wujostwo i dalsi krewni. Rodzina katolicka uczy młodych podstawowych obowiązków domowych i zachęca do pilności w praktykach religijnych⁷.

Aktualizując rodzinne układy młodego pokolenia we własnym domu, z łatwością zauważa się, że do istotnych spraw należy wytwarzanie właściwej atmosfery, która scala i buduje całą wspólnotę. Jakże odmiennie jest tam, gdzie młodzi nie żyją w pełnych rodzinach. Często tam pomija się sprawy religijno-moralne, a kładzie się nacisk jedynie na przygotowanie do przyszłego zawodu. Niebagatelne znaczenie mają tu również stosowane metody wychowawcze w domu. One mają zachęcać do lepszego życia. Jednak nie wszędzie tak się dzieje.

Rodzice, którzy znają nauczycieli i katechetów swoich dzieci, łatwo nawiązują z nimi kontakt. Dotyczy to również parafialnych duszpasterzy, dla których środowisko rodzinne dzieci i młodzieży nie może być obce. Kontakt wychowawców z rodzicami w dużej mierze przyczynia się do lepszego poznawania środowiska domowego dzieci i młodzieży. Taki dom staje się źródłem informacji usprawiedliwiających uczniów z powodu jakichś zaniedbań lub braku frekwencji⁸.

Słusznie więc podkreśla się znaczenie środowiska rodzinnego dla rozwoju charakteru młodego pokolenia. Dom kształtuje współpracę z rodzeństwem i pozostałymi osobami oraz daje dobre poczucie przynależności do własnej rodziny. W rodzinie czasem powstaje coś, z czym dziecko się nie zgadza i czego dorastająca młodzież nie akceptuje. Na tym tle powstają konflikty, ponieważ strony nie są w stanie pogodzić swych dążeń⁹.

Rodzina jako podstawowa komórka życia społecznego jest podmiotem i przedmiotem przemian społecznych oraz kulturowych. Łatwo adaptuje się do zmiany społeczeństwa i stosunkowo szybko przyswaja jego nowe cechy. Może również zachować w stosunku do niego określony stopień izolacji. Dzięki swojej podmiotowości na ogół pozostaje przy własnej tożsamości i trwa nawet w bardzo zmieniających warunkach.

Ostatnio w naszym kraju następują zasadnicze transformacje systemowe i społeczne. Dom rodzinny, dbając o własne środowisko, zdecydowanie popiera, aby w nowej rzeczywistości ustrojowej odpowiednio dbano o wychowanie młodego pokolenia. Wiąże się to również z formacją religijno-moralną dzieci i młodzieży. Wyrazem tego są szkolne katechezy na wszystkich stopniach nauczania młodego pokolenia, a także ogólnokrajowe pielgrzymki na Jasną Górę oraz wyjazdy do innych miejsc świętych.

⁷ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 48.

⁸ M. Żebrowska (red.), *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1975, s. 157.

⁹ N. Han-Ilgiewicz, *Dziecko w konflikcie z rodziną*, Warszawa 1979, s. 111.

Wychowanie katolickie w domu harmonizuje z rodzimą kulturą, bo ona wpływa z tradycyjnych uwarunkowań narodowych. Młodzi wychowywani w tym duchu stają się nadzieją własnych rodzin i parafii. Dom rodzinny jest często twórczym nośnikiem kultury głęboko zakorzenionej w środowisku rodzinnym, parafialnym, a także narodowym¹⁰.

Obecna transformacja ustrojowa zezwala na otwieranie się rodziny ku wartościom społeczeństw zachodnich, przesiąkniętych ideami liberalnego humanizmu i moralnego permisywizmu. One, niestety, osłabiają mechanizmy oporu i selekcji środków społecznego przekazu, które upowszechniają niechrześcijańskie wzory zachowań. Ma to też negatywny wpływ na kształtowanie uwarunkowań środowiska rodzinnego niezbędnego w procesie pełnego wychowania młodego pokolenia.

Zjawiska pozytywne, jakie dają się zauważyć we współczesnej rodzinie polskiej, są w dużej mierze owocem oddziaływania Kościoła i tych instytucji społecznych, które krzewią wartości chrześcijańskie. Są one także wynikiem samoobrony rodziny przed siłami zmierzającymi do jej zniewolenia ideologicznego, kulturowego i ekonomicznego¹¹.

Istnieje przekonanie, że Polacy nadal stawiają udane życie rodzinne na czele podstawowych wartości społecznych i narodowych. Mają świadomość, że zdrowa polska rodzina była zawsze ostoją i źródłem mocy dla narodu w trudnych okresach jego historii oraz kolebką dobrych powołań kapłańskich i zakonnych.

W polskiej rodzinie istnieje poczucie wolności osobowej. Wpływa to na wybór zawodu i stanu, a także partnerów do małżeństwa i kształtowanie relacji między rodzicami. Współczesna kultura domowa umożliwia młodym wybieranie dowolnej szkoły ponadgimnazjalnej, co ma niemalże wpływ na rozwijanie osobistych zainteresowań i naturalnych uzdolnień.

Ze wzrostem poczucia wolności wiąże się lepsza świadomość godności osoby ludzkiej. Wyraźnie wzrasta świadomość praw człowieka i osoby ludzkiej. Wzmağa się pragnienie życia w wolności, sprawiedliwości i pokoju. Na fali tych tendencji rodzi się ruch, który w dużej mierze przyczynia się do kształtowania rodzinnego środowiska niezbędnego w procesie wychowania dzieci i młodzieży¹².

Pojawianie się korzystnych uwarunkowań domowych wpływa na pozytywne zmiany w stosunkach rodzinnych i między wspólnotami. Małżonkowie coraz częściej rozumieją, że muszą razem dźwigać wszystkie trudy życiowe związane z wychowaniem potomstwa. Zaciera się wyraźna granica podziału obowiązków domo-

¹⁰ M. Bula, *Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka*, w: F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie*, Kraków 1991, s. 138.

¹¹ S. Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność*, Lublin 2003, s. 18.

¹² T. Homa, *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 31.

wych męża i żony. Udział ojców w wielu czynnościach uznawanych tradycyjnie za kobiece opiera się na poczuciu zwykłej powinności. Współcześnie w większym także stopniu występuje świadomość potrzeby zacieśniania więzów między rodzinami. Ma to przyczyniać się do niesienia wzajemnej pomocy duchowej i materialnej¹³.

W życiu rodzinnym musi istnieć zainteresowanie problematyką etyczną. Okazuje się, że kultura nastawiona na rozwój nauki i techniki, coraz szerszy i szybszy przekaz informacji, nie może wyeliminować z życia rodzinnego wielu pytań o charakterze etycznym, egzystencjalnym, filozoficznym, moralnym i religijnym, które także wzbogacają młodego człowieka. Stąd też w życiu domowym bardzo akcentuje się takie cechy, jak: wzajemna miłość, zrozumienie, komunikacja międzyosobowa, partnerski charakter, samorealizacja i przeżywanie satysfakcji szczęścia.

Rodzina katolicka, jeśli wytwarza właściwe środowisko wychowawcze dla młodego pokolenia, pozytywnie przyczynia się do rozwoju uwarunkowań formacyjnych. To w następstwie przygotowuje do niezbędnej pozycji młodych ludzi w otoczeniu bliższych i dalszych krewnych, a więc rodziców, rodzeństwa, wujostwa i dziadków.

2. POZYCJA ŚRODOWISKA DOMOWEGO

Młode pokolenie od wczesnych lat swego życia spełnia podstawowe obowiązki w domu rodzinnym. One ułatwiają mu adaptację we własnym środowisku i wprowadzają w coraz szersze tajniki najbliższego otoczenia. W ten sposób młodzi stopniowo zmieniają swoje pozycje rodzinne. W poszczególnych fazach swego rozwoju zdobywają też nowe role i uczą się odnoszenia do wszystkich domowników. Między nimi z konieczności wytwarza się wzajemna zależność. Z jednej strony nowe role określają coraz odpowiedzialniejszą pozycję społeczną, a z drugiej wpływają na kształtowanie się dorastającej osobowości¹⁴.

Zmiany ról i coraz to nowe zadania w domu rodzinnym nie pozostają bez wpływu na młode pokolenie. Młodzi w miarę dorastania czują się z każdym rokiem mocniejsi w roli córki czy syna. Obserwując ich sytuacje w rodzinie, można zauważyć systematyczny rozwój i stopniowe dojrzewanie.

W pierwszym okresie życia dzieci są całkowicie zależne od rodziców. Po latach stopniowo zdobywają swą dorosłość i niezależność emocjonalną, intelektualną i woliową, a także finansową. Równolegle wzrasta odpowiedzialność za swe postępowanie, a więc wykonywane czyny. Jeśli w pierwszych latach życia kontakty

¹³ J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, s. 13.

¹⁴ S. Kunowski, *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2003, s. 47.

młodych ograniczają się do rodziców i najbliższych domowników, to potem rozszerzają się one do kręgu rówieśników i znajomych. Wielką w tym rolę odgrywa szkoła i parafia. W uczniowskim życiu liczba tych kontaktów stale się powiększa. Podobny proces będzie trwał przez całe ich dorosłe życie¹⁵.

Dom rodzinny stara się zaspokoić podstawowe potrzeby dzieci i młodzieży. W okresie szkoły podstawowej zakres tych potrzeb stale rośnie i dlatego z pomocą przychodzi szkoła oraz parafia. Tu przekazuje się wiedzę i zasady życia religijno-moralnego.

W okresie dojrzewania młode pokolenie wymaga dodatkowych zabiegów wychowawczych. Nie wystarcza mu autorytet rodziców ani nauczycieli. Młodzi potrzebują spotkań z rówieśnikami spoza środowiska domowego. W grupach koleżeńskich nie ma domowych obowiązków ani przejawu władzy rodzicielskiej. Tu czują się wolni, bo nie obowiązują żadne normy obyczajowości rodzinnej.

Z wiekiem to się zmienia, a zakres własnych decyzji ciągle wzrasta. Rośnie też autorytet w grupie domowników, szczególnie w odniesieniu do młodszego rodzeństwa. Pomaga w tym posiadanie większego zasobu wiedzy szkolnej i ogólnoludzkiej. To wszystko przechodzi transformację proporcjonalnie do wieku życia, zdobywanego wykształcenia i osiąganego kultury¹⁶.

Wcześniej było odwrotnie. W dziedzinie „miłości i względów” najwyższą pozycję zajmowały dzieci w niemowlęctwie i okresie przedszkolnym. Posiadały wtedy szczególne prawo do uczuć rodzicielskich i pozostałych członków domu. Z latami potrzeby ich w tej dziedzinie zmieniały się, ponieważ wzbogacały się osobiste zainteresowania w zakresie otaczającego środowiska. W czasie dorastania u wszystkich pojawia się tendencja do osłabienia więzi emocjonalnej z rodziną, co pociąga za sobą także pomniejszenie pozycji we własnym domu. Z oczywistych powodów rodzice nie są z tego zadowoleni.

Młodzież dorastająca w kolejnych klasach i szkołach zdobywa prestiż w zakresie popularności. W wybranych grupach rówieśniczych szuka przyjaciół o podobnych zainteresowaniach, choć nie zawsze pozytywnych, gdyż te mogą łączyć się z początkowym paleniem papierosów, piciem alkoholu czy też zażywaniem narkotyków. Przebywając wiele lat w szkole, poszerza swą wiedzę ogólną i zawodową. To zaś niejednych zachęca do porównywania się z członkami własnej rodziny¹⁷.

W starszych klasach szkoły podstawowej i gimnazjalnej zakres zadań przeznaczonych dla młodego człowieka jest już znaczny. On jest na ogół świadomy swo-

¹⁵ M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2001, s. 58.

¹⁶ S. Kuczkowski, *Strategie wychowawcze*, Kraków 1985, s. 128.

¹⁷ K. Ostrowski, *Przygotowanie do życia w rodzinie*, Warszawa 1997, s. 67.

ich obowiązków w różnych środowiskach, w których przebywa. Dotyczy to domu, szkoły i parafii, a także grup rówieśniczych. W miarę upływu lat zadania te są coraz bardziej skomplikowane i odpowiedzialne. W efekcie prowadzą do całkowitej samodzielności w ich podejmowaniu i wykonywaniu. Przykładem może być samodzielne zapisywanie się na katechizację w szkołach ponadgimnazjalnych.

Rodzina jest pierwszą i podstawową wspólnotą, w której czyni się wiele, aby potomstwo poprawnie wykonywało swoje zadania. Odnosi się to również do praktyk religijnych. Tu rodzice muszą dawać przykład, gdyż same ich pouczenia nie wystarczają. Fundamentem wychowania religijno-moralnego jest świadectwo życia, a więc bezinteresowna miłość wszystkich domowników i praktyki wynikające z wiary w Boga¹⁸.

Dom stanowi taką wspólnotę społeczną, w której młode pokolenie otrzymuje wychowanie, kulturę i wiarę. Jest z domownikami spokrewnione, choć nie w jednakowym stopniu. Rodzina, mimo swej małej liczebności, jest skomplikowaną grupą o zdumiewającej różnorodności rozgrywających się w niej procesów. Do istotnie ważnych jej funkcji należy zaspokojenie potrzeb wszystkich domowników. Jest to możliwe przy wzmożonej troskliwości rodziców i stwarzaniu konkretnych sytuacji niezbędnych dla dorastającego pokolenia.

Od układu, w jakim młodzi wzrastają, zależy kierunek i właściwości ich rozwoju. Współcześnie twierdzi się, że wszystko, co składa się na egzystencję ludzką, może znaleźć wyjaśnienie w diagnozie sytuacji rodzinnej. Uzasadnienie tego poglądu wynika z faktu, że głównym środowiskiem człowieka w jego pierwszych latach jest dom rodzinny, a doświadczenia z tego okresu mają duży wpływ na dalszy przebieg jego rozwoju¹⁹.

Młode pokolenie szczególnie jest związane z matką, która stale daje mu poczucie bezpieczeństwa oraz wytwarza emocjonalną więź. Nie da mu tego wujostwo ani dziadkowie. Matka jest osobą niezastąpioną. Ona bezsprzecznie wpływa na cały rozwój dziecka. Wszelka rozłąka z matką stwarza w młodym wieku poczucie zagrożenia i rodzi frustrację. Środowisko własnego domu daje wiele możliwości dla zaspokojenia potrzeb bezpieczeństwa i miłości. Kształtuje też formy społecznego zachowania się i samodzielności. Jest też terenem pierwszych doświadczeń w kontaktach interpersonalnych. Ponadto, łagodzi powstające konflikty pomiędzy rodzeństwem i skłania do ich rozwiązywania metodą dialogową²⁰.

¹⁸ A. Pawlucki, *Osoba w pedagogice ciała*, Olsztyn 2002, s. 72.

¹⁹ B. Żurakowski (red.), *Pedagogika kultury – wychowanie do wyboru wartości*, Kraków 2003, s. 74.

²⁰ E. Mędrzycka, *Konflikty rodzinne*, Warszawa 1982, s. 98.

Dom rodzinny daje młodym określone zdrowie psychiczne i pozycję społeczną we własnym środowisku. Od tego jest uzależniony stosunek do krewnych i znajomych, a nawet szkoły i parafii. Kształtuje też model najbliższego sąsiedztwa. Od rodziny w dużym stopniu zależy, z kim młodzi będą się przyjaźnić i utrzymywać koleżeńskie stosunki, kogo mogą zaprosić do siebie i jak przeżywać wolny czas. W rodzinie skłóconej czy rozbitej na skutek małżeńskiego rozvodu dzieci i młodzież przeżywają poczucie krzywdy i są w stałym napięciu psychicznym. Wszyscy pragną spokoju i pogody ducha.

W rodzinie najczęściej matka tworzy klimat ciepła uczuciowego, natomiast ojciec kształtuje postawy młodych i podaje hierarchię wartości, ocen etycznych i obowiązującą dyscyplinę. Brak jednej z tych osób wyraźnie odbija się w wychowaniu. W przeciętnej rodzinie można zauważyć różne postawy wobec dzieci i młodzieży, a więc akceptacji i tolerancji, jawnego odrzucenia i obcości. Negatywne postawy nie dają młodym pewnej i stałej pozycji we własnej rodzinie. Nadmierna troskliwość przytłacza własne inicjatywy potomstwa, co wyraźnie opóźnia proces dojrzałości społecznej, wywołuje uzależnienie w każdej sytuacji i nie rozwija samodzielności na określonym poziomie rozwoju²¹.

Najlepiej jest, jeśli środowisko rodzinne akceptuje każde dziecko, a więc z jego cechami fizycznymi i psychicznymi. Ono posiadając swoją pozycję w domu, odczuwa, że jest kochane, a przez to ma możliwości dalszego rozwoju i zabezpieczenia swego bytu. Ważne są w tym więzi emocjonalne z rodzicami i pozostałymi krewnymi. Nie ma ich w takich domach, w których nadmiernie akcentuje się człowieka sukcesu, biznesu i menadżera. Tu często zapomina się o życiu rodzinnym, narodowym i religijności²².

W wyniku procesu urbanizacji i wyemigrowania części ludności wiejskiej do miast z ogromnymi blokami mieszkalnymi następuje zanik więzi sąsiedzkiej oraz wzrost anonimowości życia. Wiele młodych rodzin, zwłaszcza wielkomiejskich, żyje często w obcym dla siebie środowisku. W obliczu różnych trudności pozostają one samotne i bezradne. Stąd szybciej się załamują i częściej rozpadają. One też wyobcowują się z tradycji domowych, zwłaszcza w zakresie praktyk religijnych. Pozycja młodego pokolenia również się osłabia i sięga po inne wzory.

Niemalą wpływ na kondycję współczesnego pokolenia ma trudna sytuacja mieszkaniowa. W związku z tym zanika niekiedy pojęcie własnego, wspólnego domu. Brak mieszkania, przeżywanie pierwszych ważnych lat młodości w domach któregoś z dziadków lub pod okiem obcych ludzi wpływa hamująco i destrukcyjnie na tworzenie się młodej osobowości. Niekiedy nawet jest to powodem konfliktów

²¹ J. Rembowski, *Rodzina w świetle psychologii*, Warszawa 1978, s. 142.

²² M. Marczewski, *Pedagogika pastoralna*, Lublin 2003, s. 77.

z rodzicami. Sytuacja ta domaga się skutecznego wsparcia ze strony szkoły i parafii, zwłaszcza kiedy dzieci uczęszczają na katechizację²³.

Bardzo trudnym problemem rodzinnym i społecznym jest fakt bezrobocia. Ono najbardziej dokuczliwie odbija się na wychowywaniu młodego pokolenia. Pozostaje przyczyną rozłąk rodzicielskich, co wywiera niekorzystny wpływ na kształtowanie się życia w rodzinie. Wpływa to na obniżenie się dochodów i ogólnego poziomu ekonomicznego. Młodocianych zaś popycha do różnych uzależnień (np. alkoholizm, narkomania), kształtuje lub wzmacnia postawy aspołeczne, rozwija poczucie niskiej wartości samego siebie i obniża twórcze możliwości. Po dłuższym czasie trwania może stać się przyczyną dezintegracji ich osobowości.

W związku z ogólnymi przemianami społeczno-kulturowymi następują też nowe sytuacje w dotychczasowych zadaniach i funkcjach młodego pokolenia. Ulegają one osłabieniu. Znaczny procent młodych ludzi nie wywiązuje się zadowalająco z zadania miłości rodziców i traktowania rodziny jako miejsca tworzenia wspólnoty osób. Oni widzą, że w życiu rodzinnym wiele wysiłków podejmuje się w tym kierunku, aby „więcej mieć” niż „bardziej być”. Ekspozowanie w życiu rodzinnym celów materialnych, egoistycznych i hedonistycznych wpływa niekorzystnie na kształtowanie młodego charakteru. Prowadzi to w wielu przypadkach do ucieczki z domu i rezygnacji ze szkoły. Wprawdzie trwałość rodziny uznawana jest nadal za wielkie dobro, do którego się często dąży kosztem wielu wysiłków i wyrzeczeń, ale nie jest to objaw trwały²⁴.

Wśród przyczyn wychowawczego zaniedbania w domu należy wymienić takie, jak: osłabienie wiary jako postawy miłości i wierności Bogu oraz współmałżonkowi, niedojrzałość osobowościowa domowników, alkoholizm ojców, zanizanie odpowiedzialności moralnej za rodzinę, brak zdecydowanej woli i wysiłków w przewyciężaniu konfliktów domowych oraz pobłażliwość najbliższego otoczenia w zakresie wychowania dzieci i młodzieży²⁵.

W wielu rodzinach bywa lekceważona formacja religijno-moralna. Ujawnia się w nich wzrastająca tendencja do zajmowania obojętnych postaw wobec katechezy szkolnej i względem swej parafii. U wielu wzmacnia się lęk przed nowymi problemami rodzinnymi. Ideałem pewnej części małżonków jest posiadanie tylko jednego dziecka. Wszystko to wypływa z braku zrozumienia misji, jaką Bóg wyznaczył małżonkom. Ponadto, różne środki masowego przekazu wspierają postawy antyrodzicielskie i to również negatywnie odbija się na normalnej prokreacji rodzinnej.

Z powyższego powodu w wielu rodzinach ulega osłabieniu funkcja wychowawcza. Pozycja młodego pokolenia nie jest tam stabilna. Z niepokojem obserwują

²³ K. Kiciński, *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, Warszawa 2001, s. 80.

²⁴ S. Kawula i in. (red.), *Pedagogika społeczna w perspektywie europejskiej*, Olsztyn 2003, s. 78.

²⁵ K. Kiciński, *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, dz. cyt., s. 80.

rodzice to, co jest pokazywane w mass mediach. Lansuje się tam przemoc, brutalność i siłę, a także wzory postępowania oparte na liberalizmie i relatywizmie. Napady i zabójstwa dokonywane przez młodocianych są wzorowane na filmach, które podkreślają znaczenie siły i przemocy fizycznej²⁶.

Także wydaje się, że istnieje zbyt mały udział rodziny w życiu parafii i Kościoła powszechnego. Jest to konsekwencja stopniowej laicyzacji i utraty poczucia współodpowiedzialności za absencję w praktykach religijnych. Objawem tego jest zanikanie tradycji związanej z obchodzeniem świąt kościelnych, rezygnacją ze wspólnego uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej oraz rzadkie korzystanie z sakramentów świętych, a także słabe czytelnictwo katolickiej prasy i poważnych książek.

Wychowaniu młodego pokolenia nie sprzyja podważanie tradycyjnych zasad chrześcijańskiej moralności, podstawowych wartości ewangelicznych i rodzicielskiego autorytetu. Dorastające dzieci nie mają stabilnej pozycji w domu, ponieważ wiele się w nim zmienia. Pozytywną rolę w tym procesie odgrywa szkolna katecheza i parafialne duszpasterstwo, które czerpie inspiracje z nauczania Jana Pawła II i oficjalnego Magisterium Kościoła²⁷.

3. MOŻLIWOŚCI WYCHOWAWCZE DOMU RODZINNEGO

Dom rodzinny spełnia swe funkcje wychowawcze w sposób naturalny. Jest to zjawisko oczywiste dla każdego małżeństwa. W tej wspólnotce domowej pojawiają się też funkcje religijno-moralne. Młodemu pokoleniu należy przekazać wiarę i wprowadzić go w praktyki religijne oraz ukazać mu podstawowe wartości wynikające z chrześcijańskiej moralności. Nie jest to łatwe zadanie dla rodziców, którzy pracują zawodowo z dala od domu. Na ogół praca wychowawcza w rodzinie ma wymiar wielopłaszczyznowy, bo jest związana z wiekiem dziecka, jego płcią, stanem zdrowia oraz wrodzonymi uzdolnieniami i zainteresowaniami.

Mówiąc o wychowaniu w domu rodzinnym, ma się na uwadze takie określenia, jak: świadome, spontaniczne, naturalne i profesjonalne. Nie porównuje się tych przymiotów ze sobą, bo każdy ma inny aspekt, który występuje w procesie wychowawczym²⁸. Rodzice mogą wychowywać w sposób naturalny i spontanicznie, profesjonalnie i świadomie. Każdy sposób jest dobry, jeśli przynosi oczekiwane efekty.

Mówiąc o wychowaniu w domu rodzinnym, niekiedy akcentuje się specyficzne aspekty. Kiedy mówi się np. o wychowaniu religijnym, musi być brana pod

²⁶ J. Śledzianowski, *Agresja a sumienie*, „Wychowawca” 9 (1994), s. 14.

²⁷ Jan Paweł II, *O zadaniach rodziny w świecie współczesnym – Familiaris consortio*, Rzym 1981.

²⁸ A. Robaczewski, *O cnotach i wychowaniu*, Lublin 1999, s. 81.

uwagę formacja moralna. Terminy te oznaczają aspekt szczególniejszego wkładu pedagogicznego i precyzują określone oczekiwania. Zadaniem domowego wychowania jest bezpieczne przeprowadzenie młodych ludzi przez różne czyhające niebezpieczeństwa, jak wczesne palenie czy picie alkoholu. Rodzice stają się przewodnikami w każdym okresie rozwojowym swoich dzieci – od dzieciństwa aż po okres dojrzałości.

Człowiek wychowany to ten, który rozwinął w sobie pewne pozytywne sprawności intelektualno-emocjonalne oraz wolitywne. Nie zawsze to się udaje. W rodzinach patologicznych jest zupełnie inaczej niż w normalnie żyjących. Są też różnice w domach katolickich i ateistycznych, bogatych i biednych. Istotę więc wychowania młodego pokolenia stanowi świadome stawianie się coraz lepszym człowiekiem²⁹.

W domowym wychowaniu dzieci i młodzieży wiele czasu poświęca się na sprawy socjalne. Chodzi o wprowadzenie młodych w zagadnienia związane z egzystencją rodziny, jej obyczajami, tradycją i kulturą. Podstawowym celem jest przekazanie rodzinnego dorobku z nadzieją, że zostanie to zachowane w następnym pokoleniu. Rodzice zabiegają o to, by dzieci doceniały ich wysiłek w tworzeniu i gromadzeniu dóbr materialnych i duchowych. Kultura rodzinnego domu jest dla potomnych najwyższym dobrem. Wyraża się ona również w wychowaniu młodego pokolenia.

Wychowanie domowe różni się od dyscypliny szkolnej. Rodzice patrzą na młodego człowieka jako na rozwijającą się osobę, która potrzebuje wsparcia w zaspokajaniu swoich potrzeb. Są one różne i przejawiają się na takich płaszczyznach, jak: biologiczna, psychiczna, społeczna, kulturowa i światopoglądowa. Skutecznie pomagać w tym mogą tylko rodzice i środowisko domowe. Szkoła i parafia dysponują innymi wartościami, które również są przydatne młodemu pokoleniu w realizowaniu określonych celów³⁰.

Dom rodzinny wytwarza wspólnotę, w której uczestniczą dzieci i młodzież poprzez podejmowanie różnych obowiązków. Domownicy korygują i oceniają ich osobisty wkład. Wychowanie rodzinne jest stosowną metodą prowadzenia młodych ku coraz doskonalszym formom życia. W całokształcie zabiegów wychowawczych chodzi o taki kierunek, który pobudza do świadomego przekształcania siebie ze stanu aktualnego na lepszy. Rodzina w tej pedagogii ma szczególny charakter i stwarza szerokie możliwości realizowania podejmowanych celów. Wynika to z potrzeb społecznych domu i naturalnego rozwoju wspólnoty. Największą troskę okazują w tym procesie rodzice, chociaż nie w każdym domu w stopniu wystarczającym.

²⁹ R. Rybicki, *Wprowadzenie do pedagogiki chrześcijańskiej*, Częstochowa 1997, s. 83.

³⁰ A. Szofitysek, *Filozofia wychowania*, Toruń 1998, s. 88.

Młode pokolenie domaga się w swym rozwoju określonych warunków. Głównie chodzi tu o miłość rodzicielską oraz zaspokojenie potrzeb bezpieczeństwa. Równocześnie oczekuje poważnego i całościowego wychowania, by mogło w nadchodzącej przyszłości podjąć w sposób odpowiedzialny czekające go obowiązki. Możliwości wychowawcze w rodzinie są znaczne. Sprzyja temu dobry układ emocjonalny pomiędzy rodzicami i pozostałymi domownikami. Każdy w swoim zakresie partycypuje w edukowaniu młodszych³¹.

W domowym wychowaniu nie starczy okazyjne spotykanie się z rodzicami, ale konieczne jest ich uczestnictwo w życiu własnych dzieci, poznawanie problemów, zainteresowań i podstawowych potrzeb. W takim zadaniu mogą też uczestniczyć pozostali domownicy, każdy proporcjonalnie do możliwości. Dom rodzinny jest podmiotem wychowującym i dlatego z całą konsekwencją może domagać się podporządkowania tych, którzy dorastają. Tam, gdzie wzajemny układ nie budzi zastrzeżeń, proces wychowania przebiega spokojnie i nie następuje żadnych trudności.

Młode pokolenie pragnie częstych kontaktów z rodzicami i we wszystkich dla niego istotnych sprawach. Nie zawsze są one spełniane z różnych przyczyn, najczęściej z powodu przedłużającej się pracy zawodowej. Środowisko domowe dostarcza młodym podstawowych informacji w zakresie samowychowania. Sposoby mogą być różne, ale zawsze mają prowadzić do podstawowego celu – przemiany na lepsze. Jest to ważna funkcja dorosłych domowników, bo dotyczy istotnych zadań w edukacji. Z powyższego powodu nie może być niczym innym zastępowana, ponieważ chodzi nie tylko o względy rodzinne, ale również społeczne³².

Na funkcję wychowawczą w domu rodzinnym składa się wiele elementów. Do głównych można zaliczyć doradzanie, zachęcanie, odradzanie czy zakazywanie. Wszystkie prowadzą do wyrobienia w młodym człowieku postawy samodzielności i odpowiedzialności w podejmowaniu obowiązków. Bardzo ważne są tu mądre rady rodziców posiadających życiowe doświadczenie. Życzliwość ich oraz powaga zawsze odgrywają zasadnicze znaczenie w procesie wychowawczym.

Powodzenie wychowawcze w głównej mierze zależy od posiadanego autorytetu, który opiera się na potrójnym fundamencie:

- na prawie, które zobowiązuje rodziców do nadzorowania dziecka, aby przestrzegało domowe wymagania,
- na mocy, którą rodzice posiadają z racji dysponowania środkami zapobiegawczymi,
- na kompetencji, którą rodzice nabyli wskutek posiadanej życiowej mądrości³³.

Rodzice, którzy widzą efekt swego wychowania w postaci dobrych osiągnięć w szkole i na katechezie oraz pochwały w parafii za poprawnie spełniane praktyki

³¹ J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 92.

³² A. Urbaniak, *Wspólna troska*, Poznań 1999, s. 97.

religijne, mogą przeżywać satysfakcję i w dalszym ciągu w tym kierunku pracować, a nawet doradzać innym. Właściwe kształtowanie charakteru, a potem osobowości, daje dobre rezultaty i stwarza korzystne prognozy na przyszłość, a więc w wieku dojrzałym. We wszelkich formacjach młodego pokolenia konieczny jest autorytet lidera, czyli matki i ojca w określonym domu rodzinnym. Jest to konieczne w okresie dojrzewania, kiedy z jednej strony młodzi zarzucają dotychczasowe zasady postępowania, a z drugiej szukają nowych form uznawanych już za swoje. Proces ten jest powolny i wymaga znacznego czasu. Dotyczy to również przeżyć religijnych i zasad moralnego postępowania³⁴.

W wychowaniu młodego pokolenia znaczną rolę odgrywa zasobność materialna rodziców. Nie znaczy to, że im rodzice są bogatsi, tym lepiej wychowują, a biedni czynią to gorzej. Niekiedy jest odwrotnie. Jednak środki materialne ułatwiają w nauce, poznawaniu kultury, spełnianiu praktyk religijnych i przestrzeganiu określonych standardów życia codziennego. Dzieci i młodzież z rodzin zasobniejszych mają większe możliwości rozwijania własnych zainteresowań i uzdolnień. Osiąganie pozytywnych wyników rodzi zadowolenie, poczucie samodzielności i sprzyja w wyborze zawodu. Młodzi nie lubią, gdy ich ktoś upokarza albo ogranicza osobistą wolność.

Rodzice muszą poznawać swe dzieci przez cały okres ich dorastania, gdyż w pewnym wieku stają się one zagadką wychowawczą. Wiąże się z tym zapoznanie się z kolegami, odkrywanie nowego środowiska pozaszkolnego i panującej tam subkultury, która zachęca do wczesnego palenia papierosów, picia alkoholu i zażywania różnych środków poniżających godność ludzką. W każdej sytuacji domowej, kiedy budzą się pewne niepokoje wychowawcze, wymagana jest szczerść, chęć wysłuchania strony przeciwnej i szukanie porozumienia dla rozwiązania problemu. Wszyscy domownicy są zobowiązani do tworzenia właściwej atmosfery sprzyjającej wychowaniu młodego pokolenia. Żaden odgórny sprzeciw rodzicielski nie przyczynia się do kształtowania ideału u dzieci i młodzieży³⁵.

W domowym wychowaniu młodego pokolenia uczestniczy najczęściej kilka osób. Nie zawsze ich oddziaływanie jest świadome, gdyż wiele czynności wykonują mimo woli. Mogą to być słowa, a czasem czyny. Niekiedy cała postawa starszego człowieka ma wartość wychowawczą. Tego rodzaju oddziaływanie może przebiegać na różnych poziomach świadomości i bez specjalnych intencji wpływania na kogoś. Temu wszystkiemu przyglądają się młodzi, niekiedy na ten temat rozmawiają ze sobą lub starszymi, pochwalają albo krytykują. Niektóre postawy

³³ A. Wróbel, *Autorytet i wychowanie*, Łódź 2004, s. 2.

³⁴ W. Zaczyński, *Praca badawcza nauczyciela*, Warszawa 1991, s. 18.

³⁵ J. Kostkiewicz (red.), *Wprowadzenie do pedagogiki ogólnej*, Stalowa Wola 1999, s. 102.

młodzi akceptują i pragną w tym naśladować dorosłych. W świadomym wychowaniu potrzebne są określone metody, by nie popełniać błędów, z których należałoby się potem wycofać. Domu rodzinnego nie da się zastąpić żadną wspólnotą, podobnie jest z rodzicami. Każda adopcja jest pożyteczna, ale nie równa domowej wspólnocie rodzinnej, w której przebywa matka i ojciec³⁶.

Dom rodzinny przekazuje dziedzictwo kulturowe młodemu pokoleniu, kształtuje nawyki i przyzwyczajenia, uczy umiejętności współdziałania i dzielenia się, przygotowuje do samodzielnego życia, przekazuje normy moralne, zaspokaja potrzeby i sprawuje kontrolę nad codziennym postępowaniem. Tak rozumiana rodzina przedłuża swą ciągłość egzystencjalną i rodowe tradycje. Tylko ona zapewnia bezpieczeństwo i poprawność wychowania, chociaż są w tym wyjątki. Może też skutecznie przeciwdziałać niekorzystnym zjawiskom zarówno w okresie wczesnoszkolnym, jak i w czasie dojrzewania, kiedy wzrasta krytycyzm, poszukiwanie swego miejsca w życiu, a jednocześnie zaznacza się silne oddziaływanie grup rówieśniczych³⁷.

W szkole młodzi zdobywają książkową wiedzę, która jest konieczna w promocji do wyższych klas. W domu rodzinnym jest bardziej praktycznie, bo rodzice dzielą się własnym doświadczeniem i dlatego doradzają lub przestrzegają. Wszystko to ma służyć dobremu przygotowaniu się do codziennego życia, ułatwianiu kontaktów z innymi ludźmi i kształtowaniu równowagi emocjonalnej w towarzystwie. Dom daje odporność na trudne sytuacje i zapobiega frustracjom. Pomnaża też szczęście całej rodzinnej wspólnoty.

ZAKOŃCZENIE

W domu rodzinnym głównymi wychowawcami są rodzice. Oni mają pamiętać, że zawarty przez nich sakrament nie jest jakimś dodatkiem w ich życiu wynikającym z tradycji, ale żywym znakiem bliskości Boga oraz zobowiązaniem do przyjęcia i wychowania potomstwa. Wzajemnej ich miłości towarzyszy łaska Pana, z którą wiąże się nadzieja, że w trudach wychowawczych nie będą sami. Bóg wspiera każdą rodzinę, jeśli tylko ona o to prosi.

Potomstwo przyjęte przez rodziców z radością nie jest ciężarem życiowym ani przeszkodą w pomnażaniu domowego szczęścia. Ono przyczynia się do wytwarzania coraz bogatszego środowiska domowego pomnażającego wzajemną miłość. Potomstwo częstokroć chroni przed groźbą rozpadu małżeństwa i wewnętrznego załamania. Dar rodzicielstwa u małżonków jest największą nagrodą za okazywaną

³⁶ L. Giussani, *Wychowanie człowieka otwartego*, Kielce 2001, s. 102.

³⁷ A. Rynio i in. (red.), *W trosce o integralne wychowanie*, Lublin 2003, s. 106.

sobie miłość. Potomstwo przyczynia się do przedłużenia rodziny, stwarza lepszą nadzieję dla narodu i rozwoju Kościoła.

Dom rodzinny dla swego normalnego funkcjonowania musi posiadać sprzyjające warunki. Ważne jest wyposażenie mieszkania, zapewnienie pracy przy godziwych zarobkach i atmosfera miłości, która młodemu pokoleniu daje bezpieczeństwo w normalnym rozwoju. W katolickim domu rodzice przekazują wiarę i uczą praktyk religijnych, zapewniają poprawną moralność zgodną z duchem Dekalogu i Ewangelii.

Dla rozwoju młodego pokolenia ważna jest szkoła i przynależność do parafii, ale najistotniejsze pozostaje środowisko domowe. Tu rodzice są pedagogami, a pozostali domownicy współwychowawcami, dlatego kształtowanie młodego pokolenia przebiega w spokoju i życzliwości. W tym środowisku dzieci uczą się sztuki życia, a młodzież dorastająca sposobu bycia z innymi. Choć z czasem młodzi opuszczają dom rodzinny, jednak wspominają go do końca swej ziemskiej egzystencji.

Możliwości wychowawcze w domu rodzinnym są różne. Najskuteczniej taki proces przebiega tam, gdzie oboje rodzice w równym stopniu o to zabiegają. Brak choćby tylko jednego współmałżonka odbija się na skutkach wychowawczych, które mogą być mniej pomyślne. Młode pokolenie potrzebuje wsparcia zarówno matki, jak i ojca, a nawet pozostałych domowników. Każdy w jakimś stopniu przyczynia się do wzbogacenia domowego środowiska, szczególnie pod względem wychowawczym.

Zusammenfassung

Family house is for children and youth the best educational environment. This house consists with parents, the most often with the sacrament of marriage, as well as grandfathers, the uncles and other relatives.

Wanting in this circumstances correctly to bring up rising generation, suitable conditioning have to appear in the family house. It is then the basis of correct formation.

Home atmosphere cannot be replaced by nothing, because parents' love is in children and youth's educational process the basis of every success. Therefore every family house has the greatest educational possibilities, though not in the same level. Some conditions have to be fulfilled here to make possible use the basic protective and educational functions. Each member of family contributes, though not in the same degree, to rising generation and to enrichment of home circumstance, in which all grow up.

TOMASZ SERWATKA (WROCLAW)

POGLĄDY SPOŁECZNO-POLITYCZNE KARDYNAŁA PRYMASA AUGUSTA HLONDA (1926-1948)

Pozycja polityczno-prestizżowa prymasów Polski – którymi wedle tradycji, a od 1418 r. formalnie, byli arcybiskupi gnieźnieńscy¹ – była zawsze stosunkowo wysoka. W okresie I Rzeczypospolitej szlacheckiej występowali w roli interreksów, każdorazowo po śmierci króla zwołując wolną elekcję (przykładowo 1572-1573, 1574-1575, 1587 r. i następne)². Degrengolada, a potem całkowity upadek Polski (XVIII-XIX w.) spłyciły i podważyły również i rolę prymasów³. Pod zaborem pruskim arcybiskupi gnieźnieńscy byli paraliżowani w swych poczynaniach natury społecznej i politycznej przez rząd w Berlinie, a okresowo nawet represjonowani (abp Mieczysław Ledóchowski)⁴. Wzrosła za to rola arcybiskupów warszawskich, jako – od roku 1818 – „prymasów Królestwa Polskiego” (Kongresówka pod zaborem rosyjskim). Najwybitniejsi spośród nich to Zygmunt Szczęsny Feliński i Aleksander Kakowski.

W momencie odrodzenia się państwa polskiego, w 1918 r., powstała tedy swoego rodzaju dwuwładza prymasowska. O ile metropolita gnieźnieński (rezydujący w Poznaniu), kardynał Edmund Dalbor, wedle dawnej tradycji został uznany za

¹ Por. przykładowo *Poczet Prymasów Polski*, oprac. H.J. Kaczmarek, Warszawa 1988, s. 65, 202.

² P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, cz. I, Warszawa 1982, s. 37, 86, 92, 158.

³ Ostatni prymas I Rzeczypospolitej, wybitny poeta i publicysta, abp Ignacy Krasicki, musiał podporządkować się protestanckiemu królowi pruskiemu (1795), w którego zaborze znajdowały się polskie stolice prymasowskie oraz rezydencja w Łowiczu; por. Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, Warszawa 1979, s. 394-395.

⁴ *Poczet...*, s. 178.

przewodniczącego Episkopatu⁵, to pozycja warszawskiego kardynała Kakowskiego (starszego i bardziej doświadczonego politycznie⁶) wydawała się jakby równorzędna. Dopiero śmierć Dalbora (w kwietniu 1926 r.) i mianowanie przez Ojca Świętego Piusa XI biskupa katowickiego, ks. dr. Augusta Hlonda (1881-1948)⁷, Prymasem Polski całkowicie wyjaśniły sytuację pod tym względem.

Wybitna postać kardynała Hlonda była często rozpatrywana przez historyków Kościoła i Polski XX w. – zarówno duchownych, jak i świeckich – pod wieloma aspektami⁸. Być może jednak dramatyczne wydarzenia historii Polski i całej Europy Środkowej, które nastąpiły już po jego zgonie, w okresie 1948-1990 i później, przesunęły w oczach badaczy pozycję Hlonda na drugi plan. Mimo to sam Ojciec Święty Jan Paweł II podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 r., w czasie pobytu w Gnieźnie zaakcentował doniosłą rolę nauczania oraz czynów tego „wielkiego Prymasa Polski niepodległej, Polski dwudziestolecia, Polski okupacyjnej”⁹.

Autor niniejszego artykułu – nie będąc teologiem, lecz historykiem myśli politycznej – chciałby skoncentrować się na jednym zasadniczym wątku, który dotąd nie był w historiografii analizowany, a mianowicie na koncepcjach i poglądach społeczno-politycznych Kardynała¹⁰. Sam Hlond, mimo że oficjalnie często dystansował się od bezpośredniej polityki, siłą rzeczy prezentował konkretne poglądy w tej materii, sympatie bądź antypatie. Nie mogło zresztą być inaczej, gdyż pozycja urzędu prymasowskiego była w owym czasie zbyt wielka, bez wątpienia

⁵ K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996, s. 45-50.

⁶ Był członkiem trzyosobowej tzw. Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego, ustanowionej w 1917 r. przez Niemców i Austriaków w okupowanej przez nich Kongresówce.

⁷ Podstawowe dane biograficzne: zob. *Polski słownik biograficzny*, t. IX, Wrocław – Warszawa – Kraków 1960-1961, s. 545-546; *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 1088-1090.

⁸ W związku z procesem beatyfikacyjnym Kardynała Hlonda literatura dotycząca jego osoby wydatnie ostatnio narosła. Od momentu jednakowoż swej śmierci wzbudzał on znaczące zainteresowanie wielu badaczy, tak duchownych (S. Kosiński, W. Malej, B. Kant, W. Meysztołowicz, A. Baraniak, S. Wilk, M. Żywczyński, S. Wyszyński), jak historyków świeckich (A. Micewski, J. Pietrzak, M.M. Drozdowski, T. Serwatka, P. Raina, T. Wyrwa). Pełny wykaz literatury znajdzie czytelnik w kolejnych przypisach.

⁹ Por. *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań – Warszawa 1979, s. 41.

¹⁰ Nie chodzi mi przy tym o tzw. nauczanie społeczne Prymasa (czyli raczej o jego pisma teoretyczne), czym zajmował się m.in. Jerzy Pietrzak. Zresztą wydano kilka tomów zawierających listy pasterskie oraz inne wypowiedzi Prymasa dotyczące np. postaw moralnych społeczeństwa w I połowie XX w., pracy, konfliktów socjalnych, kapitalizmu, komunizmu czy liberalizmu. Autor niniejszego szkicu pragnie raczej pokazać praktyczny stosunek Prymasa do konkretnych problemów, postaci czy sytuacji z dziedziny szeroko pojętego życia politycznego Polski i Europy.

przewyższając autorytet zmieniających się prezydentów i premierów Polski¹¹. Wydaje się, że jedynie osoby Paderewskiego i Piłsudskiego miały w oczach opinii publicznej porównywalną z Prymasem estymę. Celem mego artykułu jest przeanalizowanie stosunku Kardynała Hlonda do najistotniejszych problemów narodu i państwa polskiego w okresie pełnienia przezeń posługi Prymasa¹².

Interesuje mnie przeto jego stosunek do marszałka Józefa Piłsudskiego, prezydenta II Rzeczypospolitej Ignacego Mościckiego oraz rządów piłsudczyków i sanacji w latach 1926-1939. Następnie opinie Prymasa na temat przedwojennej antysanacyjnej opozycji (Witos, Paderewski, Korfanty, endecja, chadecja), demokracji parlamentarnej, ustroju (konstytucji RP), sąsiadów i najważniejszych międzynarodowych partnerów Polski (Niemcy, Rosja Sowiecka, Czechosłowacja, Austria, Węgry, Włochy i Francja), wreszcie jego stosunek do faszyzmu (włoskiego), nazizmu i komunizmu. W dalszej kolejności – analizując okres II wojny światowej – skoncentrujemy się na wysiłkach Hlonda związanych z ratowaniem sprawy polskiej, a zatem na jego poglądach wobec III Rzeszy, polskiego rządu emigracyjnego i naddciągającego od wschodu komunizmu. Na koniec (okres 1945-1948) poddamy analizie stosunek Prymasa do nowej, powojennej rzeczywistości ustrojowej, antykomunistycznej opozycji (Mikołajczyk, Popiel), granicy na Odrze i Nysie, Ziemi Zachodnich i Północnych oraz Żydów i Niemców.

I. W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM (CZERWIEC 1926 – SIERPIEŃ 1939)

Papież Pius XI mianował dotychczasowego biskupa katowickiego, salezjanina ks. dr. Augusta Hlonda, arcybiskupem gnieźnieńskim i poznańskim, a tym samym Prymasem Polski w dniu 24 czerwca 1926 r.¹³. Hlond znany był w Kurii Rzymskiej od lat, gdyż kształcił się we Włoszech (gimnazjum salezjańskie w Turynie), zaś doktorat uzyskał na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1900 r.). W następnym okresie przebywał w Galicji (Oświęcim, Kraków, Przemyśl, Lwów), zaś w latach 1909-1922 w Wiedniu, jako naprzód inspektor, a potem prowincjał salezjanów na Niemcy, Austrię i Węgry¹⁴. Był człowiekiem pracowitym i energicz-

¹¹ Świadczą o tym wypowiedzi współczesnych Hlondowi polityków, pochodzących z różnych obozów i środowisk. Przykładowo: W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. III, Paryż 1965 s. 342, 478; I. Mościcki, *Autobiografia*, Warszawa 1993, s. 201.

¹² Problematykę tę zasygnalizowałem już kilka lat temu. Por. T. Serwatka, *Kardynał prymas August Hlond wobec najważniejszych problemów narodu i państwa (1926-1948)*, „Przegląd Powszechny” nr 10/962 (2001), s. 90-98.

¹³ Krasowski, dz. cyt., s. 80.

¹⁴ S. Kosiński, *August Hlond*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt.

nym, gruntownie wykształconym, obytym w świecie zachodnim, biegle władającym kilkoma językami (m.in. włoskim i niemieckim). Cieszył się bardzo dużym zaufaniem Stolicy Apostolskiej.

Abp Hlond zawdzięczał swą nominację przede wszystkim przychylności Ojca Świętego (Achille Rattiego), który zaraz po I wojnie światowej był nuncjuszem apostolskim w Warszawie, zachowując bardzo życzliwy stosunek do ówczesnego Naczelnika Państwa, marszałka Józefa Piłsudskiego¹⁵. Obecnie, po tzw. przewrocie majowym (12-14 maja 1926 r.), dokonanym przez piłsudczyków zaledwie miesiąc przed nominacją nowego Prymasa Polski, Watykanowi niewątpliwie zależało na dobrych stosunkach z nowymi władzami warszawskimi. Jednakże w naszym Episkopacie dominowali przeciwnicy Marszałka, a zwolennicy endecji bądź chadecji (abp krakowski Adam S. Sapieha¹⁶, abp lwowski Józef Teodorowicz, abp wileński Romuald Jałbrzykowski¹⁷). Sympatyzujący z Piłsudskim kardynał Karkowski był tu raczej wyjątkiem.

Dlatego Papież zdecydował się na nominowanie osoby stosunkowo młodej, raczej neutralnej politycznie i niewiązanej w dotychczasowe spory partyjne, ale będącej do zaakceptowania dla piłsudczyków. Decyzja Piusa XI była raczej zaskoczeniem dla wszystkich zainteresowanych, gdyż Hlond – najmłodszy spośród Episkopatu – był postacią niezbyt znaną poza Górnym Śląskiem¹⁸ (skąd zresztą pochodził) oraz środowiskiem salezjańskim. Jego przejście z prowincjonalnych mimo wszystko Katowic do Poznania – ówczesnej rezydencji prymasowskiej, ale i jednej spośród siedzib prezydenckich (Zamek) – nie spotkało się bynajmniej z powszechną aprobatą wielkopolskiego ziemiaństwa, arystokracji i sfer opiniotwórczych. Poznańskie zresztą zawsze było twierdzą endecji i konserwatystów.

Mimo to w relatywnie szybkim czasie udało się nowemu prymasowi pozyskać serca i umysły Wielkopolan¹⁹. O wiele bardziej skomplikowanym problemem była

¹⁵ W. Jędrzejewicz, *Kronika życia Józefa Piłsudskiego*, t. II, Londyn 1986, s. 48, 51.

¹⁶ Biografia polityczna Sapiehy została opracowana kilka lat temu; por. J. Czajowski, *Kardynał Adam Stefan Sapieha*, Wrocław 1997.

¹⁷ Krasowski, dz. cyt., s. 87, 101, 295. O niechęci jaką żywił do abp. Jałbrzykowskiego marszałek Piłsudski cenna relacja płk. Adama L.K. Sokołowskiego, *Fragmety wspomnień 1910-1945*, Warszawa 1987, s. 159-160.

¹⁸ Okres pasterzowania przez Hlonda na polskim Śląsku (1922-26) jest oceniany przez badaczy pozytywnie. Priorytetami były dla biskupa: walka z laicyzacją, lewicą i masonerią, łagodzenie konfliktów polsko-niemieckich oraz integracja Górnego Śląska z resztą Polski. Por. J. Kopiec, J. Mysior, *Główne problemy działalności Kościoła katolickiego na Górnym Śląsku w latach 1918-1925*, w: *Podział Śląska w 1922 r. Okoliczności i następstwa*, Wrocław 1996, s. 115-123.

¹⁹ Świadczy o tym szereg faktów, lecz sam proces trwał kilka lat. Kardynał pozyskał m.in. prezydenta Poznania Cyryła Ratajskiego oraz lidera tamtejszego ziemiaństwa endeckiego, Adolfa hr. Bnińskiego.

natomiast ostra walka polityczna, jaka w pierwszych latach po przewrocie majowym rozgorzała w Polsce. Sejmowa opozycja nie chciała pogodzić się z tzw. rządami silnej ręki marszałka Piłsudskiego²⁰. Hlond starał się łagodzić owe antagonizmy. Już w pierwszych swych oficjalnych wystąpieniach dawał wyraz przekonaniu o konieczności porozumienia i zgody narodowej w procesie konsolidowania młodej niepodległości II Rzeczypospolitej. Akcentował „kryzys duszy polskiej”²¹, który definiował jako słabości, nieporozumienia, rozmaite społeczne wady Polaków. Pośrednio i delikatnie krytykował „partyjny” system „przedmajowy”, prowadzący do anarchii. Jako głównego wewnętrznego wroga Polski postrzegał ideologie lewicowe, przede wszystkim zaś komunizm oraz masonerię. Opowiadał się – podobnie jak piłsudzczycy – za „myślą państwową polską”²².

Już w pierwszej swej mowie do przedstawicieli władz wojewódzkich i lokalnych, wygłoszonej na dworcu kolejowym w Poznaniu 17 października 1926 r., abp Hlond podkreślił, iż „ta myśl ingresowa łączy się z myślą państwową polską”²³. Z kolei 6 listopada w przemówieniu na VII Zjeździe Katolickim w Poznaniu, pośrednio poparł – jak się zdaje – linię polityczną Marszałka: „Ma Polska porzucić metody partyjne, które nie uznając u nikogo innego zasług i dobrej woli, bezwzględnie wypierają i niszczą przeciwników. Wyrzec się ma Polska niezgody i nieporozumienia i spory ma łagodzić, nie zaostrzać. Wyrzec się ma owej płytkości i lekomyślności w traktowaniu spraw publicznych, owego braku odpowiedzialności za losy narodu, które były powodem, że nie masz prawie ani jednego elementu składowego w naszym ustroju publicznym, który by był w ustawodawstwie i praktyce tak przeprowadzony, jak tego dobro narodu wymaga”²⁴.

Podkreślił jednak równocześnie z całą mocą, że „Kościół nie solidaryzuje się z żadną formą rządów i nie jest związany z żadną partią polityczną. Ale jako powiernik i stróż nauki i zasad Chrystusowych, każe zasad przestrzegać także w życiu publicznym”. Konkludując, stwierdzał, iż jego aktualnym przesłaniem do polityków jest „nakaz jedności i zgody na gruncie kościelnym, na którym jedynie dokonać się może zespolenie naszego rozbitego społeczeństwa, bez względu na

²⁰ O kwestiach tych szeroko traktuje m.in. najnowsza i najlepsza jego biografia; por. W. Suleja, *Józef Piłsudski*, Wrocław 1995, s. 315-334.

²¹ *Kryzys duszy polskiej. Przemówienie na VII Zjeździe Katolickim w Poznaniu 6 listopada 1926 r.*, „Roczniki Katolickie”, nr 5 (1927), s. 490-496. Przypomnijmy, że podobnego sformułowania o „kryzysie duszy polskiej” po I wojnie światowej używał – choć w trochę innym kontekście – sam Piłsudski, por. J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. IX, Warszawa 1937, s. 31.

²² Koncepcja „myśli państwowej” zajmowała czołowe miejsce w myśli politycznej piłsudczyków, w przeciwieństwie do endeckiej „myśli narodowej”; por. W.T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce 1926-1935*, Wrocław 1985.

²³ Przemówienie opublikowało czasopismo „Postęp”, nr 37/241 (1926), s. 1.

²⁴ „Roczniki Katolickie”, dz. cyt.

przynależność partyjną”²⁵. Ta ostrożność Prymasa uwidoczniła się także w wywiadzie, jakiego udzielił był 2 listopada „Polonii” – czasopismu związanemu z opozycją, gdzie na pytanie dziennikarza: „Jaki jest stosunek Waszej Ekszelencji do obecnej sytuacji politycznej?”, nic najpierw nie odpowiedział, tylko „spojrzał mi [tj. dziennikarzowi – T.S.] głęboko w oczy”. Następnie oświadczył: „dusza polska i dzisiejszą bardzo krytyczną sytuację przetrwa i zwycięsko z niej wybrnie”²⁶.

Pierwsze spotkanie Prymasa z Marszałkiem nastąpiło 8 października 1926 r. w Belwederze. Rozmowa miała najprawdopodobniej (brak relacji świadków) kurtazyjny charakter. Następnego dnia Piłsudski rewizytował Hlonda w towarzystwie szefa swego gabinetu, płk. Józefa Becka, na terenie warszawskiej Kurii Arcybiskupiej²⁷ (gdzie odąd Prymas zawsze się zatrzymywał u gościnnego i życzliwego mu kardynała Kakowskiego). Ponowny oficjalny kontakt z Piłsudskim, ówczesnie pełniącym także obowiązki premiera rządu RP, podjął prymas Hlond w połowie grudnia 1926 r., przesyłając do Warszawy specjalną deklarację Episkopatu. „Prymas Polski – czytamy w tym dokumencie – deklarując szczerą lojalność Episkopatu wobec Państwa i rządu, oświadcza, że Episkopat pragnie w harmonijnej współpracy z władzami państwowymi i zgodnie ze swym posłannictwem działać stale dla dobra Ojczyzny, nie wchodząc w politykę partyjną, którą prasa różnych kierunków Episkopatowi podsuwa”²⁸. Było to ewidentne zdystansowanie się Kościoła od opozycji, ponieważ rząd Piłsudskiego nie opierał się na ugrupowaniach sejmowych (BBWR powstał dopiero w 2 lata później), krytykując „partyjniactwo”. Polityczna sytuacja Prymasa na gruncie wielkopolskim była tym bardziej delikatna, że Poznań stanowił wówczas – podobnie zresztą jak w dniach przewrotu majowego – największe centrum antypiłsudczykowskie. Mieszkał tam – jak wiadomo – lider endecji, Roman Dmowski.

W przemówieniu noworocznym, wygłoszonym 31 grudnia 1926 r. do delegacji społeczeństwa wielkopolskiego, Prymas Polski oświadczył m.in.: „O zdrowie moralne Narodu będą się toczyły dalsze boje. Wszelkim wysiłkom zdeprawowania duszy polskiej i zdegenerowania organizmu polskiego powinno się społeczeństwo daleko silniej przeciwstawiać niż dotąd [...]. W życiu publicznym należy przejść od rozpolitykowania do twórczej polityki, od rozkładu na pierwiastki do żywych związków organicznych. Po analitycznym rozbiórce różnic, które Naród dzieli, czas pomyśleć o tym, co nas, mimo tych różnic łączyć może i powinno, dla wielkich celów państwowych”²⁹. Było to jeszcze silniej wyrażone poparcie dla

²⁵ Tamże.

²⁶ „Polonia” nr 3/333 (1926).

²⁷ Jędrzejewicz, dz. cyt., t. II, s. 252.

²⁸ Komunikat Polskiej Agencji Telegraficznej podany przez „Kurier Warszawski” z 17 XII 1926 r.

²⁹ „Dziennik Poznański” nr 2 (1927) s. 3.

rzędu Piłsudskiego. Następnie Prymas jako największe niebezpieczeństwo dla Polski wskazał komunizm prosowiecki (bolszewizm)³⁰. Dnia 7 stycznia 1927 r. nastąpiło drugie spotkanie Prymasa z marszałkiem Piłsudskim w warszawskim Belwederze³¹.

Dnia 17 lutego 1927 r. do Poznania przybył prezydent Rzeczypospolitej, prof. Ignacy Mościcki. Piastował on swą funkcję dopiero od 8 miesięcy, wskazany Sejmowi przez Piłsudskiego, który uprzednio odrzucił był swój wybór na prezydenta. Był osobą nieznaną jako działacz polityczny i przez pierwsze lata opierał się wyłącznie na autorytecie Marszałka³². Dlatego serdeczne przyjęcie go przez abp. Hlonda wydatnie podnosiło jego własny prestiż. Poza tym trzeba zaznaczyć, że po przewrocie majowym noga samego Piłsudskiego w Poznaniu nigdy nie powstała³³. Tym większym zainteresowaniem opinii publicznej cieszyła się wizyta Mościckiego w antysanacyjnej Wielkopolsce. Mościcki pisze w swych pamiętnikach: „chodziło mi o większe związanie Wielkopolski z innymi częściami kraju i o złagodzenie podrażnień, spowodowanych czynem majowym Piłsudskiego. Największej w tym pomocy udzielił mi ks. Kardynał [faktycznie był wtedy jeszcze arcybiskupem – T.S.] August Hlond, Prymas Polski. Gdy wjeżdżałem do Poznania, spotkał mnie w swych uroczystych szatach w otoczeniu przedstawicieli Wielkopolski. Później towarzyszył mi w jeździe otwartym samochodem po ulicach miasta przy odwiedzaniu różnych instytucji. Tym godnym i mądrym postępowaniem przyczynił się [...] do złagodzenia podrażnień Wielkopolski”³⁴.

Przytoczmy teraz wypowiedź abp. Hlonda podczas powitania prezydenta RP w archikatedrze poznańskiej tegoż dnia, 17 lutego: „Wita Cię najstarsza katedra jako tego, który po fundatorze tej świątyni – Mieszku, wzięłeś władztwo nad narodem. Wita Cię dzisiaj Prymas, duchowieństwo i wierny lud wielkopolski”³⁵. Prymas najwyraźniej chciał zaakcentować pozytywną łączność Kościoła z państwem. Nie pozostało to bez echa, gdyż po mianowaniu prymasa Hlonda kardynałem przez papieża Piusa XI na konsystorzu w dniu 20 czerwca 1927 r., władze państwowe Polski wystąpiły z inicjatywą nadania temu wydarzeniu rangi ceremonii państwowej³⁶. Stało się tak w nawiązaniu do tradycji I Rzeczypospolitej szlacheckiej, gdzie każdorazowy kardynał otrzymywał swój biret z rąk króla. Marszałek Piłsudski przelał nominatowi gratulacje już 23 czerwca tegoż roku³⁷.

³⁰ Tamże.

³¹ J. Cisek, *Kalendarium działalności Józefa Piłsudskiego*, Nowy Jork 1992, s. 250.

³² Suleja, dz. cyt.

³³ S. Wachowiak, *Czasy, które przeżyłem*, Warszawa 1983, s. 213.

³⁴ I. Mościcki, *Autobiografia*, Warszawa 1993, s. 83.

³⁵ „Dziennik Poznański”, nr 39 (1927), s. 1-2.

³⁶ Por. list A. Hlonda do I. Mościckiego opublikowany w „Kurierze Poznańskim”, nr 258 (1927), s. 4.

³⁷ „Kurier Poranny”, nr 152 (1927).

Uroczystość odbyła się na Zamku Królewskim w Warszawie, 29 czerwca, mając bardzo podniosły charakter. Obecni byli delegat papieski Callori di Vignale, prezydent RP Ignacy Mościcki, marszałek Józef Piłsudski, kardynał Aleksander Kakowski oraz przedstawiciele Episkopatu, rządu, Sejmu i Senatu. Po odczytaniu tekstu bulli Piusa XI delegat Watykanu podał biret kardynalski Mościckiemu, a ten nałożył go na głowę Prymasa Polski³⁸. Następnie nowo mianowany kardynał, zwracając się do prezydenta, oświadczył m.in.: „jako Kardynał polski, przejęty najgłębszą wdzięcznością dla Ojca św. za to, że blaskami purpury wiare ludu polskiego krzepi i znaczenie prymasowskiej stolicy św. Wojciecha podnosi, a w dowód wielkiej życzliwości dla Polski jako państwa, Tobie, Panie Prezydencie, doręczanie mi insygniów kardynalskich zlecić raczył, pragnę i ślubuję w głębokim ukochaniu Narodu i Państwa wszelkimi siłami zrealizować te ideały religijne i te zasady moralne, których najwyższym stróżem jest Stolica Piotrowa [...]. Składając Tobie, Panie Prezydencie, jako Głowie Najjaśniejszej Rzeczypospolitej hołd i podziękowanie za dopełnienie uroczystego aktu, wnoszę do Boga modły, by błogosławił Państwu naszemu, oświecał jego kierowników, a Narodowi Polskiemu użyzył swej łaski”³⁹.

Widać tedy jasno, że kardynał August Hlond czuł się – jako prymas i tradycyjny interreks – współodpowiedzialny za losy narodu i państwa na równi ze świeckimi władzami. Co więcej, opowiadał się za możliwie ścisłą i konstruktywną współpracą państwa z Kościołem, w duchu zasad chrześcijańskich. Osobiste zaangażowanie Hlonda w sprawy ogólnospołeczne i ogólnopaństwowe – co uwidoczni się zwłaszcza w dalszych latach – doprowadziło w latach dwudziestych i trzydziestych do wydatnego poniesienia prestiżu samego urzędu prymasowskiego w Polsce. Jak stwierdza większość świadków, z wysokiej i postawnej postaci Kardynała emanował naturalny – nawet jakby arystokratyczny – majestat, mimo że pochodził z prostej rodziny robotniczej i zachowywał się na co dzień bezpretensjonalnie, a nawet skromnie⁴⁰. Podczas dość częstych wizyt Mościckiego w Poznaniu, chętnie występował wraz z nim podczas rozmaitych uroczystości, nie tylko publicznych, lecz i mniej oficjalnych⁴¹.

Razem otwierali Powszechną Wystawę Krajową w Poznaniu w dniu 15 maja 1929 r.⁴², która miała nie tylko zademonstrować rozwój gospodarczy odrodzonej

³⁸ S. Kosiński, *Schemat biograficzny kardynała A. Hlonda, prymasa Polski*, w: *Nasza przeszłość*, t. 42, Kraków 1974, s. 12. Por. też „Polska Zbrojna” oraz „Przegląd Wieczorny” z 30 VI 1927 r.

³⁹ „Pokłosie Salezjańskie”, nr 7-8 (1927), s. 85.

⁴⁰ J. Gawlina, *Prymas Hlond jako Biskup Śląski*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1952, nr 1/10 (1952), s. 21-35.

⁴¹ Por. fotografia zbiorowa z 1927 r., Ossolineum (dalej: Ossol.), dział rękopisów (dalej: rkps), sygn. 16163.

⁴² Wachowiak, dz. cyt., s. 202.

Polski całej Europie, lecz stać się świadectwem jedności narodowej, tak w aspekcie dzielnicowym (dawne trzy zabory, do których wzajemnej integracji przykładano w okresie międzywojennym olbrzymią wagę), jak i w relacjach państwo – Kościół. Jak pisze w swym pamiętniku ówczesny premier, bliski współpracownik Piłsudskiego, Kazimierz Świtalski, już 13 maja tegoż roku Prymas złożył mu wizytę w Warszawie, zapraszając cały rząd RP (*in corpore*) na uroczysty obiad, z okazji otwarcia PWK, 18 maja w Poznaniu. Następnie podczas tego spotkania Kardynał wznosił toast na cześć prezydenta RP i rządu. W odpowiedzi premier Świtalski podkreślił szczególną pozycję Kościoła w Polsce oraz pochwalił „szczerotę i prostotę” Prymasa. „Wzniosłem toast bezpośrednio w ręce Hlonda – napisał – akcentując jego osobiste walory”⁴³.

Zaproszenie przez Prymasa Polski urzędującego prezydenta i całego rządu pod swój dach było w naszych dziejach precedensem godnym uwagi. Świadczyło o dobrej woli Hlonda nie tylko jako najwyższego pasterza duchowego kraju, lecz jako jednego z gospodarzy Wielkopolski. Ale oficjalna aktywność Kardynała nie ograniczała się jedynie do Poznańskiego czy Warszawy. Myślał też o Kresach Wschodnich państwa. Dnia 10 października 1929 r. przebywał mianowicie w Wilnie, uczestnicząc w obchodach 350. rocznicy powstania tamtejszego Uniwersytetu im. Stefana Batorego. Obecni także byli prezydent Mościcki i premier Świtalski⁴⁴. Był to również swego rodzaju gest szacunku dla Piłsudskiego, który czuł się zawsze szczególnie związany ze swym rodzinnym Wilnem i który wskrzesił USB 10 lat wcześniej, po zdobyciu miasta przez Wojsko Polskie.

Począwszy od roku 1928, sytuacja na linii rząd – opozycja (głównie walcząca z Piłsudskim Sejm, a od czerwca 1930 r. tzw. Centrolew) gwałtownie się zaostrzyła⁴⁵. Kardynał unikał raczej w tym okresie wypowiedzi politycznych, dotyczących bezpośrednio tych konfliktów, chętnie natomiast wypowiadając się na tematy międzynarodowe. Rok 1930 przyniósł dramatyczne apogeum konfliktu piłsudczyków z opozycją. W dniu 10 września tegoż roku nastąpiła fala aresztowań liderów centrolewicowej opozycji (K. Popiel i W. Korfanty z chadecji, W. Witos i W. Kiernik z PSL, H. Lieberman, A. Pragier i A. Ciołkosz z PPS i in.), których osadzono bez wyroku w wojskowej twierdzy w Brześciu nad Bugiem. Ten niewątpliwie akt bezprawia, a co najmniej nadużycia prawa, spotkał się z krytyką elit intelektualnych, przeważnie centrolewicowych i liberalnych⁴⁶, lecz także części Episkopatu z abp. Adamem Stefanem Sapiehą na czele.

⁴³ K. Świtalski, *Diariusz 1919-1935*, Warszawa 1992, s. 437, 440-441.

⁴⁴ „Kurier Poranny”, nr 282 (1929).

⁴⁵ A. Garlicki, *Józef Piłsudski 1867-1935*, Warszawa 1990, s. 522-557.

⁴⁶ Tamże, s. 603.

Wzburzony Sapieha ostro potępił w liście do Hlonda postępowanie piłsudczyków wobec opozycji. „Jeżeli społeczeństwo nie zdobędzie się na stanowczy opór – pisał – to musimy spodziewać się dalszych tego rodzaju wystąpień, i to coraz drastyczniejszych [...]. W takiej chwili nasza pasywność nie dałaby się wytłumaczyć”⁴⁷. Była to niewątpliwie pewna przesada, lecz Kościół nie mógł pozostać głuchy i obojętny w obliczu prześladowań za przekonania, a także stosowania przemocy wobec więźniów politycznych (których w Brześciu często bito lub dręczono psychicznie). Prymas prezentował inne stanowisko i nie potępił wprost metod sanacji, co wielu mu zapamiętało, traktując jego neutralność jako asekurantwo czy koniunkturalizm. Faktem było, że Hlond unikał kontaktów z opozycją antysanacyjną. Kiedy w kwietniu 1930 r. poproszono go o honorowe uczestnictwo w Komitecie budowy pomnika gen. Tadeusza Rozwadowskiego (1867-1929), który był sztandarowym wrogiem Piłsudskiego, stanowczo odmówił „ze względów zasadniczych”⁴⁸.

Trudno do końca znaleźć przyczyny tego typu postawy Prymasa. Na pewno ważyła tu i jego prywatna sympatia dla Piłsudskiego jako polityka, której nigdy raczej nie ukrywał. Następnie chęć niezadrażniania i tak napiętej sytuacji w kraju. W jakimś stopniu też zapewne liczył się (znacznie bardziej niż starszy i porywczy Sapieha) z generalnie pozytywnymi opiniami Piusa XI na temat rządów pomajowych w Polsce⁴⁹. Należy natomiast raczej odrzucić sugestie, iż Kardynał bał się narazić władzom państwowym, a tym bardziej Stolicy Apostolskiej⁵⁰. Wincenty Witos stwierdza w swych pamiętnikach, że Hlond nie był tak bardzo propiłsudczykowski jak kard. Kakowski. Czołowy lider opozycji to właśnie Prymasowi przypisywał zasługę opublikowania listu pasterskiego *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*⁵¹.

Dnia 23 kwietnia 1932 r. kardynał Prymas August Hlond opublikował wspomniany wyżej obszerny i bardzo głośny wówczas list pasterski. Nawiązywał on do sławnych encyklik społecznych papieża Leona XIII i wywołał szerokie echo także w Europie, albowiem został przetłumaczony na kilka języków zachodnich oraz

⁴⁷ Krasowski, dz. cyt., s. 219.

⁴⁸ List A. Hlonda do gen. F. Latinika (szefa komitetu) z 16 IV 1930 r., Ossol, rkps, sygn. 16140 V 2, s. 283.

⁴⁹ Trudno oczywiście autorowi tych słów ocenić stopień zainteresowania papieża Piusa XI sytuacją w Polsce. Warto jednak zauważyć, iż funkcjonuje opinia, że Ojciec Święty nie lubił Sapiehy; miało to rzekomo skutkować tak długim oczekiwaniem przez metropolię Krakowa na kapelusze kardynałski (do 1946 r.).

⁵⁰ Na wspomnianym wyżej liście odmownym czyjaś ręka (może gen. Latinika?) dopisała: „bo się boję”, Ossol., ibidem.

⁵¹ W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. III, Paryż 1965, s. 342.

wydrukowany w „L'Osservatore Romano”⁵². Prymas pisał m.in.: „Państwo i władza jego wywodzą się nie z jakiegoś przygodnego zdarzenia dziejowego ani z dobrowolnej umowy, lecz z prawa przyrodzonego. To prawo nie określa wprawdzie ustroju państwa ani sposobu przekazywania władzy państwowej, a tym mniej osobę piastuna władzy, ale wprowadzając do społeczności państwowej władzę naczelną, jako konieczność natury, opromienia tę władzę majestatem Stwórcy, który jest zakonu przyrodzonego dawcą”⁵³.

Następnie Kardynał – optując za silną władzą państwową – podkreślał jednak bardzo mocno, iż państwo musi rządzić się prawami Bożymi i szanować religię. Zdaniem Hlonda, tak Kościół, jak i państwo winny, dla dobra Rzeczypospolitej, ściśle ze sobą współpracować. Kościół nie może bezpośrednio mieszać się do polityki, ale jest on „stróżem zasad moralnych”⁵⁴. Miał przeto list pasterski charakter raczej politycznie neutralny, nie budząc sprzeciwu władz, ale i przyjęty w zasadzie pozytywnie przez opozycję. W. Witos – który po wyjściu z twierdzy w Brześciu Litewskim oczekiwał na warszawski proces „brzeski” – wspomina odnośnie orędzia Prymasa, że: „szeroko rozgłoszono [na przełomie 1931 i 1932 roku – T.S.] o wydać się mającym orędziu Episkopatu, które potępić ma stosunki obecne, wskazać drogę postępowania rządzącym i rządzonym. Czekając na to jak na zbawienie, podawano sobie coraz to inne terminy. Wszystkie one minęły, list [Episkopatu Polski] się nie ukazał, a ludność zawiedziona opowiada sobie, że się to stało ze strachu przed rządem i przed Piłsudskim [...]. Dopiero sytuację uratował kardynał Hlond, wydając list od siebie, w którym znalazła się część tego, co miał i powinien był zrobić cały Episkopat”⁵⁵.

Widać zatem, że istniały pewne różnice między kardynałami Hlondem a Karkowskim (tudzież grupą najbardziej prosanacyjnych biskupów) w zakresie podejścia do bieżących konfliktów politycznych w kraju. Nie różnili się natomiast obaj purpuraci, gdy idzie o kwestie ustroju państwa oraz miejsca w nim Kościoła katolickiego. Dnia 21 kwietnia 1931 r. przesłali mianowicie na ręce aktualnego premiera płk. Walerego Śławka (najbliższego wówczas współpracownika Piłsudskiego), marszałków Sejmu i Senatu, prezesów klubów parlamentarnych BBWR (piłsudczycy), Stronnictwa Narodowego (endecja), Stronnictwa Ludowego (dawne PSL), PPS, chadecji i in. *Uwagi Episkopatu Polski w przedmiocie zmian Konstytucji*. Autorzy zwrócili m.in. uwagę na pominięcie w projekcie nowej konstytucji *invocatio Dei* (co znalazło się w preambule do poprzedniej Konstytucji marcowej

⁵² J. Pietrzak, *Kościół a życie państwowe w nauczaniu prymasa Augusta Hlonda*, w: *Chrześcijaństwo a polityka*, Wrocław 1988, s. 13.

⁵³ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Poznań 1932.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Witos, dz. cyt., s. 342.

z 1921 r.). Ponadto podkreślili konieczność respektowania zasad konkordatu z 1925 r. oraz rozciągnięcia nauki religii także i na szkoły prywatne⁵⁶.

Przełom 1932/1933 r. przyniósł drażliwą w stosunkach państwa z Kościołem sprawę zmiany na stanowisku biskupa polowego Wojska Polskiego. Był nim nieprzyjaźnie ustosunkowany do sanacji bp Stanisław Galla, sufragan warszawski. Marszałek Piłsudski ze swej strony darzył go szczególnie emocjonalną abominacją. W związku z tym, że czuł się zwierzchnikiem bp. Galla w Wojsku Polskim, odbył rozmowę z nuncjuszem apostolskim w Polsce, F. Marmaggim, który jednakowoż wykazał powściągliwość Stolicy Apostolskiej w kwestii odwołania Galla. W takiej sytuacji Piłsudski poczynił szereg represyjnych kroków (m.in. drastyczne obcięcie poborów służbowych biskupa polowego) wobec opornego Galla, a po jego rezygnacji nie zgadzał się na kolejno wskazywane przez nuncjusza kandydatury⁵⁷.

W tak patowej sytuacji, wypłynęła nagle całkiem nowa kandydatura ks. Józefa Gawliny, proboszcza z Królewskiej Huty na Górnym Śląsku. Można z dużym prawdopodobieństwem domniemywać, że był on kandydatem Prymasa⁵⁸, który znał go wcześniej właśnie z pracy na Śląsku. W końcu po pewnym namyśle Piłsudski zgodził się na ks. Gawlinę oraz na to, by konsekracja (co do miejsca też były kontrowersje) odbyła się w Królewskiej Hucie, zaś konsekratorem był kard. Hlond. Marszałek wysłał na tę ceremonię w dniu 19 marca 1933 r. swych przedstawicieli, najwyższych rangą generałów w armii, Kazimierza Sosnkowskiego i Leona Berbeckiego⁵⁹. Pomyślny finał całego incydentu świadczy o dobrej opinii, jaką cieszył się kardynał Hlond w Belwederze i na Zamku.

Okres 1933-35 znamionowało maksymalnie zbliżenie Prymasa do sanacji. Szczególnie pozytywnie, a nawet momentami entuzjastycznie wypowiadał się o polityce zagranicznej Marszałka⁶⁰. Podpisanie przez Polskę traktatów o nieagresji ze Związkiem Sowieckim (lipiec 1932), a szczególnie z Niemcami (26 stycznia 1934 r.) powitał jako przejaw niezależnej polityki polskiej, prowadzącej do quasi-mocarstwowej pozycji w Europie. Twierdził, że owa „polityka równowagi” między Moskwą a Berlinem, tj. chęć ułożenia stosunków z oboma wielkimi sąsiadami, nie ma nic wspólnego z krytycznym stosunkiem większości społeczeństwa polskiego do komunizmu i narodowego socjalizmu. W momencie śmierci Piłsudskiego (12 maja 1935 r.) Prymas przechodził ciężką chorobę⁶¹, dlatego nie mógł uczestniczyć

⁵⁶ „Prąd”, t. 20 (1931) s. 271-275.

⁵⁷ A.L.K. Sokołowski, dz. cyt., s. 133-137.

⁵⁸ Twierdzi też tak K. Krasowski, dz. cyt.

⁵⁹ Sokołowski, dz. cyt., s.141-142.

⁶⁰ Podpisanie układu z Niemcami w 1934 r. określił jako „genialne posunięcie Marszałka”.

⁶¹ List Hlonda do ambasadora Alfreda Wysockiego z czerwca 1935 r., Ossol., sygn. 13149 I, s. 203-206.

w ceremoniach pogrzebowych⁶². W Warszawie celebrowali je kard. Kakowski i biskup połowy Józef Gawlina (kazanie w archikatedrze), a w Krakowie abp Sapieha.

Opozycja zarzucała jednak Prymasowi, iż w przesadny sposób podkreślał w swych wypowiedziach zasługi zmarłego, twierdząc, iż „Piłsudski pod Warszawą uratował chrześcijaństwo”⁶³. Chodziło o bitwę warszawską oraz kontrofensywę Piłsudskiego znad Wieprza w połowie sierpnia 1920 r., które spowodowały cofnięcie się bolszewików na wschód. Oczywiście nie wnikamy tu w kwestię rzeczywistych zasług Marszałka w ówczesnych działaniach bojowych⁶⁴. Faktem było jednak, że to on był naczelnym wodzem całości operacji. Dlatego też pewien skrót myślowy kard. Hlonda był chyba uzasadniony, niezależnie od osobistego stosunku Piłsudskiego do religii⁶⁵. Odparcie bezbożnych bolszewików spod Warszawy latem 1920 r. ewidentnie zapobiegało ateizacji reszty Europy...

Po zgonie Marszałka i przejściu władzy w Polsce przez „tercet”: Ignacy Mościcki – Edward Rydz – Józef Beck, kardynał Hlond cieszył się bardzo dużym zaufaniem władz sanacyjnych. W dniu 10 listopada 1936 r. uczestniczył w ceremonii wręczenia buławy marszałkowskiej gen. Edwardowi Rydzowi-Śmigłemu przez prezydenta RP, na dziedzińcu Zamku w Warszawie. Spośród katolickiego Episkopatu (byli też przedstawiciele pozostałych wyznań religijnych) obok niego uczestniczył także kardynał Kakowski. Prymas Polski zabrał głos jako trzeci, po przemówieniach Mościckiego i Śmigłego. W krótkich, acz treściwych słowach mówił o roli „miecza i krzyża” w historii Polski⁶⁶. Następnie Mszę św. w kaplicy zamkowej odprawił bp Gawlina.

Rok 1937 przyniósł z kolei dość spektakularny konflikt księcia metropolity Adama Sapiehy z prezydentem Mościckim i rządem RP w kwestii samowolnego przeniesienia – na jego polecenie – trumny Piłsudskiego z królewskiej krypty św. Leonarda do krypty Srebrnych Dzwonów na Wawelu. Fakt przeniesienia zwłok Marszałka w dniu 23 czerwca tegoż roku nie wynikał bynajmniej z niechęci Sapiehy do osoby zmarłego, lecz ze względów porządkowo-organizacyjnych. W krytycznym momencie sporu państwowego prymas Hlond spotkał się 2 lipca w Krakowie z Sapiehą, skłaniając go do przeproszenia prezydenta RP za cały incydent⁶⁷.

⁶² Co mylnie podaje w swych pamiętnikach ambasador francuski Jules Laroche, *Polska lat 1926-1935*, Warszawa 1966, s. 216.

⁶³ Witos, dz. cyt., s. 397.

⁶⁴ Rozmaici publicyści i historycy, kwestionując decydującą rolę Marszałka, wymieniali w tym kontekście m.in. francuskiego gen. Maxime’a Weyganda (szefa alianckiej misji wojskowej), gen. T. Rozwadowskiego, gen. W. Sikorskiego czy gen. J. Hallera.

⁶⁵ Panują na ten temat różne opinie. Piłsudski nie był człowiekiem zbyt religijnym, praktykował rzadko. Żywił jednakowoż wielki kult dla Matki Boskiej Ostrobramskiej.

⁶⁶ C. Leżeński, *Kwaterna 139. Opowieść o marszałku Rydzu-Śmigłym*, Lublin 1989, s. 251, 256.

⁶⁷ O. Terlecki, *Szkice i polemiki*, Kraków 1987, s. 239-241.

W rozwikłanie tego przede wszystkim prestiżowego – nie zaś merytorycznego – sporu zaangażował się też nowy nuncjusz apostolski w Polsce, F. Cortesi, który pertraktował z ministrem Beckiem. Z kolei między Mościckim a samym Sapiehą pośredniczył wicepremier Eugeniusz Kwiatkowski⁶⁸.

Abp Sapieha nie chciał poddać się bez walki na argumenty. W specjalnym liście do prymasa Hlonda napisał m.in.: „Coraz bardziej chcieliby oni [tj. piłsudzczycy – T.S.] wziąć Katedrę i Groby Królewskie w swoje panowanie. Raz trzeba było temu położyć kres. Garstka tylko społeczeństwa stoi za nimi”. W tym swym radykalnym stwierdzeniu nie miał chyba Sapieha do końca racji. Bronił wszak stanowczo swego zdania, do czego miał niewątpliwie prawo. Na koniec listu stwierdzał, że Episkopat nie może „służalczy [wobec władz sanacyjnych – T.S.] krokiem zrazić sobie większość społeczeństwa”⁶⁹, co już było ewidentną – i niezbyt taktowną – aluzją do postępowania Prymasa. W każdym razie głośny incydent wawelski, zakończony 11 lipca 1937 r. listem przeprosinowym Metropolity do Prezydenta, pokazał raczej – przy wszelkich pozorach na korzyść obozu sanacyjnego – faktyczną siłę abp. Sapiehy, nie zaś władz, gdyż trumna Marszałka pozostała w krypcie Srebrnych Dzwonów już na stałe.

Warto tu zasignalizować, że dokładnie w tych samych dniach, kiedy wydarzył się incydent wawelski, Prymas Polski objął protektorat – wraz z Mościckim i marszałkiem Śmigłym – nad Świętym Morza, zainaugurowanym 29 czerwca 1937 r. pod mocarstwowym hasłem: „Chcemy morza i kolonii”⁷⁰. Przewodniczącym z kolei Komitetu Głównego imprezy był inny prominentny piłsudczyk (szczególnie życzliwie nastawiony do kard. Hlonda), gen. Kazimierz Sosnkowski. To właśnie podczas wspomnianych obchodów morskich Mościcki spotkał się półoficjalnie z nuncjuszem F. Cortesim w Juracie, gdzie uzgadniali treść sławetnych przeprosin Sapiehy dla prezydenta. Jest to pośrednie, lecz ważne świadectwo dyplomatycznych talentów Prymasa.

Okres 1937-1939 znamionowały w Polsce dwa czynniki: ożywienie się opozycji i postępująca dekompozycja obozu sanacyjnego⁷¹. Prezydent Mościcki za radą swej prawej ręki, wicepremiera Kwiatkowskiego, skłonny był do dialogu z niektórymi przedstawicielami opozycji (gen. Józef Haller, prof. Stanisław Grabski, Cyryl Ratajski⁷²) o charakterze centroprawicowym. Marszałek Rydz-Śmigły stawiał z kolei raczej na zbliżenie ze skrajną prawicą endecką i ONR-owską⁷³. Prymas

⁶⁸ P. Starzeński, *Trzy lata z Beckiem*, Warszawa 1990, s. 48.

⁶⁹ Krasowski, dz. cyt., s. 220.

⁷⁰ M.M. Drozdowski, *Eugeniusz Kwiatkowski. Człowiek i dzieło*, Kraków 1989, s. 124.

⁷¹ O całości problematyki: por. T. Jędruszczak, *Piłsudzczycy bez Piłsudskiego*, Warszawa 1963, passim.

⁷² S. Grabski, *Pamiętniki*, t. II, Warszawa 1989, s. 300-302.

Hlond miał dobre kontakty zarówno z Mościckim, jak i ze Śmigłym, ale życzliwie patrzył raczej na taktykę prezydenta. Sam nawiązał stosunki z powstałym w 1937 r. chadeckim Stronnictwem Pracy, na czele którego stał Karol Popiel⁷⁴. Ten z kolei współpracował z półoficjalnym tzw. Frontem Morges⁷⁵.

Była to nazwa nie tyle ugrupowania politycznego, co czegoś w rodzaju opozycyjnego klubu dyskusyjnego, od miejscowości, gdzie mieszkał w Szwajcarii Ignacy Jan Paderewski i gdzie przyjmował swych gości z kraju. Byli to gen. Józef Haller, Witos, często gen. Sikorski. Prymas Hlond miał poprawne – choć raczej powierzchowne – relacje z Paderewskim⁷⁶. Czasami konsultował się z Hallerem⁷⁷. Z końcem 1938 r., po zajęciu czeskich Sudetów przez III Rzeszę oraz wobec rosnącego nacisku dyplomatycznego Hitlera na Polskę, wzrosło w kraju poczucie zagrożenia zewnętrznego. Opozycja centroprawicowa usiłowała zbliżyć się do Mościckiego i rządu. Witos (w okresie od 28 września 1933 do 2 kwietnia 1939 r. przebywający na przymusowej emigracji w Czechosłowacji) twierdzi, że już w grudniu 1938 r. jego zwolennicy starali się „wciągnąć Hlonda i Sapiechę” w sprawę załatwienia z władzami powrotu lidera ruchu ludowego do kraju⁷⁸.

Skąd brał się ten szacunek liderów opozycji wobec Prymasa, skoro on sam sympatyzować się zdawał z sanacją?⁷⁹ Po pierwsze, ważył wielki autorytet samego urzędu, jaki piastował Hlond. Po drugie, wszyscy poważni politycy w Polsce (ale i na emigracji) obserwowali ogromne zaangażowanie Kardynała w kwestiach społecznych. Przypomnijmy, iż nie tylko powołał on do życia Akcję Katolicką (1929 r.)⁸⁰ oraz jej Instytut (24 listopada 1930 r.)⁸¹ – co nie miało bezpośredniego politycznego przełożenia – ale 30 listopada 1933 r. ustanowił Radę Społeczną przy swym urzędzie, gdzie weszli najwybitniejsi w kraju specjaliści z zakresu problematyki społecznej (m.in. od 1937 r. przyszły Prymas Tysiąclecia, ks. dr Stefan Wyszyński)⁸². Patriotyczna, a jednocześnie otwarta postawa Augusta Hlonda (go-

⁷³ W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski. Okres 1914-1939*, Londyn 1983, t. II, s. 799-800.

⁷⁴ A. Andrusiewicz, *Stronnictwo Pracy 1937-1950*, Warszawa 1988, s. 34.

⁷⁵ Szerzej por. H. Przybylski, *Front Morges w okresie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1972.

⁷⁶ Prowadzili raczej kurtuazyjną korespondencję w roku 1931.

⁷⁷ Grabski, dz. cyt., s. 302.

⁷⁸ Witos, dz. cyt., s. 478.

⁷⁹ Do tego tematu por. J. Pietrzak, *Czy kardynał A. Hlond był zwolennikiem sanacji*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, Lublin 1980, s. 75-97.

⁸⁰ Krasowski, dz. cyt., s. 84; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999*, Warszawa 2000, s. 150.

⁸¹ Prezesem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej był opozycjonista i umiarkowany endek, Adolf hr. Bniński.

⁸² A. Micewski, *Prymas Tysiąclecia*, Paryż 1982, s. 14.

ścił u siebie w pałacu ludzi różnych orientacji, począwszy od lewicujących agnostyków po endeków) zjednywała mu dobre opinie z różnych stron.

Już w końcu 1938 r. Prymas obawiał się ataku ze strony III Rzeszy, dlatego zwrócił się do marszałka Śmigłego z pytaniem o szanse militarne Polski w walce z nazistami. Odpowiedź była pesymistyczna⁸³. Z kolei w marcu 1939 r. rozmawiał Hlond na Zamku z prezydentem⁸⁴. Najprawdopodobniej poruszył wówczas m.in. kwestię powrotu do kraju Witosa, co wkrótce nastąpiło. Jak się wydaje, kardynał zachęcał władze do poluzowania opozycji, w duchu postulatów nie tylko jej samej (powołanie „rządu jedności narodowej”), lecz tego, co mówili gen. Sosnkowski⁸⁵ czy inż. E. Kwiatkowski. Piłsudczycy nie chcieli jednakowoż ani przez moment podzielić się władzą, a tym samym odpowiedzialnością za losy państwa. Nadmienić trzeba, iż pozycja prestiżowa Prymasa uległa dodatkowemu wzmocnieniu po zgonie kardynała Kakowskiego, w dniu 30 grudnia 1938 r. Planowano obecnie połączyć obie metropolie prymasowskie: warszawską i gnieźnieńską, czego wszak wobec wybuchu wojny nie udało się zrealizować. W oczach władz państwowych Hlond stał się teraz najważniejszym partnerem ze strony polskiego Kościoła.

Warto odnotować, że po śmierci Romana Dmowskiego, w dniu 2 stycznia 1939 r. prymas Hlond odmówił przywódcom endecji (Stronnictwa Narodowego) pochowania zwłok w katedrze poznańskiej⁸⁶, miejscu spoczynku Mieszka i Bolesława Chrobrego. Pomysłodawcy tej koncepcji mieli zapewne w intencji analogiczne jak w wypadku Piłsudskiego, który spoczął w krypcie wawelskiej, uhonorowanie twórcy obozu narodowego i jednego z twórców niepodległości Polski. Odmowna decyzja Hlonda nie wynikała bynajmniej z jego niechęci do endecji (z której działaczami na terenie Wielkopolski był w dość częstym kontakcie) czy też do osoby samego Dmowskiego, lecz najprawdopodobniej nie chciał nadużywać symbolu religijnego, jakim była katedra w Poznaniu, dla celów politycznych. Sam Dmowski był zresztą do końca nieprzejednanym wrogiem sanacji oraz postacią kontrowersyjną z wielu punktów widzenia. Natomiast jednoznacznie życzliwy stosunek zaprezentował Hlond wobec innego przeciwnika piłsudczyków, lidera chadeckiego Stronnictwa Pracy, Wojciecha Korfantego, z którym spotkał się 27 kwietnia, po jego powrocie z emigracji w Czechosłowacji.

W kwietniu 1939 r. również, już po ogłoszeniu pierwszej cichej mobilizacji Wojska Polskiego oraz po zawarciu przez ministra Becka porozumienia z Wielką Brytanią, zebrał się w Warszawie pod przewodnictwem prymasa Hlonda Episko-

⁸³ Leżeński, dz. cyt., s. 340.

⁸⁴ Grabski, dz. cyt., s. 302.

⁸⁵ Najlepsza biografia Sosnkowskiego: por. M. Pestkowska, *Kazimierz Sosnkowski*, Wrocław 1995.

⁸⁶ R. Wapiński, *Roman Dmowski*, Lublin 1988, s. 380.

pat Polski. Opublikowane 26 kwietnia orędzie nie było wprawdzie wyłącznym dziełem Prymasa, ale on właśnie się pod nim podpisał na pierwszym miejscu. „Zarządzenie pogotowia obronności – czytamy w tym dokumencie- wstrząsnęło Rzeczpospolitą. Przeświadczenie o koniecznej ofierze ogarnęło obywateli. Koło armii skupił się naród, jak nigdy dotąd [...]. Niezawodny patriotyzm przemówił akcentem bohaterstwa [...]. Odparliśmy bezbożniczy komunizm [w roku 1920 – T.S.] od granic Rzeczypospolitej [...], bronimy się skutecznie przed sąsiedzkim neopogaństwem [tj. nazizmem – T.S.]”⁸⁷. Widać tu jasno, że w obliczu nadciągającej wojny Prymas popierał nie tylko rząd, lecz i cały naród w postawie antynazistowskiej i niepodległościowej.

Przeanalizujmy teraz stosunek Kardynała do najważniejszych sąsiadów i partnerów międzynarodowych II Rzeczypospolitej oraz do trzech głównych systemów ideologicznych jego czasów: faszyzmu, narodowego socjalizmu i komunizmu. Naprzód kwestia niemiecka, w której cieniu w zasadzie upłynęło całe jego życie. Urodzony na Górnym Śląsku pod panowaniem pruskim, od dziecka nie lubił wszystkiego, co było związane z protestanckim i antypolskim „duchem pruskim”. Podobnie jak większość polityków polskich oraz elity intelektualne, z większą sympatią podchodził do tzw. Niemców z południa, katolików, znacznie mniej antypolsko nastawionych (Austria, Bawaria)⁸⁸. Było też znamienne, że przez cały okres międzywojenny jego kontakty z kardynałem Adolfem Bertramem z najbliższego mu w ówczesnych Niemczech Wrocławia, pozostawały raczej chłodne (był on przewodniczącym Konferencji Episkopatu Niemiec, dość mocno związanym z politycznymi elitami w Berlinie), natomiast serdeczne więzi łączyły go z metropolitą Monachium.

Hlond miał w Niemczech opinię skrajnego nacjonalisty i germanofoba, a jego osoba skupiała ataki części tamtejszej prasy. Już jego nominacja na administratora apostolskiego polskiego Górnego Śląska, a potem biskupa katowickiego, spotkała się z negatywnym przyjęciem w Rzeszy, także w tamtejszym Episkopacie⁸⁹. Związane to było z niemieckimi roszczeniami granicznymi wobec Polski, które w całym okresie 1919-1939 obejmowały Górny Śląsk i Pomorze Gdańskie (w propagandzie niemieckiej tzw. Korytarz), a w pewnych kręgach skrajnie nacjonalistycznych także Poznańskie. Hlond o tych roszczeniach nie chciał nigdy nawet dyskutować, uznając je za absurd. Był zwolennikiem „Polski zachodniej”, mocno

⁸⁷ „Kurier Warszawski”, nr 116 (1939).

⁸⁸ Problematykę tę podejmuję m.in. w mej monografii, T. Serwatka, *Józef Piłsudski a Niemcy*, Wrocław 1997, s. 25, 149, 169.

⁸⁹ Gawlina, dz. cyt.

opartej o Bałtyk, Sudety i Odrę. Nie był wszak germanofobem, gdyż na Śląsku w okresie 1922-1926 starał się łagodzić napięcia etniczne i kulturowe, sprawiedliwie traktując katolików tak polskich, jak niemieckich⁹⁰. Nie zostałby zresztą mianowany prowincjałem salezjańskim w Wiedniu, gdyby dawał upust jakimś emocjom antyniemieckim.

W Berlinie bywał rzadko i nie czuł się dobrze⁹¹, natomiast prawdziwie pokochał Wiedeń, gdzie przebywał był przez lat jako inspektor i prowincjał, i dokąd czasem wybierał się na parę dni incognito. Jego częste wypowiedzi dla prasy austriackiej były pełne sympatii, a jego przyjaźń z ks. dr. I. Seiplem, kanclerzem w latach dwudziestych, niezwykle żywa. Szczególnie ciepłe słowa padły z ust Hlonda w roku 1933, podczas obchodów 250. rocznicy wspólnej polsko-austriackiej wiktoria wiedeńskiej Jana III Sobieskiego⁹². Trzeba przyznać, że Prymas nie dostrzegł silnych w społeczeństwie austriackim pangermańskich dążeń nacjonalistycznych i *de facto* nie przewidział marcowego *Anschlussu* do Rzeszy w 1938 roku.

Z ulgą i autentyczną radością powitał kardynał Hlond podpisanie 26 stycznia 1934 r. polsko-niemieckiej Deklaracji o nieagresji. Fakt ten istotnie bardzo odciążał nacisk Rzeszy (już niemal od roku nazistowskiej) na nasze granice zachodnie oraz stawiał tamę kolaboracji niemiecko-sowieckiej, wymierzonej w Polskę w latach 1919-1932. Hlond odnosił się z wielką estymą do polityki zagranicznej Piłsudskiego, a potem, choć mniej bezkrytycznie, ministra Józefa Becka. Pakt styczniowy z III Rzeszą (traktowany przezeń jako dopełnienie układu o nieagresji ze Związkiem Sowieckim z 1932 r.) oceniał wszelako pozytywnie jedynie w aspekcie dyplomatycznym⁹³, nie godząc się na założenia ideologiczne narodowego socjalizmu, które uznawał zawsze – podobnie jak papież Pius XI – za godne potępienia i antychrześcijańskie.

Równie krytycznie jak do nazizmu odnosił się Hlond do założeń włoskiego faszyzmu Mussoliniego. Samych Włochów i ich cywilizację wysoko oceniał oraz bardzo lubił. W latach dwudziestych jako jedyną pozytywną stronę reżimu Duce, postrzegał jego walkę z masonerią. Dodajmy tu zresztą, że faszyzm włoski – przynajmniej w latach dwudziestych i częściowo do połowy trzydziestych, zanim Mussolini zbliżył się nadmiernie do Hitlera, a od 1936 roku zaczął całkowicie iść na jego pasku – nie wzbudzał w Europie aż tak wielkich kontrowersji jak niemiecki nazizm.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ „Neues Wiener Journal” z 4 III 1928 r.

⁹² Por. wypowiedź z 12 września 1933 r., „Die Reichspost” nr 256 (1933), s. 8.

⁹³ Wywiad udzielony 24 marca 1934 r. O. Forst de Battaglia, korespondentowi francuskiego czasopisma „Sept”. Przedruk polski: por. „Czas” z 5 IV 1934 r.

Najbardziej wrogo ustosunkował się natomiast Prymas Polski do komunizmu (który określał też często jako „bolszewizm”) i ZSRR pod rządami Stalina. Leitmotivem jego wypowiedzi w całym okresie międzywojennym była konieczność przeciwstawienia się wszelkimi siłami bezbożnej ideologii komunistycznej, tak w samej Polsce, jak i w całej Europie. Krytycznie postrzegał też socjalizm, liberalizm światopoglądowy oraz naturalnie masonerię. Zawarcie wszak układu o nie-agresji z Rosją Sowiecką (25 lipca 1932 r.) przyjął z ulgą i zadowoleniem, całkowicie akceptując politykę równowagi między Berlinem a Moskwą realizowaną przez Marszałka. Zdaniem Hlonda należało w polityce zagranicznej umacniać sukcesywnie pozycję Polski i stabilizować jej granice⁹⁴.

Gdy idzie o południowego sąsiada Polski – Czechosłowację, to Prymas wniósł olbrzymi wkład w zbliżenie obu społeczeństw, szczególnie na polu religijnym. Nie było to rzeczą łatwą, ponieważ – jak wiadomo – stosunki tego państwa z Polską nie były w okresie międzywojennym zbyt dobre⁹⁵. Także sytuacja religijna w Czechach – już wówczas najbardziej zlaicyzowanym kraju w Europie⁹⁶ – daleko odbiegała od polskich standardów. Mimo to Prymas kilkakrotnie przebywał w Pradze, gdzie przemawiał do katolików czeskich w duchu słowiańskiej solidarności. Podkreślał też rolę św. Wacława, Dąbrówki i św. Wojciecha dla Polski w średniowieczu⁹⁷. Nieco odmiennie kształtowała się sytuacja na Słowacji (oraz częściowo na Morawach), gdzie dominowali katolicy. Dlatego szczególnie życzliwie odnosił się Kardynał do narodowego dziedzictwa Słowaków. Mimo jednakowoż całej swej sympatii dla Czechosłowacji, w krytycznych dniach września i października 1938 r. Hlond całkowicie poparł polskie dążenia rewindykacyjne odnośnie do części Ziemi Cieszyńskiej, tzw. Zaolzia (zagrabionego Polsce podstępnie przez rząd praski w styczniu 1919 r.), uznając postępowanie ministra Becka za słuszne.

Poza tym Prymas bywał na Węgrzech i w Jugosławii, postrzegając te kraje nie tylko z punktu widzenia rozwoju chrześcijaństwa, lecz jako potencjalnych sojuszników sprawy polskiej na Starym Kontynencie. Spośród krajów zachodnioeuropejskich dużą uwagę poświęcał – oprócz Italii – Francji, gdzie często przebywał i posiadał rozległe znajomości. Mniej znał Wielką Brytanię i jej problemy. USA i inne kraje Nowego Świata traktował głównie z punktu widzenia troski o polską emigrację na ich terenie.

W lecie 1939 r. stało się jasne, że wojna polsko-niemiecka (spowodowana ostrą zmianą kursu polityki Hitlera oraz jego drastycznymi żądaniem terytorialnymi

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ T. Serwatka, *Orzeł i lew. Tysiąc lat wspólnej historii Czechów i Polaków*, Nowa Ruda 2001, s. 87-101.

⁹⁶ Witos, dz. cyt., s. 63.

⁹⁷ „Przewodnik Katolicki”, nr 29 (1929), s. 431.

wobec Polski) prędzej czy później wybuchnie, ale nikt nie spodziewał się tak błyskawicznego i druzgocącego ataku III Rzeszy na Polskę. Jeszcze w lipcu uczestniczył Prymas w międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w jugosłowiańskiej Lublanie, potem zaś bawił na kuracji we Francji. Dnia 21 sierpnia zdecydował się wszak przerwać leczenie i wrócił do Poznania, gdzie skonsultował się z wojewodą Ludwikiem Bociańskim. Potem 24 sierpnia był w Warszawie, konferując z nuncjuszem Cortesim, abp. Gallem (rządcą archidiecezji warszawskiej po śmierci Kakowskiego) oraz bp. połowym Gawliną. Wyzначył zwołanie Komisji Prawnej Episkopatu na 31 sierpnia, po czym wyjechał z powrotem. Polecił ewakuację najważniejszych archiwów Kurii poznańskiej na wschód, a 30 i 31 sierpnia ponownie przebywał w stolicy. Zwołanie konferencji plenarnej Episkopatu planowano na dzień 5 września. Wszystko potoczyło się jednak inaczej.

II. W LATACH II WOJNY ŚWIATOWEJ (WRZESIEŃ 1939 – WIOSNA 1945 R.)

Kampania polsko-niemiecka, a potem klęska wrześniowa Polski w 1939 r. stanowiły znaczącą i dramatyczną cezurę w dziejach nie tylko narodu i społeczeństwa, lecz w indywidualnych losach ludzkich. W wyniku najpierw ataku niemieckiego, a potem (od 17 września) sowieckiego, państwo polskie przestało istnieć i z podmiotu stało się przedmiotem gry międzynarodowej. Sytuacja naszych poszczególnych przywódców państwowych i narodowych diametralnie pogorszyła się. Z poważnych mężów stanu i dyplomatów europejskich tacy ludzie, jak prof. Mościcki, płk. Beck, gen. Sosnkowski czy kardynał Hlond stali się petentami wielkich mocarstw lub całkowicie wypadli z gry. Już pierwsze dni wojny uświadomiły wszystkim zagrożenie Poznania, dlatego władze państwowe RP usilnie nalegały, aby Prymas wyjechał do Warszawy. Niezależnie od tego, w jakich okolicznościach nastąpił wyjazd Hlonda z Poznania we wrześniu 1939 r. – co do tego relacje nie są do końca jasne – widoczna była zasadnicza troska władz państwowych, by Kardynał nie wpadł w sidła nazistowskie.

Początkowo miał wyjechać do Warszawy dopiero 5 września na planowaną sesję Episkopatu, lecz pod Poznań podeszli Niemcy i 3 września Prymas – na prośbę Mościckiego, marszałka Rydza oraz premiera F. Sławoja Składkowskiego (przekazaną mu ustami wojewody Bociańskiego) – opuścił swą siedzibę specjalnym samochodem rządowym. Dnia 5 września sesja Episkopatu odbyła się planowo, a Prymas odprawił w archikatedrze Mszę św. za pomyślność polskiego oręża. Niestety, prezydenta i Marszałka nie było już w stolicy, został jedynie premier i rząd. Od następnego dnia trwała już ewakuacja władz i urzędów wszystkich stopni, co uwidoczniło chaos, panikę oraz rozmiary klęski. Kardynał posuwał się – częściowo w kontakcie z nuncjuszem – na południowy wschód, przez Lubartów i Lublin, aż do kresowego Krzemieńca. Po drodze jego samochód został ostrzelany przez

Niemców, a on sam został lekko ranny. Dnia 14 września wyjechał do Rumunii zaopatrzonego w rządowe wizy tranzytowe.

W świetle tego wszystkiego, o czym stosunkowo obszernie pisałem powyżej, troska władz państwowych o Hlonda była całkowicie uzasadniona. Ewentualne bowiem aresztowanie Prymasa przez Niemców⁹⁸ nie tylko groziło nieobliczalnymi konsekwencjami dla niego osobiście (na co wskazuje choćby tragiczny los wrocławskiego biskupa Michała Kozala), lecz przyczyniłoby się do pograżenia sprawy polskiej w ogóle. Autorytet Kardynała był niezbędny dla ratowania międzynarodowej pozycji Polski. Hlond opuścił kraj z konkretnym postanowieniem udania się do Rzymu, celem przedstawienia nowemu – o d pół roku – papieżowi, Piusowi XII, oraz światowej opinii publicznej prawdy o przyczynach wojny oraz o ekspansjonistycznych tendencjach III Rzeszy. Przypomnijmy tu, że wybrany na marcowym konklawe po zgonie Piusa XI kardynał Eugenio Pacelli był przez wiele lat nuncjuszem w Niemczech (naprzód w Monachium, a potem w Berlinie) i prezentował w polityce zagranicznej wiele sympatii dla Niemiec. Było to zatem z polskiego punktu widzenia odwrotnie niż w wypadku znacznie bardziej życzliwego Rzeczypospolitej Piusa XI.

Sprawa była o tyle gorsza, że potężna machina propagandy niemieckiej oskarżała właśnie Polskę o sprowokowanie wojny. Propaganda Goebbelsa docierała do większości krajów wolnego świata. W sukurszła jej jesienią 1939 r. propaganda sowiecka, choć ta miała odzew jedynie w kręgach lewicowych Zachodu. Niemniej w obliczu dramatycznego upadku sprawy polskiej, gdy dotychczasowe władze sanacyjne zostały (po 18 września) internowane w Rumunii, a nowy rząd emigracyjny gen. W. Sikorskiego (od 30 września w Paryżu, a potem w prowincjonalnym Angers) stał się w zasadzie petentem Francji i Anglii⁹⁹, jedynie Prymas posiadał w oczach międzynarodowej opinii publicznej coś w rodzaju samodzielnego autorytetu i pozycji, a jego głos jeszcze do pewnego stopnia liczył się. Kardynał przybył do Rzymu 18 września. Wedle niektórych relacji był załamany¹⁰⁰, czemu wszak trudno się dziwić, gdyż jako człowiek wrażliwy klęskę wrześniową bardzo przeżywał¹⁰¹.

Jego wyjazd z kraju spotkał się ze zróżnicowanymi opiniami społeczeństwa. Część ludzi nie kryła dezaprobaty i zawodu, gdyż traktowała wyjazd Hlonda jako

⁹⁸ Znajdował się na „czarnej liście” nazistów, por. J. Staniek, *Kardynał August Hlond a narodowy socjalizm*.

⁹⁹ S. Zabiello, *O rząd i granice*, Warszawa 1986, s. 23.

¹⁰⁰ M. Romeyko, *Wspomnienia o Wieniawie i o rzymskich czasach*, Warszawa 1990, s. 158.

¹⁰¹ Świadectwo najbardziej bezpośredniego świadka, ówczesnego sekretarza Prymasa, a później szego arcybiskupa A. Baraniaka.

coś w rodzaju ucieczki¹⁰² (na wzór skompromitowanych władz sanacyjnych). W praktyce Kościoła rutyną była raczej pozostawianie pasterza diecezji czy archidiecezji na placówce, niezależnie od zmiennych konfiguracji politycznych czy terytorialnych. Nie brakowało jednak i obrońców postępowania Hlonda¹⁰³, którzy uzasadniali je koniecznością polskiej racji stanu. Sam Prymas miał mieszane odczucia. Czuł pewien dyskomfort psychiczny (rosnący z biegiem miesięcy i lat), lecz nasiliło się to dopiero w kilka miesięcy później, kiedy okazało się, że do Poznania czy Warszawy wrócić nie może. Zresztą wielu Polakom wydawało się zaraz po klęsce wrześniowej, że wojna potrwa relatywnie krótko, a emigranci rychło powrócą do kraju.

Wydaje się, że postępowanie Prymasa w okresie pobytu we Włoszech (od 18 września 1939 do 9 czerwca 1940 r.) wynikało z analogicznego rozumowania. Myślał on przede wszystkim o walce z wrogą Polsce propagandą nazistowską oraz o informowaniu świata o zbrodniach niemieckich (w pewnej mierze także i sowieckich) w okupowanej Polsce. O długoletniej emigracji raczej nie myślał. Misja watykańska Prymasa nie była bynajmniej łatwa, ponieważ postawa Stolicy Apostolskiej w obliczu najpierw kryzysu polsko-niemieckiego latem 1939 r., potem zaś klęski wrześniowej nie była raczej Rzeczypospolitej życzliwa. Nowy papież radził wprost – za pośrednictwem nuncjusza Cortesiego – aby Polska zgodziła się na ustępstwa graniczne w tzw. Korytarzu i na „powrót” Gdańska do Rzeszy, celem ratowania pokoju w Europie. Spotkało się to z ostrą reakcją ministra Becka, który jednak świadomie nie chciał nadawać temu zgrzytowi rozgłosu. Przed wyjazdem z kraju Hlond skonsultował się zarówno z Beckiem, jak z Cortesim.

Pierwsze przyjęcie Prymasa Polski w Watykanie i w Rzymie było poprawne, ale stosunkowo powściągliwe. Zamieszkał on poza Watykanem, u rzymskich salezjanów. Spotkał się z Piusem XII na audiencji prywatnej w Castel Gandolfo 21 września, a następnie poprosił o audiencję zbiorową dla Polaków. Słowa wypowiedziane 30 września (było to już po kapitulacji Warszawy i po podpisaniu sowiecko-niemieckiego układu o IV rozbiórce Polski) przez Ojca Świętego do wygnańców z pokonanej Polski z samym Prymasem na czele, o „Polsce która nie chce umierać”, przyjęte wszak zostały przez większość zgromadzonych z rozczarowaniem¹⁰⁴, ponieważ nie potępił on wprost III Rzeszy. Ks. prof. Walerian Meysztowicz, który rozmawiał o tym w owych dniach bezpośrednio z Papieżem, napisał, że Pius XII sam poczuł zawód i rozdrażnienie Polaków, lecz nie mógł tych reakcji do końca zrozumieć, pytając wręcz ks. Meysztowicza o ich przyczyny¹⁰⁵.

¹⁰² J. Meysztowicz, *Czas przeszły dokonany*, Warszawa 1989, s. 215. Też Romeyko, dz. cyt.

¹⁰³ Przykładowo Wachowiak, dz. cyt., s. 161.

¹⁰⁴ Staniek, dz. cyt.

¹⁰⁵ W. Meysztowicz, *Gawędy o czasach i ludziach*, Londyn 1993, s. 116.

W ogromnym zamieszaniu, towarzyszącym w trzeciej dekadzie września zmianie na stanowisku prezydenta RP (po rezygnacji internowanego w Rumunii Mościckiego) oraz formowaniu nowego rządu (po rezygnacji premiera gen. Sławoja Składkowskiego), wymieniano m.in. – w różnych wariantach – kandydaturę kardynała Hlonda na oba te wysokie stanowiska. Forsowali ją szczególnie piłsudczycy, z samym prof. Mościckim na czele. Ostatecznie przeważył jednak argument, że Hlond – jako prezydent RP, ewentualnie premier – byłby nadmiernie krępowany w swej swobodzie ruchów przez Watykan¹⁰⁶. Nowym prezydentem został umiarkowany piłsudczyk Władysław Raczkiewicz, a premierem jeden z liderów dotychczasowej opozycji, gen. Sikorski. Prymas nie znał bliżej Sikorskiego, natomiast miał znacznie lepszy kontakt z piłsudczykami w rządzie emigracyjnym, szczególnie z dawnymi znajomymi Augustem Zaleskim (MSZ)¹⁰⁷ i gen. Sosnkowskim (następcą prezydenta Raczkiewicza oraz ministrem koordynatorem ruchu oporu w Kraju – ZWZ).

Korespondował tedy głównie z nimi, zastanawiając się nad optymalnymi sposobami wyjścia z tragicznego położenia Polski. W listopadzie Zaleski i Sosnkowski zwrócili się do Prymasa z propozycją przygotowania wizyty gen. Sosnkowskiego w Watykanie. Ułatwiłoby to nawiązanie bardziej bezpośrednich stosunków między rządem RP – bojkotowanym obecnie nie tylko przez Niemcy i Rosję, lecz część państw neutralnych – a Piusem XII i Sekretariatem Stanu. Pozycja Polski nad Tybrem była już jednak tak słaba, że Hlond w odpowiedzi Sosnkowskiemu (którego osobiście wysoko poważał i za którego kandydaturą na prezydenta jeszcze niedawno się opowiadał) radził powstrzymanie się na razie od tej koncepcji¹⁰⁸. Nie zapominajmy, że Watykan pozostawał pod olbrzymim naciskiem reżimu Mussoliniego, dla którego we wrześniu 1939 r. „Polska skończyła się”¹⁰⁹. Należało zatem poprzestać na działalności *stricte* informacyjno-propagandowej.

Pod datą 21 września napisał Prymas w swym dzienniku: „prasa włoska niesłychanie wstrętna i perfidna, traktuje sprawę polską wyłącznie z hitlerowskiego stanowiska. Spotykam nawet dostojników kościelnych myślących głową Goebblesa”¹¹⁰. Trzeba było przeciwdziałać temu z całą mocą. Przedtem jednak poprosił Watykan o interwencję w Berlinie, w sprawie swego powrotu do Poznania lub Warszawy. Interwencja istotnie została podjęta w pierwszych dniach października, lecz

¹⁰⁶ Zabiello, dz. cyt., s. 23.

¹⁰⁷ Kontakt ów sięgał lat dwudziestych, kiedy Zaleski był (1926-32) ministrem spraw zagranicznych, por. Świtalski, dz. cyt.

¹⁰⁸ Kopie listów A. Hlonda do A. Zaleskiego i K. Sosnkowskiego z 1 listopada 1939 r., Ossol. rkp., archiwum Macieja Loreta, sygn. akc. 173/2000, bp.

¹⁰⁹ A. Zamojski, *Paderewski*, Warszawa 1992, s. 256.

¹¹⁰ Za: Staniek, dz. cyt.

odpowieź nazistowska z 17 października swą brutalnością zaskoczyła nawet Sekretariat Stanu. Hlond został uznany za „wroga Niemiec” i *persona non grata* w okupowanej przez nich części Polski¹¹¹.

W takiej sytuacji Hlond starał się wypowiadać – w listopadzie i grudniu 1939 r. – na antenie Radia Watykańskiego, dodając otuchy rodakom w okupowanym kraju i na emigracji. Były to orędzia: *Nie zginęłaś, Polsko, Polskie Zaduszki* i *Przemówienie wigilijne*. Spowodowały one furję w ambasadzie III Rzeszy przy Watykanie i z początkiem 1940 r. Prymas musiał zawiesić tę formę akcji polskiej. Nie zapominajmy, iż Hitler znajdował się wówczas niemal u szczytu potęgi, a cała Europa albo szła na jego pasku (Włochy, Węgry), albo pozostawała z nim w sojuszu (Hiszpania, Rosja Sowiecka), albo wreszcie była zdeorientowana i zastraszona (Francja, Anglia, Skandynawia, Turcja). Dlatego Hlondowi pozostało jedynie oddziaływanie na opinię amerykańską i tzw. krajów neutralnych. Opracował tedy kilka raportów¹¹². Pierwszy *La situazione religiosa delle Archdiocesi di Gniezno e di Poznań*, został w styczniu 1940 r. opublikowany anonimowo, lecz przetłumaczono go na języki angielski, francuski i hiszpański.

Raport ów, a w zasadzie memoriał, został przez Kardynała przygotowany na podstawie relacji świadków z okupowanego kraju (księży, wojskowych z konspiracji ZWZ, przedstawiciele inteligencji) tudzież informacji od zagranicznych korespondentów i dyplomatów, którzy na przełomie 1939 i 1940 roku mieli jeszcze możliwość działania w tzw. Warthegau (Wielkopolska oraz zachodnie Mazowsze, wcielone bezpośrednio do III Rzeszy) i Generalnej Guberni. Informacje mówiły o prześladowaniu przez hitlerowców Kościoła katolickiego oraz społeczeństwa polskiego w ogóle. Adresatami były najważniejsze gazety w USA, kraju formalnie neutralnego, lecz powoli szykującego się do konfliktu z nazizmem po stronie Wielkiej Brytanii.

Drugi raport autorstwa kardynała Hlonda, zatytułowany *Situazione religiosa delle Diocesi di Culma [Chetmno – T.S.], Katowice, Plock e Wloclawek incorporate al Reich*, przedłożony został Piusowi XII w dniu 17 kwietnia 1940 r. Kardynał pisał tam m.in.: „wszystko było starannie zaplanowane, aby całkowicie zniszczyć Kościół [...]. W samym centrum Polski osiadło nie znające Boga państwo tak demoralizowane, okrutne i nieludzkie, że mogło znaleźć dostęp tylko do ludzi umysłowo chorych, którzy utracili wszelką godność i przepojeni są nienawiścią do krzyża Chrystusowego”. Memoriał ów został przetłumaczony na język angielski

¹¹¹ J. Sobczak, *Polska w propagandzie i polityce III Rzeszy w latach 1939-1945*, Poznań 1988, s. 259.

¹¹² Treść tych raportów najpełniej zaprezentował w swych pracach ks. S. Kosiński, *Raporty kardynała Augusta Hlonda o sytuacji Kościoła w Polsce podczas okupacji hitlerowskiej*, „Chrześcijanin w świecie”, nr 10 (1978), s. 15-24.

i opublikowany w 1941 r. w Londynie pod tytułem *The Persecution of the Catholic Church in German-Occupied Poland*, a także wydany po hiszpańsku w Meksyku i Argentynie.

Broszury Hlonda prezentowały światu tragiczną prawdę o losie, jaki zgotowali Polakom naziści. Była to prawda nie zawsze znajdująca zrozumienie w krajach czy środowiskach, do których była adresowana. Dodatkowo dyplomacja i propaganda III Rzeszy w ostry i stanowczy sposób usiłowała dezawuować te informacje oraz samą pozycję i wiarygodność Prymasa Polski. Najważniejsze wszak było to, jaki wpływ miały raporty Prymasa na opinię publiczną w USA, gdzie – jak pisał przewodniczący emigracyjnej Rady Narodowej, Ignacy Paderewski – „zrobiły wielkie wrażenie”. Zdaniem Mistrza działalność pisarska kardynała Hlonda „była to najlepsza propaganda dla nas i dla aliantów [USA, Anglii i Polski – T.S.] jaka w ogóle miała miejsce”.

Wobec zaostrzającej się sytuacji w Europie południowo-zachodniej, czyli relatywnie łatwego zwycięstwa III Rzeszy nad Belgią, Holandią i Francją w maju 1940 r., stało się jasne, że dla naszego Prymasa pobyt we Włoszech – kraju który 10 czerwca 1940 r. wypowiedział wojnę Francji i faktycznie przystąpił do bloku hitlerowskiego – stał się rzeczą niemożliwą. Na zaproszenie biskupa Lourdes i Tarbes, G. Choqueta, kardynał Hlond razem ze swymi sekretarzami (ks. A. Baraniakiem i ks. B. Filipiakiem) osiedlił się w słynnym podpirenejskim sanktuarium maryjnym. Było to optymalne rozwiązanie, ponieważ proniemiecki kolaboracyjny francuski rząd w Vichy marszałka Petaine'a patrzył przez palce na patriotyczną działalność Prymasa, a praca w południowej Francji była o wiele swobodniejsza niż we Włoszech, nie mówiąc już o północnej części tego kraju, pozostającej pod bezpośrednią okupacją nazistowską.

Pobyt i działalność kardynała Hlonda we Francji w latach 1941-1944 zostały już poddane przez badaczy dość gruntownej analizie¹¹³. Ograniczymy się tu zatem do zaprezentowania zasadniczych poglądów Prymasa na politykę III Rzeszy w okupowanej Polsce. Hlond opracował mianowicie obszerną broszurę zatytułowaną *Defi (Wyzwanie)*, opublikowaną w styczniu i lutym 1943 r. w znanym czasopiśmie katolickim w Lyonie „Cahiers du Temoignage Chretien”, gdzie dokonał podsumowania całokształtu zbrodni nazistowskich na terenie Polski, tak w aspekcie stricte kościelnym, jak i ogólnonarodowym. Pisał m.in. o egzekucjach ludności cywilnej, profanacjach świątyń, degrengoladzie ekonomicznej kraju, moralnej degradacji (rozpijanie) społeczeństwa polskiego, ale również o eksterminacji Żydów czy prześladowaniu protestantów.

¹¹³ Por. T. Wyrwa, Prymas Hlond we Francji, „Zeszyty Historyczne” z. 87 (1989), s. 17-29. Sobczak, dz. cyt., s. 260-267.

Przebywając w Lourdes – gdzie miał stosunkowo dużą swobodę manewru – kardynał przyjmował wizyty rozmaitych osób narodowości nie tylko polskiej, lecz Żydów, Francuzów, Belgów i Ukraińców, co dawało mu szerszy i pogłębiony obraz chaosu i spustoszenia, dokonanego przez narodowych socjalistów w Europie Środkowej. M.in. te szerokie kontakty i zbyt mała ostrożność zaprowadziły go w końcu do więzienia Gestapo w Paryżu w lutym 1944 r. Przez cały jednakowoż okres od czerwca 1940 do końca 1943 r. Gestapo nie umiało stwierdzić miejsca pobytu Prymasa. Niemcy gubili się tu w domysłach, przyjmując m.in. za dobrą monetę pogłoski o wyjeździe Hlonda do Hiszpanii czy Portugalii¹¹⁴.

Tymczasem Prymas kontaktował się stosunkowo często z rządem gen. Sikorskiego w Londynie. Siłą rzeczy musimy tu poruszyć problem stosunku Hlonda do Sikorskiego. Wiadomo, że na emigracji w Londynie toczył się w środowisku polskim ostry spór między sikorszczykami a piłsudczykami. Kardynał nie chciał wnikać w niuanse tego sporu, z biegiem lat ustosunkowując się do londyńskiej emigracji jako takiej z coraz większym dystansem. W okresie między styczniem a sierpniem 1941 roku Sikorski coraz silniej naciskał na Hlonda, aby ten przybył do Londynu, a następnie wyjechał do USA, agitując za sprawą polską w duchu antyhitlerowskim¹¹⁵. Prymas nie chciał wszak wyjeżdżać do Stanów, obawiając się najprawdopodobniej, że sikorszczyki chcą przygotować sobie stopniowo nowego, bardziej powolnego im prymasa. Nie chciał także, aby nie było go w Europie w momencie konieczności powrotu do kraju.

Hlond od początku założył sobie, że po wojnie do Polski powróci, aby zmienić jej oblicze duchowe, ale i społeczne (choć na tematy ustrojowe nie wypowiadał się). Krytykował coraz mocniej czasy przedwojenne¹¹⁶, zarzucając ówczesnym elitom przywódczym, iż zaniedbały interesy narodu i dosłownie „przetańczyły Polskę”. Zdaniem Prymasa potrzebny był w Polsce po wojnie wielki narodowy rachunek sumienia¹¹⁷. Wobec tego, że hitlerowcy zajęli w listopadzie 1942 r. południową – dotąd nie okupowaną – część Francji, nad głową Prymasa zbierać się zaczęły naprawdę czarne chmury. Wzmogła się obserwacja i kontrola jego poczynań (kontakty z okupowaną Polską, emigracją oraz lokalnym polskim i francuskim ruchem oporu) ze strony reżimu Vichy oraz samych nazistów. W tak trudnej sytuacji, wedle niektórych opinii zmuszony przez rząd Vichy¹¹⁸, kardynał Hlond udał się wiosną 1943 r. do Sabaudii (włoska strefa okupacyjna Francji), gdzie zamieszkał w opac-

¹¹⁴ Sobczak, dz. cyt., s. 262.

¹¹⁵ Wyrwa, dz. cyt., s. 18.

¹¹⁶ W. Zyndram-Kościałkowski, *Poloneza czas kończyć*, Londyn 1978, s. 128.

¹¹⁷ List Hlonda do M. Loreta z 14 II 1941, Ossol., rkps., sygn. akc. 189/2000, bp.

¹¹⁸ Wyrwa, s. 25. Jeszcze inaczej Sobczak, s. 264.

twie benedyktyńskim w Hautecombe. To tam właśnie w dniu 3 lutego 1944 r. dopadło go Gestapo.

Więźnia przewieziono do Paryża, gdzie przebywał dwa miesiące, bez możliwości odprawiania Mszy św. Nazistom zależało na wykorzystaniu Hlonda w swej propagandzie. Nakłaniali go m.in. do spotkania z Hitlerem, objęcia przywództwa kolaboracyjnego rządu proniemieckiego (na wzór Petaine'a we Francji czy Quislinga w Norwegii) w tzw. Generalnej Gubernii, wreszcie do wydania antysowieckiego manifestu do narodu polskiego. Trudno ocenić, na ile była to taktyczna gra funkcjonariuszy Gestapo na terenie Francji, a na ile poważne propozycje aprobowane przez Hitlera czy Himmlera. Tak czy inaczej, Prymas Polski w stanowczej i dość nawet ostrej formie odrzucił wszystkie sugestie niemieckie. Domagał się uwolnienia, ostrzegając Niemców, że represjami wobec osoby katolickiego kardynała sami sobie zaszkodzą w opinii międzynarodowej.

Wedle relacji ówczesnego sekretarza kardynał Hlonda, ks. B. Filipiaka, otwarcie oskarżył on Hitlera o sprowadzenie wielkiej tragedii na Polskę i Polaków. Stwierdził, że polsko-niemieckie pojednanie może nastąpić jedynie pod warunkiem, że „Niemcy pozbędą się swych zaborczych zamiarów, kiedy wyleczą się z *Drang nach Osten*, kiedy naprawią szkody, które zadali narodowi polskiemu, i dadzą mu pełną gwarancję bezpieczeństwa, kiedy zdecydują się szczerze na życie w zgodzie i braterstwie ze swymi sąsiadami wschodnimi”¹¹⁹.

Jest zastanawiające, dlaczego naziści – wiedząc o jednoznacznie antyhitlerowskim nastawieniu Prymasa – postawili mu jednak wiosną 1944 r. propozycję wyastosowania antysowieckiego manifestu do narodu polskiego. Jak wiadomo, analogiczną propozycję otrzymał mniej więcej w tym samym czasie metropolita Sapieha w Krakowie. Przypomnijmy dla porządku narracji, iż od czerwca 1941 r. nastąpiła zasadnicza zmiana na frontach Europy Wschodniej, kiedy to dotychczasowi sojusznicy – nazistowskie Niemcy i Rosja Sowiecka – skoczyły sobie do gardła. Powstała wówczas antyhitlerowska tzw. wielka koalicja USA i Anglii (dotychczasowych sojuszników Polski) ze Związkiem Sowieckim. Powodowało to ewidentne kłopoty dla sprawy polskiej (przede wszystkim przyszłe granice wschodnie RP), lecz ipso facto zmuszało Polaków do wypracowania jakiejś strategii wobec ZSRR.

W ciągu 1943 roku stało się jasne, że Sowieci prędzej czy później pokonają Niemców i najprawdopodobniej wyzwolą ziemie polskie od nazistów. W takiej sytuacji ci ostatni próbowali uchwycić się ostatniej deski ratunku, jaką było dla nich pozyskanie miarodajnych liderów społeczeństwa polskiego dla pomysłu antykomunistycznej krucjaty. Taktyka Niemców w tej materii nosiła wszelkie znamiona naiwności i daleko idącej powierzchowności politycznej. Fakt bowiem, iż

¹¹⁹ „Rycerz Niepokalanej”, nr 6 (1949).

Prymas był przez całe swe życie zdecydowanym antykomunistą, nie oznaczał gotowości do poparcia przezeń III Rzeszy. Zdawało się to rzeczą ewidentną, co wyartykułował nie tylko sam Hlond w Paryżu, lecz – dokładnie niemal w tym samym czasie – abp Sapieha w okupowanym Krakowie... Po prostu ogrom nazistowskich zbrodni w Polsce w latach 1939-44 kategorycznie wykluczał jakąkolwiek formę współpracy Polaków i Niemców przeciwko nadciągającym od wschodu bolszewikom, mimo zdecydowanie antysowieckiej postawy Kościoła oraz większości elit polskich.

Nie mogąc uzyskać ze strony Hlonda żadnych ustępstw, Niemcy zdecydowali się internować go w złagodzonych warunkach pobytowych (stan jego zdrowia pogorszył się, a przedstawiciele Kościoła europejskiego wywierali rozmaite naciski na władze Rzeszy) bliżej Niemiec, w Lotaryngii. Wedle niektórych źródeł interweniowały też w tej sprawie władze Vichy¹²⁰. Dnia 6 kwietnia 1944 r. przewieziono go do klasztoru w Bar-le-Duc, gdzie przebywał do 28 sierpnia, gdy dosłownie w ostatniej chwili przed opanowaniem miasta przez wojska amerykańskie naziści wywieźli go do Rzeszy. Nowym miejscem pobytu więźnia był klasztor w Wiedenbrueck w Westfalii (diecezja Paderborn). Wszystkie zabiegi Watykanu u Niemców celem uwolnienia Prymasa okazywały się daremne¹²¹.

Nadmienić tu trzeba, że stosunkowo trudny czas pobytu w Lotaryngii – pod nadzorem m.in. lokalnych samorządowych władz francuskich – przeżył Kardynał w nastroju optymistycznym. Najbardziej cieszyło go to, że geograficznie jest coraz bliżej Polski. Poza tym w liście z 9 maja 1944 r., jaki wystosował do arcybiskupa Paryża, kardynała Suharda, podkreślał, iż „ze strony francuskich władz lokalnych jestem traktowany z tak ujmującą grzecznością, że jestem zachwycony, a czasem nawet zażenowany”¹²². W momencie wyzwalania Lotaryngii przez Amerykanów miejscowy francuski prefekt proponował nawet Prymasowi „wymknięcie” się z miejsca internowania, zanim Niemcy podejmą spodziewane kroki represyjne wobec niego, lecz sam zainteresowany odmówił, obawiając się w takim wypadku krwawych konsekwencji nazistowskich wobec Polaków, „którzy i tak dosyć zaznali” z rąk Niemców¹²³.

Najbardziej niebezpieczny był chyba dla Prymasa ostatni okres wojenno-emigracyjny, to jest internowanie w Westfalii, bezpośrednio na terenie III Rzeszy, obrazowo rzecz można „w jaskini lwa”. Naziści mogli z nim zrobić dosłownie wszystko. Krytyczna wszak sytuacja frontowa Niemiec jesienią 1944 r. (zajęcie przez

¹²⁰ Wyrwa, s. 27.

¹²¹ Sobczak, dz. cyt.

¹²² Wyrwa, s. 27.

¹²³ Wyrwa, s. 29.

zachodnich aliantów całej Francji oraz większości Beneluksu, zaś na wschodzie dotarcie Sowietów do linii Wisły i Prus Wschodnich) skutkowało tym, że Berlin musiał już znacznie bardziej liczyć się ze światową opinią publiczną. Poszczególni funkcjonariusze Gestapo – ludzie bez jakichkolwiek skrupułów – planowali wszak ponoć rozmaite akcje zgładzenia Hlonda pod koniec wojny. Na szczęście udało mu się w zdrowiu dożyć dnia 1 kwietnia 1945 r., kiedy to – w sam dzień Wielkanocy – IX armia amerykańska pod dowództwem gen. Simpsona wyzwoliła miejsce jego internowania. Kardynał wyjechał do Francji, gdzie przebywał w pierwszej połowie kwietnia. Następnie udał się do Rzymu.

Druga wojna światowa dobiegała końca. Cały obszar Polski sprzed 1939 r. został „wyzwolony” przez Armię Czerwoną. Pozycja naszego rządu londyńskiego (po tragicznej śmierci Sikorskiego 4 lipca 1943 r. nowym premierem został Stanisław Mikołajczyk z PSL, a od listopada 1944 r. Tomasz Arciszewski) była już wówczas bardzo słaba, gdyż po układzie w Jałcie (luty 1945 r.) wielkie mocarstwa zachodnie zgodziły się na objęcie przez Rosję kontroli nad powojenną Polską oraz przesunięcie terytorium naszego państwa na zachód. W zamian za utracone na rzecz Rosji Sowieckiej Kresy ze Lwowem, Pińskiem i Wilnem, Polska otrzymała miała „znaczny przyrost terytorialny” kosztem Niemiec. W momencie pobytu Hlonda w Paryżu trwały już polityczne przymiarki do utworzenia pod auspicjami Stalina, Churchilla i Trumana tzw. Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej (z udziałem z jednej strony komunistów Bieruta, z drugiej zaś kompromisowej wobec ZSRR emigracyjnej grupy Mikołajczyka).

Nie wiadomo dokładnie, czy Hlond popierał mniejszościową na emigracji grupę Mikołajczyka i prof. Stanisława Grabskiego (która przygotowywała się do powrotu do Polski), czy też „niezłomnych” antykomunistów związanych z coraz bardziej słabnącym prezydentem RP Raczkiewiczem (i szefem jego kancelarii, ministrem Augustem Zaleskim), ledwie tolerowanym przez Anglików Arciszewskim oraz dowódcą polskiej armii we Włoszech, gen. Władysławem Andersem. To drugie środowisko kategorycznie sprzeciwiało się powrotom do kraju, rachując na bliski wybuch III wojny światowej, gdzie USA pokonałyby Rosję. Dotychczasowe poglądy polityczne Kardynała wskazywać by mogły na większą sympatię dla obozu „niezłomnych” antykomunistów, gdzie należeli także wszyscy piłsudczycy na wychodźstwie (gen. Sosnkowski przebywał już wtedy w Kanadzie). Mimo to jednak Prymas zdecydował się na powrót do Polski.

III. W OKRESIE POWOJENNYM (CZERWIEC 1945 – PAŹDZIERNIK 1948)

Decyzja ta wzbudzała wtedy – bo i wzbudzić musiała – gorące dyskusje i kontrowersje, gdyż powrót interreksa do opanowanego przez komunistów kraju mógł zostać odebrany przez część opinii publicznej jako aprobata Jałty i komunizmu

jako ustroju. Jak podaje o. Innocenty Maria Bocheński, znaleźli się tacy najbardziej zaciekli „niezlomni”, którzy planowali wręcz „zatrzymanie siłą” Kardynała we Włoszech, byleby tylko nie wyjechał on do Polski. Musiało to być w maju lub czerwcu 1945 r., kiedy przybył on do Rzymu na konsultacje z Ojcem Świętym. Zanim zaprezentujemy poczynania Hlonda w nowej powojennej rzeczywistości, spróbujmy pokazać pokrótce szersze tło polityczne, w którym siłą rzeczy musiał funkcjonować. Późną wiosną i latem 1945 r. zapanował bowiem w obrębie polskich niepodległościowych środowisk antykomunistycznych niemały chaos i zamieszanie. Nie wiadomo było przede wszystkim, jak ustosunkować się do przemian terytorialnych, narzuconych Polsce przez zwycięskie mocarstwa w Jaltcie i Poczdamie (18 lipca – 2 sierpnia 1945).

Część obozu niepodległościowego, skupiona wokół Stanisława Mikołajczyka (który z początkiem lipca powrócił był wraz z prof. Grabskim oraz liderem chadeckiego Stronnictwa Pracy, Karolem Popielem, do kraju), akceptowała nowe granice oraz podjęła ograniczoną współpracę z komunistami (Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej) w dziele odbudowy zrujnowanego państwa, ufając w brytyjskie i amerykańskie gwarancje utrzymania w powojennej Polsce demokracji. Z kolei „niezlomni” w kraju i na emigracji nie akceptowali ani współpracy z „czerwonymi”, ani granic. Większość ludności Polski – krańcowo zmęczona okupacją niemiecką – biernie przyjęła nową rzeczywistość, choć ufała, że Ameryka i Anglia nie pozostawią Polski sam na sam z Sowietami. Wreszcie niemalą część społeczeństwa stanowili ludzie, którzy całokształt wydarzeń w Europie Środkowej zaraz po wojnie uznawali za prowizorkę, spodziewając się III wojny światowej oraz przysłowiowego gen. Andersa „na białym koniu”. Wśród ludności wypędzonej przez Sowietów z Kresów na Ziemię Zachodnie popularne było powiedzonko: „jedna bomba atomowa i wrócimy znów do Lwowa!”.

Dodatkowo palącym stawał się problem milionów Polaków przesiedlonych ze wschodniej Galicji, Polesia i Wileńszczyzny na poniemieckie Śląsk, Prusy Wschodnie i Pomorze. Ludzie ci nie byli pewni swego losu. Ustalenia jaltańsko-poczdamskie mówiły wprawdzie o konieczności wysiedlenia z owych obszarów milionów Niemców (był to pomysł Churchilla, zaakceptowany potem przez Stalina), lecz ostatecznie kraje zachodnie nie uznały formalnej przynależności Ziemi Zachodnich i Północnych do Polski. W sytuacji napływu osadników polskich na Dolny Śląsk czy Mazury w maju, czerwcu i lipcu 1945 r. zasadniczym pytaniem było, kto ma sprawować na tych terenach opiekę duszpasterską. Zapanował chaos, ponieważ pasterze niemieccy nie chcieli dobrowolnie oddawać jurysdykcji proboszczom polskim. Na dodatek nawet kardynał Sapieha – który przystał na ograniczoną „koegzystencję” z nowym reżimem („Tygodnik Powszechny”, spotkania z marszałkiem M. Żymierskim) – początkowo niechętnie ustosunkowywał się do wysyłania księży ze swej archidiecezji na „dziki Zachód”...

Jak się zdaje, kardynał Hlond po prostu zignorował polski rząd londyński, jak też i krąg „niezlomnych” na emigracji. Nie konsultował bowiem z nimi kwestii swego powrotu do Polski¹²⁴. Było to o tyle zrozumiałe, że autorytet Raczkiewicza i Arciszewskiego w kraju był nikły, a nawet skrajna opozycja antykomunistyczna w Polsce w zasadzie ich nie akceptowała. Natomiast skoncentrował się Kardynał na kontaktach z Piusem XII w sprawie przyszłości katolicyzmu w naszym kraju w nowych realiach geopolitycznych. Dnia 7 lipca wydał w Rzymie specjalne oświadczenie o swym powrocie, zaś 8 lipca uzyskał od Ojca Świętego specjalne pełnomocnictwa w zakresie organizacji życia kościelnego „in tutto il territorio polacco”. Literatura na ten temat jest stosunkowo obszerna, dlatego ograniczymy się w tym momencie jedynie do politycznego aspektu sprawy.

Powrót kardynała Hlonda do zniewolonego przez komunistów kraju nie oznaczał bynajmniej takiej czy innej akceptacji nowego systemu. Przeciwnie, miał umocnić naród duchowo i religijnie, także w postawie antysowieckiej i niepodległościowej. Pełnomocnictwa Piusa XII potrzebne mu były dla wprowadzenia administracji kościelnej na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Świadczy to o dalekowzroczności myśli politycznej Prymasa, gdyż większość ówczesnych polskich polityków, działaczy społecznych i intelektualistów prezentowała w tej materii zagubienie i niepewność jutra. Kto wie, czy właśnie zainstalowanie przezeń polskiej administracji kościelnej na poniemieckich Ziemiach Zachodnich i Północnych latem i jesienią 1945 r. nie było największym życiowym dokonaniem Hlonda. Fakt ten nastąpił w niesłychanie trudnych warunkach politycznych, wobec nie do końca jasnej postawy Stolicy Apostolskiej oraz furii i wrzawy w pokonanych Niemczech, gdzie kwestionowano zakres i charakter specjalnych pełnomocnictw papieskich dla Prymasa z 8 lipca.

Kardynał powrócił do Polski 20 lipca 1945 r., a już 15 sierpnia ustanowił tymczasowe administratury apostolskie (de facto diecezje) we Wrocławiu, Opolu, Gorzowie, Gdańsku i Olsztynie. Zastał kraj całkowicie inny niż przed wojną: zrujnowany, wykrwawiony, pozbawiony (w wyniku zbrodniczej eksterminacji nazistowskiej i sowieckiej) elit intelektualnych oraz infrastruktury materialnej. Hlond – mimo wszystkich swych emigracyjnych przeżyć – był autentycznie zmieniony i wstrząśnięty tym, co zastał i zobaczył. Kilka miesięcy wcześniej spłonęła Warszawa – głowa i mózg kraju – wraz z wielowiekowym dorobkiem dzieł sztuki, archiwów, kościołów i bibliotek. Ludzie nie mieli po prostu gdzie mieszkać, tułając się ze wschodu na zachód. Polacy wypędzeni z Wilna, Nowogródka, Pińska, Tarnopola i Lwowa usiłowali znaleźć sobie nowe miejsce na Ziemiach Zachodnich. Ale tam ciągle mieszkało ok. 2-3 mln Niemców, a los Śląska czy Pomorza był niepewny.

¹²⁴M. Łatyński, *Nie paść na kolana*, Wrocław 2002.

Po lasach grasowały bandy Wehrwofu, a oszołomieni i zabiedzeni ludzie (często przybyli prosto z Sybiru) nie mieli gdzie się podziąć. Żaden kraj zachodni nie uznawał oficjalnie naszej nowej granicy na Odrze i Nysie, gwarantowanej faktycznie jedynie przez komunistyczną Moskwę. Przybywając 20 lipca 1945 r. do kraju, Kardynał nie mógł znać zresztą finalnych postanowień konferencji poczdamskiej (obradującej od 18 lipca do 2 sierpnia) i zapewne dopiero ostateczne terytorialne ustalenia wielkich mocarstw (USA, ZSRR i Wlk. Brytanii) wpłynęły na jego decyzję z 15 sierpnia. Na tym nie kończyły się wszak jego problemy. Po wojenny bowiem reżim komunistyczny w Polsce od początku nie uznał mianowanych przezeń 15 sierpnia administratorów apostolskich na Ziemiach Zachodnich, a następnie w dniu 12 września jednostronnie zerwał konkordat Rzeczypospolitej z Watykanem (funkcjonujący od 1925 r.). Cały ten splot czynników zewnętrznych powodował, iż Prymas znajdował się pod podwójnym ostrzałem przeciwników, mimo że wywodzili się oni zupełnie z innych stron i środowisk.

W tak fatalnej dla narodu i Kościoła sytuacji, gdy groziła perspektywa totalnego chaosu społeczno-religijnego w Polsce, szczególnie wśród ludności napływającej sukcesywnie ze wschodu na Ziemię Odzyskaną, zdecydowana i konsekwentna postawa Hlonda *de facto* uratowała autorytet Kościoła katolickiego w nowej, a niesprzyjającej rzeczywistości politycznej PRL¹²⁵. Dnia 21 lipca 1945 r. – zaraz po swym przybyciu do Poznania – kardynał Hlond powiadomił pisemnie o tym fakcie wojewodę poznańskiego Feliksa Widy-Wirskiego (sympatyzującego z komunistami) oraz lokalnego komendanta armii sowieckiej¹²⁶. Bezpośredniego kontaktu z faktycznie rządzącą krajem Polską Partią Robotniczą (PPR) – szczególnie komunistycznym prezydentem Bolesławem Bierutem – starannie unikał, zresztą także *vice versa*¹²⁷. Przydzielono natomiast Prymasowi ze strony władz, jakby w charakterze opiekuna, gen. Piotra Jaroszewicza (wiceministra Obrony Narodowej), który często razem z nim jeździł po kraju¹²⁸, a nawet w Boże Ciało 1946 r. prowadził go pod ramię podczas procesji w Warszawie¹²⁹.

¹²⁵ Najpełniej całokształt tej problematyki omawia ostatnia publikacja okolicznościowa: *Z głębołą perspektywą w dal. Przemówienia, kazania i wspomnienia Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego. Prymasa Polski, o Słudze Bożym kard. Augustie Hlondzie, Prymasie Polski*, oprac. W. Necel, Szczecin 1998, s. 5, 27, 29, 35, 69, 102, 132.

¹²⁶ Łatyński, dz. cyt., s. 696.

¹²⁷ Tamże, s. 677, 685.

¹²⁸ J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1995*, Wrocław 1998, s. 31. Sam Jaroszewicz nie wspomina jednakowoż o tym w swych obszernych pamiętnikach ani słowem, por. P. Jaroszewicz, *Przerywam milczenie*, Warszawa 1991.

¹²⁹ Łatyński, s. 685.

Ustanowienie przez Prymasa polskich administratorów apostolskich (z faktycznymi prerogatywami biskupów ordynariuszy) na terenach poniemieckich, dla Dolnego Śląska w osobie ks. dr. Karola Milika, dla Gorzowa w osobie ks. dr. Edmunda Nowickiego, dla Gdańska w osobie ks. dr. Andrzeja Wronki, dla Olsztyna w osobie ks. dr. Teodora Bensch, zaś dla Opolszczyzny w osobie ks. dr. Bolesława Kominka, położyło kres atmosferze tymczasowości i zamieszania na Ziemiach Zachodnich i Północnych¹³⁰. Jeszcze przed majem 1945 r., tj. przed upadkiem III Rzeszy oraz stopniowym objęciem owych ziem przez polską administrację cywilną i kościelną, władze hitlerowskie „ewakuowały” stamtąd (de facto była to na pół dzika ucieczka w głąb Rzeszy, w tragicznych warunkach zimowych) kilka milionów tamtejszych Niemców. Reszta uciekła ze strachu przed armią sowiecką. Jesienią 1945 r. pozostało na całych Ziemiach Zachodnich (brak precyzyjnych danych statystycznych, a i te są inne w Polsce, zaś inne w RFN) najwyżej ok. 3 milionów Niemców, spośród ok. 8-10 mln zamieszkujących wcześniej te obszary.

Duszpasterze niemieccy nie chcieli dobrowolnie oddać administracji kościelnej Polakom, których coraz większa liczba (w okresie 1945-1948) napływała na Śląsk, Pomorze czy Mazury. Dopiero osobisty autorytet kardynała Hlonda spowodował, że nastąpiło to, począwszy od Wrocławia, największej metropolii Ziemi Odzyskanych. Powracający z emigracji Prymas przejeżdżał w dniu 19 lipca 1945 r. z Czech przez Kłodzko i Wrocław do swej rezydencji – Poznania. Nie wiemy, czy już wówczas zatrzymał się tam na dłużej i podejmował jakieś decyzje. W każdym razie wiadomo było od dawna, że był on Ślązakiem wyczulonym na tzw. problem niemiecki oraz zwolennikiem „Polski zachodniej”, mocno opartej o Bałtyk, Odrę i Sudety:

Z niewątpliwą ulgą przyjął zapewne powracający do kraju Prymas Polski fakt (zakomunikowany mu jeszcze podczas pobytu w Pradze), że jego potencjalny rozmówca i kłopotliwy w nowej rzeczywistości partner, kardynał metropolita wrocławski i faktyczny Prymas Niemiec, Adolf Bertram (1859-1945), zmarł 6 lipca „na wygnaniu” w czeskim Javorniku. W swych ostatnich przedśmiertnych zarządzeniach Bertram zakwestionował bowiem poczynania aktualnego biskupa katowickiego Stanisława Adamskiego, który usiłował przejąć od Niemców administrację kościelną na Opolszczyźnie. Po raz drugi po wojnie przybył prymas Hlond do Wrocławia 12 sierpnia, kiedy to ustnie zakomunikował swe specjalne pełnomocnictwa od Ojca Świętego Piusa XII (dotyczące „tutto il territorio polacco”) oraz stanowczo zażądał od niemieckich przedstawicieli Kapituły Katedralnej (z wikariuszem kapitułnym ks. dr. Ferdynandem Piontkiem na czele) zrzeczenia się prerogatyw na rzecz jego osoby. Cel swój dość szybko osiągnął.

¹³⁰ Byli to wszystko dawni przedwojenni współpracownicy Hlonda, głównie, jak on sam, Ślązacy lub Wielkopolanie.

Analogicznie postępował Prymas w innych kościelnych centrach decyzyjnych Ziem Zachodnich. Osobiście mianowicie przybywał do pozostałych jeszcze na swych placówkach pasterzy niemieckich, bardzo grzecznie, acz stanowczo zachęcając ich do wyjazdu do Rzeszy¹³¹. Zaraz po objęciu swych funkcji we Wrocławiu, Opolu, Olsztynie, Gorzowie i Gdańsku, w dniu 1 września 1945 r. nowi polscy administratorzy apostołscy zostali ostro zaatakowani przez – także katolicką – prasę niemieckojęzyczną. Kardynał Hlond starał się odpierać owe ataki, lecz sam spotkał się w Niemczech z krytyką i podważaniem swych kompetencji (czego echa pobrzmiwają tam nawet po dziś dzień)¹³². Co gorsza, polskie władze komunistyczne bynajmniej nie ułatwiały naszym księżom instalowania parafii na Dolnym Śląsku, Pomorzu czy Mazurach, a przeciwnie, czyniły rozmaite utrudnienia nawet samemu Prymasowi podczas jego wizytacji apostołskich „w terenie”.

Hlond doskonale zdawał sobie sprawę z ogromu trudności. Gorąco pragnął jednak pracować. Otwarcie nigdy o tym nie mówił, lecz pośrednio dało się wyczuć, iż miał sam sobie do zarzucenia swój wieloletni pobyt poza krajem, chcąc tę zaległość jakoś po wojnie nadrobić. Jeszcze w sierpniu 1945 r. przejął z rąk abp. Sapiehy stery Episkopatu Polski. Tymczasem Polska zalana została przez programowy ateizm na modłę sowiecką, choć sam reżim Bieruta działał w tym zakresie podstępnie, perfidnie i stopniowo. Ponieważ nie mógł od razu dokonać sowietyzacji Polski i walczyć ze wszystkimi przeciwnikami naraz, w okresie 1945-1947 tolerował legalną opozycję spod znaku Popiela (Stronnictwo Pracy) i Mikołajczyka (PSL) oraz Kościół, koncentrując się na walce z resztkami sanacji, endecji oraz „reakcyjnym zbrojnym podziemiem”. W tej sytuacji Prymas zdawał sobie sprawę, iż trzeba stanąć do boju – jak sam to określał- „o duszę narodu”, o jego tożsamość religijną, historyczną i kulturową, a także po prostu o byt biologiczny.

Początkowo zresztą reżim był jakby nieco zdezorientowany, być może licząc na poparcie Kardynała dla Polski Ludowej. Ten jednak wyraźnie unikał kontaktu z Bierutem oraz najwyższymi dygnitarzami PPR. Polityka Hlonda – który wiosną 1946 r. przeniósł swą stolicę do Warszawy – polegała na daleko idącej rozwadze i manewrowaniu w niesłuchanie trudnych uwarunkowaniach politycznych. Niemożliwe było przecież otwarte i radykalne przeciwstawienie się rządzącym komunistom, ale i niemożliwa była kapitulacja. Pierwszym politykiem opozycyjnym, z którym spotkał się Prymas 23 sierpnia 1945 r., był Karol Popiel. Przyjął go jeszcze w Poznaniu, pobłogosławił na dalszą pracę polityczną oraz wyraził uznanie za

¹³¹ T. Serwatka, *Kardynał prymas...*, s. 96.

¹³² Opracowania niemieckie: por. przykładowo K. Engelbert, *Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Dioezesengeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, Hildesheim 1964.

powrót z Londynu do kraju. Wedle relacji samego Popiela, obaj interlokutorzy skonstatowali „kompletną zgodność poglądów”¹³³ na sytuację w kraju.

Popiel był dość poważnym politykiem jeszcze przed wojną, współpracował z Korfantym, a na emigracji zbliżył się do Sikorskiego. Siła chadeckiego Stronnictwa Pracy była wszak po wojnie stosunkowo niewielka. Dlatego głównym czynnikiem antykomunistycznym pozostawało PSL Mikołajczyka. Kardynał nie znał go pewnie przed wojną, gdyż był on wówczas młodym działaczem średniego szczebla partyjnego, ale już wtedy odgrywał rolę prawej ręki starego Witosy. Na emigracji od razu odgrywał dużą rolę w rządzie Sikorskiego, a od lipca 1943 do listopada 1944 r. piastował funkcję premiera RP, pozyskując spory autorytet międzynarodowy. Hlond przyjął Mikołajczyka na audiencji w dniu 22 października 1945 r. Brak bliższych danych odnośnie do tego spotkania. Należy przyjąć, że Prymas wspierał PSL w antykomunistycznej batalii, choć może intensywność kontaktów z Mikołajczykiem była mniejsza niż w wypadku Popiela. Obaj liderzy opozycyjni podobno zresztą niezbyt się lubili i do pewnego stopnia „rywalizowali”¹³⁴.

Jesienią 1945 r. Prymas nie mógł nie ustosunkować się publicznie do aktualnych, palących problemów kraju, czyli przede wszystkim do nowego ustroju. Najdonioślej zabrzmiał tu jego głos w czasie uroczystości ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu, 28 października tegoż roku. Powiedział wówczas m.in.: „Polska, która od dziesięciu wieków przeżywa chrześcijaństwo na swój sposób, ma swoiste wycucie i nastawienie także wobec zagadnień obecnego przełomu. Polska kroczy ku odrodzeniu własną drogą. Prędzej niż inne narody Polska znajduje w swym gorącym a chrześcijańskim patriotyzmie pogodzenie zdrowej rewolucyjnej treści czasu z wiarą ludzi [...]. Na przełomie dziejów Polska katolicka ślubuje Bogu [...], iż ostoi się wobec wszelkich pokus niewiary i że uchroni swą dumę od ubezwłasnowolnienia przez materializm. Polska katolicka, polski lud nie uchyla się od żadnej ofiary na rzecz dobra Rzeczypospolitej. Chętnie poręcza swój obywatelski udział w budowaniu życia państwowego, ale stoi na stanowisku, że polska rzeczywistość zbiorowa powinna pod względem moralnym odpowiadać tej rzeczywistości duchowej, którą nosi w sercu. Nie lękamy się [...] przemian społecznych ani ludowej formy rządów. O ile uszanowane będą niezmiennie zasady moralności chrześcijańskiej”¹³⁵.

Widać tu jasno, że Prymas nie odcinał się bynajmniej od szeroko zakrojonych przemian ustrojowych (w kierunku jednoznacznie lewicowym) w kraju. Pragnął jednakowoż zachowania katolickiej moralności społeczeństwa oraz znaczącej po-

¹³³ K. Popiel, *Od Brześcia do Polonii*, Londyn 1967, s. 70, 108.

¹³⁴ Łatyński, s. 460.

¹³⁵ A. Hlond, *Kościół katolicki wobec zagadnień chwili*, Poznań 1945.

zycji Kościoła. Nie tak dawno został niesłuchanie przykro zaskoczony negatywną reakcją Bieruta na mianowanie przezeń administratorów apostołskich w Polsce zachodniej. Kiedy mianowicie – na polecenie Hlonda – ks. dr Edmund Nowicki zgłosił się na audiencję w Belwederze u komunistycznego prezydenta, usłyszał, że Bierut nie zamierza uznać go w charakterze formalnego władarza diecezji warmińsko-mazurskiej, a jedynie przyjąć go może w charakterze „osoby prywatnej”¹³⁶. Mimo to Prymas postanowił nie wypowiedać otwartej wojny reżimowi, licząc prawdopodobnie, że współpraca w przyszłości jakoś się ułoży.

Pozostawiając na razie na boku aktualne kwestie polityczno-ustrojowe, dawał jednak Hlond jasno do zrozumienia, że marksizm i materializm nie znajdują aprobaty Kościoła. W cytowanym już wyżej poznańskim orędziu z października 1945 r. oświadczył bowiem także: „w zasadniczych rzeczach zachodzi jednak między chrześcijaństwem a materializmem różnica tak istotna, że teoretycznie ich pogodzić niepodobna [...]. Czy jest do przewidzenia, że jedna z tych nauk straci żywotność i atrakcję, że zacznie zamierać jak wszystkie dotychczasowe systemy poza chrześcijaństwem? Trudno przewidzieć, jakie będą losy materializmu międzynarodowego, ale jest pewnikiem, że chrześcijaństwo z areny dziejowej nie ustąpi i że nie sprzeniewierzy się swemu posłannictwu głoszenia Ewangelii [...]. Napór materializmu międzynarodowego jest potężny, ale chrześcijaństwa nie powali”¹³⁷.

Hlond był pewny, że marksizm nie pokona Polski katolickiej, ale jednocześnie żywił przekonanie, iż tzw. III wojny światowej nie będzie, a system komunistyczny – pod sowieckimi bagnetami – utrzyma się w naszym kraju długo, co najmniej „na lata”¹³⁸. Dlatego należało poszukiwać takiej formy postępowania, by w optymalny sposób ocalić ducha narodowego i struktury Kościoła. Trzeba było też poszukiwać jakichś form poszerzenia politycznego pola manewru. Ciekawy jest w tym kontekście stosunek Prymasa do tak kontrowersyjnej w naszych dziejach najnowszych postaci jak Bolesław Piasecki. Przed wojną radykalny narodowiec dryfujący w kierunku faszystów (ONR-Falanga), w czasie okupacji lider skrajnie antysowieckiej Konfederacji Narodu (pod koniec wojny w składzie AK), po wojnie – złapany przez NKWD – przysłał po uwolnieniu na bardzo bliską kolaborację z reżimem komunistycznym.

Powolał mianowicie organizację „Pax” (organy prasowe „Dziś i Jutro” oraz „Słowo Powszechne”), mającą za zadanie – pod płaszczykiem rzekomego katolicyzmu – penetrację środowisk prawicowo-kościelnych w duchu interesów „czerwonych”. Robota ta wprowadziła w pierwszym okresie spory zamęt w kręgach

¹³⁶ Całość problematyki omawia J. Pietrzak, *Działalność Kardynała Augusta Hlonda jako wysłannika papieskiego na Ziemiach Odzyskanych*, „Nasza Przeszłość”, t. 42 (1974), s. 195-249.

¹³⁷ A. Hlond, dz. cyt.

¹³⁸ S. Wachowiak, *Wojna i okupacja*, „Zeszyty Historyczne”, z. 78 (1986).

katolickich. Wedle niektórych relacji, początkowo kardynał Hlond poparł nawet działania Piaseckiego, lecz z czasem – przejrawszy jego perfidną grę – zdezwuowił go¹³⁹. Jednocześnie w maju 1946 r. – a więc na miesiąc przed osławionym a sfalszowanym przez komunistów referendum „trzy razy tak” – Hlond ostrzegał Stronnictwo Pracy Popiela przed „wtykami marksistowskimi” (dywersyjna grupa Widy-Wirskiego) i radził zbliżenie się do PSL Mikołajczyka¹⁴⁰.

W lipcu 1946 r. wydarzył się tzw. pogrom kielecki, który to antysemicki eksces nosił wszelkie znamiona antykościelnej prowokacji komunistycznej. Kardynał jasno i jednoznacznie potępił wówczas antysemityzm jako taki oraz wszelkie manifestacje antyżydowskie. „Przejmują mnie one – oświadczył – prawdziwym smutkiem. Nie powtarzając już argumentów wynikających z zasad chrześcijańskich, nie ma obecnie w Polsce obiektywnych danych na szerzenie antysemityzmu. To jest prawdziwe szaleństwo [...], co potępiam jako katolik i jako Polak”. Przypominając o niezaprzeczalnym fakcie pomocy Polaków dla Żydów podczas okupacji niemieckiej, dodał następnie, że stosunki polsko-żydowskie „psują się, co należy w dużym stopniu przypisać Żydom, którzy zajmują dziś kierownicze stanowiska w rządzie polskim i usiłują wprowadzić strukturę rządową, której większość narodu nie życzy sobie”¹⁴¹.

Jak zatem widać, Prymas dość śmiało i jednoznacznie sprzeciwiał się komunistycznemu monopolowi władzy. Liczył zapewne na stworzenie jakiegoś wspólnego frontu oporu, złożonego z Kościoła, PSL i formacji chadeckich. Nie zapominajmy, iż w całym 1946 roku oraz co najmniej do połowy 1947 komuniści stwarzali pozory demokracji nie tylko w Polsce, lecz np. w Czechosłowacji, gdzie politycznie dominował przedwojenny prezydent Benesz, nie dając się jeszcze zdominować przez komunistów K. Gottwalda¹⁴². Hlond pragnął jednocześnie kontynuować normalną działalność kościelną na Ziemiach Odzyskanych. Dnia 21 lipca 1946 r. przybył mianowicie po raz kolejny do Wrocławia, aby poświęcić ówczesną prokatedrę – kościół św. św. Doroty, Wacława i Stanisława przy ul. Świdnickiej¹⁴³.

Wszystko wskazuje na to, iż Stolica Apostolska milcząco zaakceptowała działalność Hlonda i jego współpracowników na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Wszystkie te prace szczegółowo opisał Prymas w specjalnym sprawozdaniu dla Piusa XII z 24 października tegoż roku. Papież przyjął owo sprawozdanie do wia-

¹³⁹ R. Jarocki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji*, Kraków 1990, s. 136-137.

¹⁴⁰ Łatyński, s. 550.

¹⁴¹ Za: K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*, Warszawa 1990, s. 191-193.

¹⁴² Na ten temat por. szerzej: T. Serwatka, *Edward Benesz a Polska*, „Przegląd Powszechny” nr 9/949 (2000), s. 282.

¹⁴³ J. Swastek, s. 39.

domości¹⁴⁴, co nie oznaczało bynajmniej oficjalnego uznania przez Watykan naszych granic na Odrze i Nysie. Nastąpiło to – jak wiemy – dopiero w roku 1972. Nie zapominajmy przy tym, że mimo takich czy innych proniemieckich sympatii Piusa XII zainstalowanie na Pomorzu, Mazurach i Dolnym Śląsku katolickich parafii polskich było ewidentną, obiektywną korzyścią dla Stolicy Apostolskiej. Od 400 lat dominował tam bowiem protestancki luteranizm... Trzeba podkreślić, że przez cały okres 1945-1948, Pius XII obdarzał Prymasa Polski całkowitym zaufaniem. Jeszcze w marcu 1946 r. (na jego osobistą prośbę) specjalną bullą połączył formalnie obie polskie stolice prymasowskie – Gniezno i Warszawę, znosząc *ipso facto* unię kościelną między Gnieznem a Poznaniem. Kardynał Hlond mógł tedy przeprowadzić się do odbudowywanej z ruin stolicy i stamtąd kierować życiem Kościoła.

O uznaniu, jakie mieli nasi hierarchowie kościelni w Watykanie po zakończeniu II wojny światowej, mimo istnienia żelaznej kurtyny oraz kłopotów granicznych ze strony niemieckiej, świadczyło także przyznanie w dniu 18 lutego 1946 r. biretu kardynalskiego abp. Sapieżę z Krakowa, który ustawicznie wspierał Hlonda w walce z dominacją komunistyczną oraz propagandą ateistyczną w Polsce Ludowej. Obaj kardynałowie ze sporym trudem odbudowywali struktury kościelne, gdyż te pozostawiały wiele do życzenia nie tylko na „dzikim zachodzie”, lecz w całym kraju. Trzeba było też myśleć o nowych, młodszych biskupach, którzy mogliby w dalszej perspektywie przejąć po nich schedę na bardzo długi i ciężki okres komunistyczny. Jak się zdaje, w roli kogoś takiego postrzegał Prymas ks. dr. Stefana Wyszyńskiego, zaraz po wojnie rektora Seminarium Duchownego we Włocławku. W dniu 4 marca 1946 r. Ojciec Święty Pius XII – na wniosek Hlonda – mianował go biskupem lubelskim¹⁴⁵, co zakomunikował nominatowi Prymas jeszcze w Poznaniu 25 tegoż miesiąca¹⁴⁶.

W dalszym okresie powojennym, a zwłaszcza jesienią 1946 r., w obliczu pierwszych wyborów do Sejmu zamierzał Hlond najprawdopodobniej utworzyć jedną dużą partię katolicką, a więc PSL nie było jeszcze w tym okresie w jego optyce na pierwszym planie. Powołał mianowicie do życia „Tygodnik Warszawski” z ks. Zygmuntem Kaczyńskim na czele. Kaczyński był przed wojną szefem Katolickiej Agencji Informacyjnej, a politycznie lawirował między prosanacyjnym Hlondem a gen. Sikorskim i Witosem. Na emigracji w Londynie był ministrem w rządzie Sikorskiego. Obecnie Kaczyński odgrywał w pewnej mierze rolę konkurencji względem krakowskiego „Tygodnika Powszechnego” (ks. Jan Piwowarczyk, S. Stom-

¹⁴⁴ P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów*, t. I, Poznań 1994, s. 46-68.

¹⁴⁵ A. Micewski, *Prymas Tysiąclecia*, Paryż 1982, s. 15.

¹⁴⁶ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 226-227.

ma, A. Gołubiew, J. Turowicz, S. Kisielewski), któremu ogólnie patronował Sapiaha. To ostatnie środowisko było bardziej niż ludzie Prymasa skłonne do pewnego rodzaju afirmacji nowej rzeczywistości politycznej i ograniczania aktywności katolików do dziedziny stricte kościelnej lub publicystycznej¹⁴⁷.

Jak wspomina znany publicysta Stefan Kisielewski, kardynał Hlond brał udział jesienią 1946 r. w rozmowach, dotyczących ewentualnego powołania w celach wyborczych jakiegoś większego ugrupowania katolickiego. Dość dramatycznym finałem tych rozmów było spotkanie w siedzibie Prymasa ponad pięćdziesięcioosobowej grupy czołowych polityków i publicystów katolickich. Byli to ludzie z kręgu Stronnictwa Pracy, „Tygodnika Warszawskiego”, „Tygodnika Powszechnego” oraz B. Piasecki i jego współpracownicy. Ostatecznie postawa Kardynała zadecydowała o fiasku inicjatywy, z czego najbardziej niezadowolony był Piasecki. Prymas bowiem zacytował kilka listów od „wielu zwykłych parafian”, gdzie potępiano „niemoralne rozmowy z komunistami, jakieś targi o mandaty do fałszywych wyborów”. Wobec tego Hlond zadeklarował całkowitą neutralność Kościoła wobec wyborów, co eo ipso dyskredytowało pomysły powołania partii katolickiej. Zgromadzonym zalecił natomiast Kardynał „działać na własną rękę, zgodnie z własnym sumieniem”¹⁴⁸.

Świadczy to o tym, iż Kardynał doskonale zdawał sobie sprawę z możliwości sfalszowania przez „czerwonych” pierwszych powojennych wyborów do Sejmu. Tak się też i stało, wszak Prymas i Episkopat byli wstrząśnięci i zaskoczeni skalą i zasięgiem fałszerstwa ze strony reżimu w styczniu 1947 r. Dnia 31 tegoż miesiąca podczas spotkania z kard. Sapiahą w Krakowie Prymas stwierdził, że „ostatnie wybory były aktem wielkiego terroru, oszukaństwa i kłamstwa [...]. Teraz rządowi chodzi o to, by wytworzoną sytuację uznał Kościół [...]. Zastawiono na Kościół sidła, za którymi czai się zdrada”¹⁴⁹. Z kolei ambasadorowi USA w Warszawie, Arturowi Bliss-Lane’owi, oświadczył 3 lutego jasno, że „ten Sejm nie jest w żadnej mierze wyrazem woli narodu”¹⁵⁰. W wyniku komunistycznych matactw, w Sejmie zasiadała znikoma liczba posłów PSL, o mniejszych ugrupowaniach opozycyjnych nie wspominając. Fakt ten w drastyczny sposób skurczył pole manewru samego Kościoła.

Prymas w dość kategorycznej formie odmówił władzom komunistycznym legitymizacji nowego systemu. Kiedy prezydent Bolesław Bierut – będący *de facto* namiestnikiem Stalina w Polsce – zaproponował, by Hlond przejechał razem z nim

¹⁴⁷ W. Chrzanowski, *Pół wieku polityki*, Warszawa 1997, s. 175.

¹⁴⁸ Jarocki, dz. cyt., s. 138.

¹⁴⁹ P. Raina, dz. cyt., s. 76-77.

¹⁵⁰ Łatyński, dz. cyt., s. 778.

otwartym samochodem po ulicach Warszawy, podobnie jak w 1919 roku Piłsudski z Paderewskim, Prymas odmówił, o czym poinformował ambasadora Bliss-Lane'a, z którym do końca utrzymywał kontakt, pragnąc zachować ostatnie nici więzi z Zachodem¹⁵¹. Następnie w kwietniu 1947 r. spotkał się Hlond w Gnieźnie z pokonanym Mikołajczykiem¹⁵². Od tej pory rozpoczął się zmasowany i otwarty atak PPR oraz opanowanych przez komunistów mediów przeciwko Prymasowi i Kościołowi¹⁵³. Mimo to Kardynał usiłował kontynuować normalną pracę duszpasterską, szczególnie na Ziemiach Zachodnich.

Po raz czwarty bowiem po wojnie odwiedził Wrocław, gdzie w dniach 10 i 11 czerwca 1947 r. towarzyszył katolickiemu prymasowi Anglii i Walii, kard. Bernardowi Griffinowi w podróży po Polsce. Brytyjski hierarcha był wręcz oczarowany postępami rekatolizacji i repolonizacji Trzebnicy, Wrocławia i całego Dolnego Śląska¹⁵⁴. Jego wizyta miała także – wobec antypolskiej agresji mediów niemieckojęzycznych – bardzo ważki atut propagandowy z punktu widzenia opinii publicznej wolnego świata. Tak czy inaczej jednak, dotychczasowa dość duża swoboda poczynań Hlonda sukcesywnie kończyła się. W październiku nastąpiła drastyczna rozprawa komunistów z Popielem i Mikołajczykiem, którzy zmuszeni zostali do ucieczki z kraju z powrotem na Zachód. Partyjne struktury PSL i SP zostały zlikwidowane. Tym samym jedynym poważnym wrogiem systemu pozostał Kościół katolicki, a na pierwszym miejscu sam Prymas¹⁵⁵.

Najbardziej wykorzystywanym przez polskich komunistów po wojnie (dlugo jeszcze po śmierci Hlonda, także za rządów prymasa Stefana Wyszyńskiego) dla ataków na Kościół był „wątek watykański”, to jest niejednoznaczna postawa Stolicy Apostolskiej wobec naszych Ziemi Zachodnich. Z okazji świąt Bożego Narodzenia 1947 r. katolicy niemieccy wystosowali specjalne życzenia dla papieża. W odpowiedzi, 1 marca 1948 r. Pius XII skierował pismo do katolików niemieckich, także z grona tzw. ziomkostw (organizacji skupiających ludzi „wypędzonych” z Pomorza, Śląska itd.), gdzie określił „wypędzenie” Niemców z Polski jako bezprawie. Co więcej, we wspomnianym liście (opublikowanym w połowie kwietnia) do Episkopatu Niemiec wyraził sugestię, że „wypędzenie 12 milionów Niemców” nie pozostanie faktem nieodwracalnym. Wspominał też swój pobyt we Wro-

¹⁵¹ Depesza A. Bliss-Lane'a do Departamentu Stanu z 3 II 1947 r.; *Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers*, t. IV, Washington 1968. Także Bliss-Lane, *Widziałem Polskę zdradzoną*, Warszawa 1984, s. 152-153.

¹⁵² Łatyński, s. 810.

¹⁵³ Tamże, s. 842.

¹⁵⁴ Swastek, s. 41.

¹⁵⁵ A. Garlicki, *Z tajnych archiwów*, Warszawa 1993, s. 44.

clawiu w roku 1926 oraz pisał ciepło o kard. Bertramie¹⁵⁶. Abstrahując od problemu dyplomacji watykańskiej wobec Niemiec w trudnym okresie powojennym, stwierdzić trzeba, że tego rodzaju enuncjacje Ojca Świętego nie przysłużyły się ani Kościołowi w Polsce, ani katolicyzmowi nad Odrą i Nysą.

Rozwścieczony prezydent PRL B. Bierut zwrócił się mianowicie z ostrym listem do kardynałów Hlonda i Sapiehy, z dnia 10 maja 1948 r. (będącym formalną odpowiedzią na pojednawcze pismo obu hierarchów z 23 kwietnia, w którym proponowali oni ułożenie *modus vivendi* z rządem), gdzie konkludował: „oczekuję wypowiedzi Waszych Eminencji i Episkopatu Polski w sprawie nierozzerwalnego związku naszych Ziem Odzyskanych z Macierzą”¹⁵⁷. Przypomnijmy, iż było to już po drastycznej rozprawie komunistów z „burżuazyjnymi” rządami Edwarda Beneša w Czechosłowacji w końcu lutego, co stało się sygnałem do likwidacji jakichkolwiek przejawów opozycji w krajach „obozu socjalistycznego”¹⁵⁸. Z uwagi na to postępowanie Hlonda (i Sapiehy) musiało być szczególnie ostrożne, ale i jednoznaczne, w obliczu autentycznych obaw żywionych przez nowych powojennych mieszkańców Polski zachodniej. W rezultacie w dniu 24 maja ukazał się okolicznościowy list pasterski Prymasa do tej właśnie grupy Polaków, apelujący o ufność w przyszłość Polski w nowych granicach oraz o trwanie przy wierze ojców¹⁵⁹.

Nadchodziły wszak nieubłagane czasy stalinowskiej nocy. Bardzo znamienym tego sygnałem było, iż okolicznościowy list wielkanocny kardynała Hlonda na rok 1948 został – po raz pierwszy po wojnie – ocenzurowany przez władze, i to w katolickim „Tygodniku Warszawskim”... Prymas usiłował jednak normalnie pracować, przede wszystkim w zakresie integracji Ziem Zachodnich z Macierzą. W dniach 22-23 września zwołał mianowicie do Wrocławia Konferencję Plenarną Episkopatu Polski. To właśnie wówczas poświęcił odremontowaną figurę Matki Boskiej przed wrocławską katedrą¹⁶⁰. Nikt nie spodziewał się, że będzie to jego ostatnie przedsięwzięcie. Dnia 13 października Hlond bowiem ciężko zachorował, a 22 tegoż miesiąca dość niespodziewanie zmarł, najpewniej w wyniku komplikacji po operacji wyrostka robaczkowego.

Wielki Prymas Polski odchodził świadomie i spokojnie. Apelowal do otoczenia o modlitwę, wiarę i optymizm w patrzeniu na przyszłość Ojczyzny. „Ulegam siłom ciemności, ale zwycięstwo przyjdzie na pewno, a przyjdzie przez Maryję!”

¹⁵⁶ S. Markiewicz, *Spadkobiercy krzyżackich tradycji*, Warszawa 1966, s. 42-43, 171.

¹⁵⁷ Por. *Księga Sapieżyńska*, red. J. Wolny, t. II, Kraków 1986, s. 539.

¹⁵⁸ Serwatka, *Przewrót lutowy 1948 r. w Czechosłowacji*, „Ziemia Kłodzka” nr 1-3 (2003).

¹⁵⁹ Por. okolicznościowa broszura: *Bożemu Nauczycielowi Narodu, Wielkiemu Prymasowi Polski księdzu Augustowi kardynałowi Hlondowi, w pośmiertnym hołdzie Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, Londyn 1948.

¹⁶⁰ Swastek, s. 43.

– brzmiały jego ostatnie słowa. Wskazał Ojcu Świętemu kandydaturę bp. dr. Stefana Wyszyńskiego na swego następcę. Bardzo uroczystym funeraliom przewodniczył w zrujnowanej Warszawie senior Episkopatu, 81-letni Kardynał Sapięha. Prymas spoczął w archikatedrze św. Jana. Władze reżimowe reprezentował jedynie wicepremier, a szef rządu J. Cyrankiewicz ograniczył się do wysłania suchej depechy kondolencyjnej. Bardzo natomiast uroczyście pożegnano Zmarłego na emigracji w Londynie. W żałobnej Mszy św. wzięli udział aktualny prezydent Rzeczypospolitej na uchodźstwie, August Zaleski, rząd i generalicja. Odbyła się też okolicznościowa sesja naukowa z referatami kilku profesorów, m.in. Stanisława Strońskiego¹⁶¹.

Summary

Cardinal Hlond, prominent figure, was often under examination by historians of the Church and Poland in XX century under many aspects. For Poland and whole Easter Europe history dramatic events, which happened in period 1948-1990, shifted in explorers' eyes position of Hlond on the second position. Despite of this Holy Father John Paul II during his first pilgrimage to Poland in June 1979, in Gniezno stressed momentous part of teaching as well as acts of this "the great Primate Bishop of Polish independents, Poland of twentieth years of XX century, Poland occupied".

The author of present article, not being the theologian, but the historian of political thought, focuses on the principle plot which it was not in historiography analysed up to here, and namely on the Cardinal's and opinions sociopolitical conceptions. Alone Hlond, despite that he outdistanced officially often oneself from "direct" he presented the policies, strength of thing concrete opinions in this matter, be likings antipathies. It could not anyway be differently because the position of primatial office was in that tense too great, doubtlessly topping the authority of change Presidents and Prime Ministers of Poland. Seems, that only Paderewski and Pilsudski they had in eyes of public opinion comparable with Primate position.

The aim of this article is analysing is relation Cardinal Hlond to the most essential problems nation and state Polish it in period of prosecution by him Primate's service. Interesting is his relation to Jozef Pilsudski, President of Second Rzeczypospolita Ignacy Moscicki as well as government of Pilsudski people and "the sanitation" in summers 1926-1939. Next the Primate's opinions on pre-war the antysanitation opposition (Witos, Paderewski, Korfanty, Endecja, Chadecja), the parliamentary democracy, system of the constitution of RP, the neighbors

¹⁶¹ *Bożemu Nauczycielowi...*; por. też W. Malej, *Kardynał August Hlond prymas Polski 1881-1948*, Rzym 1965.

and the most important international partners of Poland (Germany, Soviet Russia, Czechoslovakia, Austria, Hungary, Italy and France), at last his relation to fascism (Italian), the nazism and communism. In more far order - analysing period second world war we - will concentrate on efforts of Hlond connected from it saving Polish matter, and therefore on his opinions in the face of III Rzesza, Polish emigration government and approaching easterly communism. To the end (period 1945-1948) we will subject analysis to new post-war constitutional reality Primate's relation, anticommunist opposition (Mikolajczyk, Popiel), border on Odra and Nysa, West and North part of Poland's border as well as Jewish and German people.

KS. ROMAN SŁUPEK SDS (BAGNO)

ISTOTNE ELEMENTY KOLEGIALNOŚCI EKLEZJALNEJ I JEJ ZNACZENIE NA POCZĄTKU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Sytuacja polskiego katolicyzmu na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, zwłaszcza kwestia eklezjalnej samoświadomości wszystkich wiernych i ich zaangażowania w życie Kościoła, została zdiagnozowana w dokumencie podsumowującym II Synod Plenarny Kościoła w Polsce jako „swoiste rozdarcie”. Charakteryzuje się ono tym, że „dla jednych wciąż nie skończyła się epoka *Kościół to tylko my*, dla innych wciąż jeszcze nie rozpoczęła się epoka *Kościół to także my*. Z jednej strony świeccy narzekają, że księża ich nie słuchają ani nawet nie pytają o zdanie, z drugiej strony księża ubolewają, że świeccy są bierni i nie zależy im na współodpowiedzialności za dzieło ewangelizacji”¹.

Powyższa diagnoza wskazuje na stan recepcji jednej z głównych idei nauczania *Vaticanum II* – kolegialności eklezjalnej. Jeśli przed soborem była ona przedmiotem zainteresowania jedynie wąskiego grona specjalistów, to po jego zakończeniu stała się kluczowym składnikiem katolickiego systemu eklezjologicznego. W posoborowej refleksji eklezjologicznej daje się zauważyć pogłębioną troskę o maksymalnie szerokie, nie tylko zawężone do episkopatu rozumienie i wprowadzanie w życie idei kolegialności. W literaturze przedmiotu jest mowa nie tylko o kolegialnej strukturze urzędu biskupiego, ale całego Kościoła², kolegialności

¹ *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*. Poznań 2001 s. 19.

² Zob. np. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegialności biskupów*, Conc 1965-66, s. 60, 65; E. Homen, *Etyczne posługiwanie się władzą w życiu i duchowości chrześcijan*, ComP 4 (1984) nr 3 (21), s. 86.

ogólnokościelnej³, kolegalności „w dół”⁴, kolegalności obejmującej wszystkie szczeble Kościoła⁵ czy też kolegalności „rozciągniętej aż po laikat”⁶.

Mając na względzie wszechstronne posoborowe zainteresowanie ideą kolegalności, nie można jednak stwierdzić, że została ona teoretycznie ostatecznie opracowana i jest praktycznie w pełni realizowana. Liczni teologowie wskazują na konieczność pogłębionego opracowania różnych aspektów kolegalności, np. wzajemnego stosunku jednostkowego i kolegalnego podmiotu najwyższej władzy w Kościele czy też kwestii rozciągnięcia kolegalności na całość życia Ludu Bożego⁷. Wiele do zrobienia pozostaje ciągle także w zakresie praktycznego funkcjonowania tej jednej z największych idei eklezjologicznych Soboru Watykańskiego II. R. Rogowski nie waha się nawet stwierdzić, w odniesieniu do Kościoła lokalnego w Polsce, że „sprawa kolegalności – poza nielicznymi wyjątkami i poza oficjalnymi sprawozdaniami – leży odłogiem”⁸. Kolegalność wydaje się być, przynajmniej w polskiej rzeczywistości, tematem po części zapomnianym. Taką diagnozę, połączoną z głęboką troską o stan Kościoła w Polsce, dostrzec można w licznych publikacjach teologicznych⁹, i nie tylko¹⁰.

³Zob. np. J. Krucina, *Współrzędne między kolegalnością a pomocniczością w Kościele*, CS 2 (1970), s. 21; tenże, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, „Znak” 20 (1968), s. 1114; A. Kubiś, *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, ACr IV (1972), s. 210; R. Rogowski, *Wspólnota – kolegalność – laikat*. STV 25:1987 nr 2 s. 267-268.

⁴Zob. np. Cz.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 269; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 244; S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, RTKUL 22 (1975), z. 2, s. 57.

⁵Zob. np. J. Myśków, *Przedmiot materialny apologetyki stosowanej wobec uchwał Soboru Watykańskiego II*, w: *Mysł posoborowa w Polsce*, red. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 139; E. Górecki, *Zasada kolegalności w Kościele i formy jej realizacji*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 176-181; A. Kubiś, J. Morawa, *Sytuacja w eklezjologii po Vaticanum II (1965-2000)*, ACr XXXIII (2001), s. 409; Z. Krzyszowski, *Kolegalizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 633.

⁶Zob. np. K. Góźdź, *Kolegalność. W Kościele partykularnym*, EK t. IX, kol. 324-325.

⁷Cz.S. Bartnik, *Uwagi do nauczania o władzy i ustroju Kościoła*, RTKUL 18 (1971), z. 2, s. 28; Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 242-244; Nagy, *Elementy* s. 56-57; Z. Falczyński, *Sprawozdanie z przebiegu Sympozjum Apologetycznego na temat: Kolegalność Kościoła dzisiaj*, STV 33 (1995) nr 2, s. 81-82.

⁸*Wspólnota – kolegalność*, s. 269.

⁹Zob. np. T. Węclawski, *Wśród was tak nie jest*, „Znak” 11(2002) nr 570, s. 16-39; E. Wolicka, *Kim jesteś Kościele?*, „Znak” 5(1994) nr 468, s. 33-41; A. Napiórkowski, *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, w: *Kościół w życiu publicznym*. t. I: *Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych*, Lublin 2004, s. 33-63; Z. Nosowski, *Parafia ciągle potrzebuje odnowy*, w: *Głosić Ewangelię nadziei. Program Duszpasterski na rok 2004/2005*. Katowice 2004, s. 81-94.

¹⁰Zob. np. *Księża i świeccy – razem czy osobno? Ankieta*, „Więź” XLIV (2002), nr 2(520), s. 62-85.

Zarysowana powyżej perspektywa pozwala w pełniejszy sposób ukazać zarówno istotne elementy eklezjalnej kolegialności, jak i jej znaczenie na początku trzeciego tysiąclecia. Niniejsze rozważania oparte będą w głównej mierze na wybranym nauczaniu Magisterium Kościoła z tegoż okresu. Skoro kolegialność dotyczy całego Kościoła, to – w kontekście nowego tysiąclecia – koniecznym wydaje się odniesienie do programowych dokumentów, zarówno w wymiarze Kościoła powszechnego¹¹, jak i – bliższego polskiej rzeczywistości – Kościoła w Europie¹². Skoro kolegialność obejmuje także wszystkie szczeble Kościoła, to także tego aspektu nie pominięto przy dokonywanym wyborze¹³. Choć wybrane dokumenty stanowią tylko pewien wycinek nauczania Magisterium Kościoła, to jednak ze względu na ich programowy charakter pozwalają w sposób w miarę pełny ukazać postulowane istotne wymiary kolegialności eklezjalnej na początku trzeciego tysiąclecia i jej znaczenie – zarówno w perspektywie ogólnokościelnej, jak i Kościoła w Polsce.

I. ISTOTNE ELEMENTY KOLEGIALNOŚCI EKLEZJALNEJ

Sobór Watykański II wskazał na istotne miejsce, jakie w życiu Kościoła należy się jego wymiarowi kolegialnemu; w swej refleksji starał się uzasadnić istotne miejsce kolegialności w życiu Kościoła. W nauczaniu Magisterium Kościoła początku trzeciego tysiąclecia w sposób bardziej zdecydowany stawiana jest kwestia już nie tyle faktu i zasadności kolegialnej współodpowiedzialności w Kościele, co kwestia sposobu i zasad jej realizowania.

a) Duchowość komunii

Fundamentalnym elementem kolegialnej współodpowiedzialności w Kościele jest wymiar nie tyle instytucjonalny, co duchowy – duchowość komunii. Kościół trzeciego tysiąclecia ma stawać się „domem i szkołą komunii”; ma żyć duchowością komunii, która rodzi się z trynitarnej tajemnicy Kościoła, ze „spojrzenia utkwionego w tajemnicę Trójcy Świętej”¹⁴. „Nowa medytacja teologiczna, duchowa i duszpasterska” nad trynitarną tajemnicą wiary staje się koniecznością dla Kościoła. Jeśli ma on stawać się domem i szkołą komunii, winien właściwie spożytkować ten „niezwykły potencjał duchowy, kulturowy i etyczny” tkwiący w trynitarnej wie-

¹¹ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Wrocław 2001 (dalej NMI).

¹² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Kraków 2003 (dalej EiE).

¹³ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, Kraków 2003 (dalej PG); Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Instrukcja „Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej”*, Wrocław 2002 (dalej KPiP).

¹⁴ NMI 43.

rze, którą wyznaje¹⁵. Jeśli duchowość wszystkich ochrzczonych ma być duchowością komunii, to jest nią w szczególności sposób duchowości biskupa¹⁶. To on ma stawać się „promotorem i animatorem” duchowości komunii oraz jej „wzorem i motorem” we wspólnocie Kościoła i dla tejże wspólnoty. Cała jego posługa zmierzać ma ostatecznie do tego, „aby wszyscy osiągnęli komunię trynitarną, z której wyszli i do której są przeznaczeni”¹⁷.

Z wyznawanej trynitarniej wiary Kościoła rodzi się także trynitarne spojrzenie na Kościół – „eklezjologia trynitarna”, „obraz eklezjologii komunii i posłannictwa”¹⁸. Jeśli komunია (*koinonia*) jest wyrazem, ucieleśnieniem i objawieniem istoty tajemnicy Kościoła¹⁹, to „duchowość komunii dąży do przejawiania się na poziomie zarówno osobistym, jak i wspólnotowym, budząc zawsze nowe formy uczestnictwa i współodpowiedzialności pośród różnych kategorii wiernych”²⁰. To głęboko teologiczne spojrzenie na Kościół i duchowa postawa chrześcijanina stanowi warunek konieczny, bez którego „na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii”. Bez tego wymiaru duchowego stałyby się raczej „bezdusznymi mechanizmami” i „pozorami komunii”. Wszelkie kolegialne współdziałanie w Kościele, aby miało swój prawdziwie ewangeliczny charakter, musi być przeniknięte duchowością komunii. Ta duchowa postawa czyni zdolnym do odrzucania groźących ciągle każdemu chrześcijaninowi „pokus egoizmu i indywidualizmu”, z których łatwo rodzą się – także we wspólnocie eklezjalnej – „rywalizacja, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość” czy też „nieosobowe i biurokratyczne” sprawowanie kościelnej władzy²¹.

b) Jedność w różnorodności

Duchowość komunii sytuuje wszelkie kolegialne współdziałanie w Kościele w perspektywie jedności. Kolegialność eklezjalna jest istotowo złączona z jednością Kościoła. Jedność ta pozwala każdego wierzącego postrzegać najpierw przez pryzmat rzeczywistej równości w chrześcijańskiej godności i działaniu. Owa radykalna równość sprawia, że dokładnie wszyscy są powołani do współpracy w budowaniu Ciała Chrystusa²². Eksponowana jedność Kościoła winna być właściwie rozumiana. Kościół, który jest „komunią organiczną”, realizuje swoją misję „w ko-

¹⁵ EiE 19.

¹⁶ PG 13.

¹⁷ PG 19, 22.

¹⁸ PG 2, 5, 7.

¹⁹ PG 44; NMI 42.

²⁰ PG 44.

²¹ NMI 43-44; PG 31, 43; EiE 29.

²² PG 44; KPiP 16.

ordynacji różnorodnych charyzmatów i rodzajów posług”; w „synergi różnych zaangażowanych osób”. Jego jedność „nie oznacza jednolitości, ale połączenie w organiczną całość uprawnionych odmienności” – jest to „jedność w różnorodności”²³.

Dla eklezjalnego kolegialnego współdziałania i współodpowiedzialności istotne jest „ciągłe wzajemne poznawanie się” oraz „gotowość akceptacji wartości posiadanych przez każdego”. Duchowość komunii przeżywana w Kościele wyraża się w zdolności „dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży”. Prowadzi to ku dowartościowaniu wszystkich uprawnionych różnic; dowartościowaniu różnorodności charyzmatów i powołań. Dowartościowanie uprawnionej różnorodności sprzyja przyjaznej współpracy wszystkich²⁴. Tak przeżywana i nieustannie rozeznawana przez pasterzy różnorodność szanująca jedność jest darem dla Kościoła – staje się jego bogactwem²⁵.

Jedność w wielości jest darem Ducha Świętego. Jego wpływ zarówno na pasterzy Kościoła, jak i na wszystkich wiernych obdarzonych różnymi darami ma zasadnicze znaczenie dla owej jedności. On sam jest sprawcą organicznej komunii kościelnej i gwarantem jej autentyczności²⁶.

c) Komplementarność darów i zadań

Duchowość komunii, jako fundament kolegialnego współdziałania i współodpowiedzialności, pozwala harmonijnie i komplementarnie na poszczególnych poziomach życia Kościoła jednoczyć ze sobą różne funkcje, zadania i powołania; ukazuje misję właściwą wszystkim ochrzczonym w różnorodności i komplementarności darów i zadań²⁷. W sposób najbardziej wyraźny komplementarność ta uwidacznia się w relacji wzajemności zachodzącej w życiu Kościoła między kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem służebnym. Chociaż istotnie różnią się one między sobą, to jednak pozostają we wzajemnym i głębokim związku przyporządkowania. „Rozróżnienie ontologiczno-funkcjonalne” wyrażające się w posłudze pasterza wspólnoty Kościoła, zwłaszcza posłudze biskupiej, nie wykorzenia go z teje wspólnoty. Jego „bycie pośród wiernych”, „bycie z nimi”, które dokonuje się na mocy przeżywanej wspólnie godności Bożego dzieciństwa, nie stoi w żadnym przypadku w sprzeczności z jego „byciem wobec” innych wiernych,

²³ NMI 46; PG 44, 57; EiE 116.

²⁴ EiE 4, 28-29; NMI 43.

²⁵ EiE 3, 28; PG 51.

²⁶ PG 44; EiE 30.

²⁷ EiE 11.

które wyraża się w jego „byciu dla” nich. Bycie pasterzem dla wspólnoty Kościoła – stawanie się jej „ojcem” – jest możliwe tylko wtedy, gdy jest się najpierw w pełni „synem” Kościoła. Biskup jest i pozostaje ochrzczonym, ale jest równocześnie ustanowiony w najwyższym kapłaństwie. Dla kolegalności eklezjalnej istotne jest w tym wymiarze pewne „wzajemne oddziaływanie” występujące między tymi dwoma formami kapłaństwa. Wynika ono ze specyficznego uczestnictwa zarówno całego Ludu Bożego, jak i wyświęconych w nim pasterzy, w potrójnym *munus Chrystusa*²⁸.

Istnieje wzajemne komplementarne oddziaływanie i pewna obopólność – „swoista osmoza” – między świadectwem wiary wszystkich wiernych a świadectwem autentycznej wiary biskupa w jego działaniach związanych z nauczaniem. To, co sam „usłyszał i przyjął z serca Kościoła”, gdzie wraz z wszystkimi wiernymi połączony jest głębokimi więzami wiary, jako uczeń potrzebujący pouczenia Ducha Świętego, oddaje on swoim braciom, o których ma staranie²⁹. Wzajemne ścisłe oddziaływanie zachodzi także między świętym życiem wiernych a środkami uświęcenia, które ofiaruje im ich pasterz, zwłaszcza biskup³⁰.

Właściwa wszystkim ochrzczonym różnorodność darów i zadań w sposób najbardziej wyraźny uwidacznia się w komplementarnym ujmowaniu hierarchicznej struktury Kościoła z różnymi „strukturami aktywnej współpracy”, w których wyraża się w pełni „godność i odpowiedzialność każdego członka Ludu Bożego”³¹. Komplementarność ta ma konkretne przełożenie na praktykę kolegalnego życia eklezjalnego. Z jednej strony wyraźnie wyeksponować trzeba hierarchiczną strukturę Kościoła z właściwymi prerogatywami i odpowiedzialnością pasterzy eklezjalnej wspólnoty. Biskup jest i pozostaje ostatecznie zawsze osobiście odpowiedzialny za dobro powierzonego mu Kościoła, za podejmowane decyzje, które zgodnie z jego sumieniem okażą się konieczne. Jego posługi nie można w żadnym przypadku zredukować jedynie do zadania zwykłego urzędu moderatora. Sprawowana posługa biskupia zakłada jasne i jednoznaczne prawo i obowiązek rządzenia. Biskupi, składając publiczne świadectwo wiary, są także powołani do oceny i utrzymywani w ładzie jej przejawów u powierzonych sobie wiernych. *Potestas testandi fidei* biskupa znajduje swoją pełnię w *potestas iudicandi*. W podobny sposób należy spojrzeć na posługę pasterską na innych poziomach życia eklezjalnego, na których aktywna współpraca z wszystkimi wiernymi nie przekreśla osobistej odpowiedzialności pasterza za powierzoną sobie część Ludu Bożego³².

²⁸ PG 10, 44; KPiP 15.

²⁹ PG 10, 28-29; KPiP 16.

³⁰ PG 10.

³¹ NMI 45.

³² PG 44; KPiP 26.

Hierarchiczna struktura oraz prerogatywy przynależne pasterzom wspólnoty nie stanowią jednak całej prawdy o naturze i misji Kościoła. Komunia kościelna, która organicznie zakłada osobistą odpowiedzialność biskupa, nie ogranicza się jednak tylko do niej. Zawiera w sobie także „uczestnictwo wiernych wszystkich kategorii jako współodpowiedzialnych za dobro Kościoła partykularnego, który sami tworzą”; nie podważając należnego autorytetu pasterzy, zachęca ich do jak najszerszej konsultacji z całym Ludem Bożym i większego otwarcia na współpracę z wszystkimi. Poprzez tworzenie właściwych „struktur komunii i uczestnictwa” wspólnota eklezjalna może pełniej wsłuchiwać się w Ducha Świętego żyjącego i przemawiającego w wiernych, a pasterze wspólnoty mogą bardziej ewangelicznie nią kierować „w realizacji tego, co Duch podsuwa dla dobra Kościoła”. Duchowość komunii połączona z „mądrym kościelnym prawodawstwem” sprawia, że przez jak najszersze konsultacje pasterzy z całym Ludem Bożym, uważne słuchanie siebie nawzajem i jednoczenie się we wszystkich istotnych kwestiach właściwy autorytet pasterzy nie doznaje uszczerbku, lecz wyraża swój ewangeliczny charakter. W Kościele, który nie kieruje się wprawdzie zasadami demokracji parlamentarnej, duchowość komunii pozawala zwykle także „w sprawach podlegających dyskusji uzgodnić wspólne, przemyślane stanowisko”³³.

Tak ujęta i przeżywana w perspektywie duchowości komunii komplementarność na płaszczyźnie eklezjalnej stanowi istotne antidotum na mogące się pojawiać skrajne nieewangeliczne ujęcia. Inspiruje ona z jednej strony do okazywania ojcowskiej miłości i troski właściwej pasterzom oraz pozwala uniknąć „jakiejs niezrozumiałej władczości” w sprawowaniu tej posługi. Z drugiej strony może także skutecznie zabezpieczać życie eklezjalne przed „pokusą samowoli i bezpodstawnych żądań” oraz fałszywego i niezgodnego z istotą posługi pasterskiej demokracji³⁴. Sprzyja ona przewyciężaniu niebezpieczeństwa „klerykalizacji” wiernych świeckich przejawiającej się w uleganiu pokusie wykraczania ponad to, na co zezwala w ich przypadku Kościół i co ontologicznie związane jest z ich godnością chrześcijańską. Komplementarność ta pomaga także w przewyciężaniu niebezpieczeństwa sekularyzacji wyświęconych szafarzy, która przyćmiewa ich specyficzną i absolutnie niezastąpioną rolę w kościelnej komunii³⁵.

W sposób nie mniej wyraźny komplementarność przeżywana w duchowości komunii uwidoczniła została na poziomie ogólnokościelnych „specjalnych posług na rzecz komunii”, którymi są przede wszystkim „posługa Piotrowa i – ściśle z nią związana – kolegialność biskupów”. Obie te posługi, których podstawą jest

³³ PG 44; NMI 45; KPp 26.

³⁴ NMI 45; KPp 26; EiE 29.

³⁵ KPp 7.

zamyśl samego Chrystusa wobec Kościoła; posługi jednakowo istotne dla zachowania kościelnej komunii należy nieustannie zgłębiać, aby zachowały prawdziwie ewangeliczny charakter w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa³⁶. Dla zachowania tego ewangelicznego charakteru bardzo wyraźnie podkreślono ich komplementarność i relację wzajemności w życiu Kościoła. Z jednej strony znajduje się posługa biskupa, który w pełni wyraża własny urząd i kładzie podstawy powszechności swego Kościoła przez fakt trwania w komunii hierarchicznej z Biskupem Rzymu i Kolegium Biskupów. Z drugiej jednak strony – co jest szczególnie istotne – podkreślona została także wzajemność w tej relacji. Także Biskup Rzymu, Głowa Kolegium, w sprawowaniu swej posługi Najwyższego Pasterza Kościoła powinien zawsze działać w komunii ze wszystkimi innymi biskupami i przez to z całym reprezentowanym w nich Kościołem³⁷. Tak jak biskup nie jest nigdy sam, ani w Kościele powszechnym, ani też w swoim Kościele partykularnym, lecz zawsze jest w komunii kościelnej, w odniesieniu do Kolegium Biskupów i jego Głowy oraz jest przez nich wspierany, tak też Biskup Rzymu nie jest nigdy sam, lecz zawsze żyje w relacji do biskupów oraz kierowanych przez nich Kościołów i jest przez nich wspierany³⁸.

d) Ewangeliczny styl

Kolegialna współodpowiedzialność przeżywana w jedności i komplementarności powołań i darów nie może być ostatecznie rozpatrywana także bez koniecznego odniesienia duchowego i moralnego. Ewangeliczny styl sprawowania poszczególnych posług i funkcji w Kościele wynika z duchowości komunii, która „ożywia właściwą sobie treścią formę instytucjonalną”³⁹. Istotnym staje się nie tylko aspekt prawomocności działania w Kościele, co związane jest z jego wymiarem hierarchicznym. Nie mniej ważny jest w nim również pewien styl działania, który także reprezentuje i oznacza jedność Kościoła, jego katolicką komuniję. Styl funkcjonowania w Kościele, zwłaszcza jakakolwiek sprawowana w nim władza, winny mieć u swych korzeni apostołski charakter Kościoła. Sprawia on, że biskupi są w równej mierze następcami Apostołów w ich autorytecie i świętej władzy, jak i w for-

³⁶ NMI 44.

³⁷ PG 56, 58.

³⁸ PG 56, 74-75. Dla pełnego wyeksponowania znaczenie takiego ujęcia warto wspomnieć nauczanie *Vaticanum II* (KK 22), które w głównej mierze koncentrowało się na ukazaniu faktu, że kolegium episkopatu nie może istnieć bez swojej głowy – następcy św. Piotra, którego władza zwierzchnia pozostać musi nienaruszona. Jan Paweł II (PG 56) bardzo wyraźnie zrównoważył tę, uwarunkowaną historycznie, wizję prymatu i kolegialności episkopatu, przez podkreślenie wzajemności tej relacji – także papież nie może funkcjonować bez kolegium i całego Kościoła.

³⁹ NMI 45.

mie życia apostołskiego nieustannie przenikniętego czułą i miłosierną troską o powierzonych sobie wiernych. Styl ten oparty jest na kontemplacji Jezusa – najdoskonalszego wzoru, który w geście umycia nóg (J 13,1-15), dając klucz do zrozumienia Jego egzystencji i posłannictwa, daje także klucz do zrozumienia egzystencji i posłannictwa nie tyle i nie tylko każdego biskupa, co każdego chrześcijanina. Jezus zostawił wzór służebnej egzystencji każdemu chrześcijaninowi, w sposób szczególnie swoim pasterzom⁴⁰.

Styl rządów biskupa, a w dalszej perspektywie każdej podejmowanej eklezjalnej posługi, wymaga pewnych cech. Wśród wielu z nich szczególnie podkreślane są takie, jak wzorowe życie, zdolność do nawiązywania autentycznych i konstruktywnych relacji z ludźmi, zdolność do utrzymywania dialogu, postawa otwarta oraz zachęcająca do współpracy ze wszystkimi i rozwijająca ją, dobroć serca, cierpliwość, wyrozumiałość. Na poziomie zaś kolegialnej posługi episkopatu łączące następców Apostołów braterstwo sakramentalne prowadzić ma od wzajemnego przyjęcia i szacunku do różnorodnego rodzaju troskliwej życzliwości i konkretnej współpracy. Wszystkie te wymagania znajdują swój pierwowzór w Jezusie Chrystusie Dobrym Pasterzu⁴¹.

II. ZNACZENIE KOLEGIALNOŚCI W PERSPEKTYWIE TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

Zarysowane pokrótce elementy – zwłaszcza ewangeliczny styl przeżywania kolegialnego współdziałania i współodpowiedzialności w Kościele – nie pozostają bez wpływu na znaczenie, jakie kolegialności eklezjalnej przyznawane jest na początku trzeciego tysiąclecia. Prawdziwie ewangeliczne jej praktykowanie oraz większe uwypuklenie możliwości kolegialnego podejmowania decyzji, przy jednoczesnej wierności apostołskiej tożsamości Kościoła, staje się istotnym źródłem jego wiarygodności w dzisiejszym świecie.

W kontekście europejskim, wobec pojawiających się tendencji do podziałów i konfrontacji, Kościoły lokalne winny stawać się prawdziwie miejscami i narzędziami komunii całego Ludu Bożego w wierze i miłości. Sprzyjając przeżywanej w duchowości komunii przyjaznej współpracy wszystkich wiernych i ich stowarzyszeń oraz praktykowanej przez odnowione organy współuczestnictwa, będą one doskonałym jaśniejącym odbiciem Trójcy i znakiem, który „frapuje i pobudza do wiary”. Pod pełnym miłości przewodnictwem pasterzy cały Kościół – „wiarygodny, choć zawsze niewystarczająco, znak miłości” – będzie mógł ukazać wszystkim

⁴⁰ PG 42-43.

⁴¹ PG 19, 43-44, 51, 59; KPiP 18.

„oblicze piękniejsze i bardziej wiarygodne, jako wyraźniejsze odbicie oblicza Pańskiego”⁴².

Wiarygodność moralna związana ze świętością życia, która przygotowuje serca do przyjęcia głoszonej Ewangelii, tak ważna dla Kościoła jako całości, staje się istotnym wyzwaniem dla posługi pasterzy – stróżów komunii kościelnej. Dla biskupa obiektywnym źródłem jego pasterskiego autorytetu jest sakramentalna konsekracja biskupia. Z niej to wynika obiektywna konieczność przyjmowania przez wiernych autentycznego nauczania swego pasterza. Oprócz tego obiektywnego źródła autorytetu biskupa konieczne jest także autentyczne świadectwo życia. Staje się ono dla biskupa „jakby nowym źródłem autorytetu”; stoi u podstaw jego autorytetu moralnego. Gdyby zabrakło „wiarygodności świętości życia”, nauczania kontynuowanego przez świadectwo życia, byłoby to dla wspólnoty „przesłaniem wewnątrznie sprzecznym”. Posługa pasterska „z trudem mogłaby być przyjmowana ze strony Ludu Bożego jako ukazywanie obecności Chrystusa działającego w Kościele”; zostałaby zredukowana do czystej funkcji i traciłaby przez to „fatalnie swą wiarygodność u duchowieństwa i wiernych”. Świadectwo życia, będące dla pasterza źródłem autorytetu moralnego, sprawia, że jego wykonywanie rzeczywistej władzy staje się duszpastersko skuteczniejsze, zyskana wiarygodność moralna ułatwia przyjęcie jego decyzji, a autentycznemu nauczaniu można pewniej zaufać⁴³.

Skuteczność głoszenia Ewangelii, choć tak wyraźnie związana jest z autorytetem moralnym pasterzy, to jednak do niego się nie ogranicza. Europa, i nie tylko, potrzebuje dziś wiarygodnych i odpowiednio uformowanych ewangelizatorów; domaga się „świadectwa głębokiej jedności i komunii” w całym Kościele⁴⁴. Nowe i pilne wyzwania, przed którym staje Kościół, wypływające z dynamicznie zmieniającej się rzeczywistość naszej epoki, domagają się – dla szybkiego i skutecznego rozwiązania – „zgodnego i z oddaniem działania wszystkich tworzących Lud Boży”⁴⁵.

Przytoczone dokumenty Magisterium Kościoła – zarówno ich liczba, jak i charakter – wraz z ich uwrażliwieniem na kolegialność eklezjalną stanowią istotną wskazówkę, jak niebagatelne jest jej znaczenie w Kościele na początku trzeciego tysiąclecia. Przez specyficzne dla Kościoła połączenie demokracji z autorytetem, który nie jest oparty na demokracji – jak stwierdza T. Dola – można bardziej uwiarygodnić Kościół „wobec społeczeństwa opowiadającego się z jednej strony za

⁴² EiE 28-29, 85.

⁴³ PG 11, 28, 31, 43.

⁴⁴ EiE 49, 53.

⁴⁵ PG 75, NMI 44.

demokracją, a z drugiej zmęczonymi kwestionowaniem wszystkich autorytetów i wszystkich trwałych wartości”⁴⁶.

Sommario

Después del Vaticano II la idea de la colegialidad en la Iglesia, volvió ser un tema de la primera prioridad de la eclesiología. Se debe seguirlo profundizando teóricamente pero también hay que realizarlo en práctica. Obviamente, ese tema está presente en la enseñanza del Magisterio de la Iglesia del día de hoy. Al principio del tercer milenio del cristianismo se busca las formas y normas de ¿cómo el tema de la colegialidad en la Iglesia ponerla en práctica?

Los elementos más esenciales de todos los tipos de una colegialidad y una cooperación dentro de la Iglesia realizados en la base de “una comunión espiritual” son: unidad expresada en la aceptación de toda la pluralidad apropiada (unidad en la pluralidad), complementariedad de los dones y tareas dentro de una Iglesia, estilo y una forma de vivir según el Evangelio. Una colegialidad así retomada y sobrevivida se hace un elemento importante y fidedigno de una eficaz actuación y vida de la Iglesia del tercer milenio del cristianismo.

⁴⁶ *Apostolat jako znak wiarygodności Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 92.

KS. PIOTR SROCYŃSKI (WROCŁAW)

RODZINA PIERWSZYM MIEJSCEM KATECHEZY

W dokumentach katechetycznych Kościoła powszechnego najwięcej miejsca poświęca się katechezie rodzinnej. Stanowisko takie wydaje się być ze wszelkich miar uzasadnione. Ten rodzaj katechezy jest bowiem czasowo pierwszy, w odniesieniu do systematycznej katechezy szkolnej czy parafialnej i najbardziej odzwierciedlający naturę Kościoła oraz prowadzonej przezeń misji. Pragnie on bowiem postrzegać sam siebie nie tylko w wymiarach instytucji udzielającej określonego rodzaju pomocy światu czy też wchodzącej z nim w wielorakie formy współpracy, ale jako wspólnotę zbawienia, która swoje najbardziej właściwe miejsce aktualizacji znajduje właśnie w rodzinie.

W takim właśnie kontekście wypada zatem postawić pytanie: W jaki sposób rodzina staje się pierwszym miejscem katechezy?

1. NAUCZANIE KATECHETYCZNE W RODZINIE

Dokumenty Kościoła wskazują, że przede wszystkim do małżonków i rodziców chrześcijańskich należy wpajanie potomstwu chrześcijańskich nauk i ewangelicznych cnót (KKK 2225). Rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary. Mają dzielić się z dziećmi Ewangelią, uczyć, zgodnie z wiarą otrzymaną na chrzcie i możliwie jak najwcześniej, poznania Boga, Jego miłości do każdego człowieka (DA 30). Dlatego w nauczaniu katechetycznym rodzina, we właściwy sobie sposób, staje się rzeczywistym znakiem dzieła Zbawienia – obrazując związek Chrystusa z Kościołem, który jest realizacją zbawczej miłości Boga do ludzi. Nauczanie katechetyczne w rodzinie byłoby niepełne, gdyby ona nie stawiała się wspólnotą życia i miłości. Bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób, nie może ona bez niej żyć, wzrastać i doskonalić się (RH 13).

Niezwykle cenna jest pomoc rodziców udzielana dzieciom w odkrywaniu prawdy religijnej. Formacja, która dokonuje się w rodzinie przy okazji wydarzeń i uroczystości rodzinnych, wyjaśniając ich chrześcijański czy religijny sens, ma często decydujący i trwały wpływ na dusze chłopców i dziewcząt, gdy tego rodzaju prawdy, dotyczące najważniejszych problemów wiary i życia chrześcijańskiego, są na nowo omawiane w atmosferze rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem (CT 68). Poprzez tkliwość i szacunek macierzyński i ojcowski tworzy się w dziecku obraz Boga, który jest blisko człowieka.

Wprowadzanie dziecka w poznanie Boga, poprzez przekazywanie prawd wiary, powinno dokonywać się w sposób prosty i dostosowany do jego możliwości percepcyjnych. W świetle poznawanych prawd dziecko ma odkrywać Boga potężnego, a zarazem dobrego i kochającego. Obraz Boga powinien wzbudzać u dziecka nie tyle lęk przed Nim, ale miłość i zaufanie do Niego. Od jakości tego obrazu zależy nawiązanie przez dziecko osobowej relacji z Bogiem, która z kolei będzie urzeczywistniona m.in. w modlitwie, przyjmowaniu sakramentów, postawach życiowych itp.¹

2. WYCHOWANIE KATECHETYCZNE W RODZINIE

Proces religijnego wychowania dzieci jest długotrwałą katechezą, opartą przede wszystkim na słowie Bożym, które budzi i rozwija wiarę dziecka. Lektura Pisma Świętego również samym małżonkom pomaga przedłużyć wyznanie wiary z dnia zaślubin w całym ich wspólnym życiu rodzinnym (FC 51). Wszystkie wydarzenia życiowe mają małżonkowie i rodzice odczytywać w kontekście Bożego zamysłu względem ich wspólnoty. Winni to czynić najpierw w dialogu małżeńskim, a następnie ze swoimi dziećmi. Rozpoznawanie Bożego zamysłu względem małżeństwa i rodziny dokonuje się przede wszystkim przez systematyczny kontakt ze słowem Bożym.

Ma ono wpływać na pełny rozwój ludzki i chrześcijański dziecka, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej jak i społecznej. Wypełnienie tego celu dokonuje się m.in. przez wychowanie moralne. W wychowaniu chrześcijańskim naturalne podstawy wychowania moralnego zostają udoskonalone przez dokonującą się w duchu Ewangelii formację sumienia, uwrażliwienie na dobro własne i społeczne, doczesne i nadprzyrodzone².

¹ Por. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 189.

² Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 97.

Wychowanie moralne dzieci jest przede wszystkim zadaniem rodziców. Do nich należy troskliwie czuwać, by widowiska, publikacje i inne tego rodzaju rzeczy, które uwłaczałyby wierze i dobrym obyczajom, nie miały dostępu do ich domu i by ich dzieci nie spotkały się z tym gdzie indziej (DSP 10). Rodzice, udzielając wychowania moralnego, mają uwzględnić dokonania psychologii, dydaktyki i pedagogiki.

Z wychowaniem moralnym jest związane nierozłącznie wychowanie seksualne, którego należy udzielać roztropnie, uwzględniając poziom rozwoju osobowego dziecka (FC 37). Należy uczyć je szacunku do czystości, bo przez takie wychowanie uzyskuje się humanizację popędu, to znaczy coraz głębsze podporządkowanie kierownictwu miłości³.

Rodzina jest także uprzywilejowanym miejscem wychowania do miłości. Tutaj bowiem dziecko doświadcza pierwszych relacji międzyludzkich, gdzie głównymi wychowawcami są rodzice⁴. Wychowanie do miłości bliźniego jest szczególnie ważne obecnie, kiedy w społeczeństwie dostrzega się coraz wyraźniej objawy znieczulicy i egoizmu. Dlatego też obowiązkiem rodziców jest stopniowo uczyć je, zwłaszcza przykładem, troski o potrzeby bliźniego, tak materialne, jak i duchowe (DA 30). Chodzi o wykształcenie w dziecku postawy szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec drugich, zwłaszcza najbardziej potrzebujących, która wyraża się m.in. w gościnności. W tym względzie wielką rolę odgrywa miłość ojcowska i macierzyńska, objawiająca się w czułości, stałości, dobroci, służbie, bezinteresowności i gotowości do poświęcenia. Dzięki takiej postawie rodziców dzieci uczą się nie tylko otwartości wobec innych, ale odkrywają sens ludzkiego życia i żywej wiary (KKK 2225).

W zakres zadań rodziców wchodzi także stworzenie takiej atmosfery w domu rodzinnym, która sprzyjałaby społecznemu rozwojowi dziecka (KKK 1657). Matka i ojciec powinni jak najwcześniej wprowadzać dziecko zarówno w społeczność ludzką, jak też społeczność Kościoła, ucząc solidarności i odpowiedzialności wspólnotowej. Mają to czynić przede wszystkim przez swój własny przykład. Ich wypełnione miłością odnoszenie się do dzieci i samych siebie posiada wielką wartość pedagogiczną w wychowaniu potomstwa do życia w każdej społeczności (FC 37).

Jednym z elementów wychowania dzieci do życia we wspólnocie ludzkiej i kościelnej jest budowanie komunii w rodzinie. Z kolei podstawowym czynnikiem w budowaniu komunii jest wymiana wychowawcza między rodzicami i dziećmi, w której każdy daje i otrzymuje (FC 21).

³ Por. J. Masalska, *Cnota czystości w „Familiaris consortio”*, Ateneum Kapłańskie 76 (1984) 449, s. 63.

⁴ Por. G. Malcher, *Wychowanie do miłości – rodzina szkołą miłości*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 306-308.

Wychowanie powinno też stwarzać dziecku możliwości odczytania drogi swego powołania. W tym dziele najwięcej mają do powiedzenia rodziny ożywione duchem wiary, nadziei i miłości (DFK 2). Rodzice mają służyć dziecku pomocą zarówno w wyborze drogi życiowej, jak i zawodowej, która realizowałoby w sposób odpowiedzialny, z poświęceniem oraz całkowicie (RH 21).

Mówiąc o powołaniu, dokumenty Kościoła traktują głównie o wyborze życia małżeńskiego, kapłańskiego, zakonnego, misyjnego i dziewictwa. W wychowaniu do małżeństwa rola rodziców sprowadza się przede wszystkim do udzielania roztropnych rad, by dzieci, po dojściu do wieku dojrzałego, mogły założyć własną rodzinę w pomyślnych dla siebie warunkach moralnych, społecznych i gospodarczych (KDK 52). Odnośnie do wyboru partnera wyklucza się tutaj jakikolwiek przymus ze strony rodziców.

Dużą uwagę powinni zwracać rodzice na pielęgnowanie w dziecku powołania do stanu duchownego. W tym względzie szczególnie ważna jest modlitwa rodziców, dobry przykład cnót rodzinnych oraz przyjęcie postawy pełnej szacunku (PDV 68).

3. INICJACJA CHRZEŚCIJAŃSKA W RODZINIE

Rodzice są zobowiązani do wprowadzenia swoich dzieci w tajemnice wiary. „Na mocy swojej godności i misji kapłańskiej, właściwej wszystkim ochrzczonym, rodzice chrześcijańscy mają szczególne zadanie wychowania dzieci do modlitwy, wprowadzenie ich w stopniowe odkrywanie Bożego misterium i nauczanie osobistej z Nim rozmowy[...]” (FC 60). Ważną rolę w tej misji odgrywa przykład osobisty i żywe świadectwo ojca i matki. Zadaniem rodziców zatem jest wprowadzenie dzieci w świat modlitwy, poczynając od najprostszych aktów uwielbienia i dziękczynienia Bogu do osobowego z Nim spotkania. Wielką pomocą w wychowaniu dziecka do modlitwy jest rok liturgiczny i bogactwo form modlitewnych i nabożeństw: np. roraty, *Gorzkie żale* itp.

Ojciec Święty Jan Paweł II przywiązuje wielką wagę do modlitwy rodzinnej, mówiąc że „modlitwa stanowi istotną część życia chrześcijańskiego [...]; nie jest ona ucieczką od codziennych obowiązków, lecz dla rodziny chrześcijańskiej stanowi jeszcze większą zachętę do podejmowania i wypełniania wszystkich swoich odpowiedzialnych zadań” (FC 62).

Modlitwa w rodzinie może przybierać różne formy. Może to być modlitwa poranna, wieczorna, przed i po posiłku itp. Przez modlitwę dziecko uczy się wzywać Boga, który nas miłuje i strzeże; Jezusa, Syna Bożego, naszego Brata, który nas prowadzi do Ojca; Ducha Świętego, który zamieszkuje w naszych sercach (DCG 78).

W wychowaniu do życia modlitwy ważną rolę odgrywają rodzice, którzy wprowadzają dzieci w liturgię Kościoła. Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc.

Prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy, stawszy się dziećmi Bożymi, przez wiarę i chrzest schodzili się razem, wielbili Boga pośrodku Kościoła, uczestniczyli w ofierze i pożywali Wieczerzę Pańską (KL 10). Równocześnie liturgia pobudza wiernych, aby żyli w doskonałej jedności. Odnowienie zaś przymierza Boga z ludźmi w Eucharystii pociąga i zapala wiernych do gorętszej miłości Chrystusa (KL 10). Oznacza to, że z liturgii, a głównie z Eucharystii, jako ze źródła, spływa łaska i z największą skutecznością przez nią dokonuje się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła (KL 10). Jednocześnie z osiągnięciem tej skuteczności, wierni mają przystępować do liturgii z należytym usposobieniem duszy, myśli swoje uzgadniać ze słowami i tak współpracować z łaską niebieską, aby nie otrzymywali jej na darmo (KL 11). Zatem chrześcijanie podczas Eucharystii nie mogą być obecni jak obcy i milczący widzowie, ale winni uczestniczyć w niej świadomie, czynnie i owocnie (KL 11).

W życiu rodziny dzieci po raz pierwszy spotykają się z Kościołem. To spotkanie jest bardzo ważne, gdyż dzieci, w miarę wzrastania, powinny je przedłużać oraz pogłębiać i tak włączać się aktywnie w życie wspólnoty kościelnej. Warunkiem prawidłowego rozwoju w dzieciach zmysłu Kościoła jest wyrażona w życiu codziennym świadomość rodziców, że ich Kościół domowy partycypuje w misji Kościoła powszechnego.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione w artykule analizy, oparte przede wszystkim na wybranych dokumentach Magisterium Kościoła, nie wyczerpują bogatej problematyki katechetycznych funkcji rodziny. Pozwalają jednak stwierdzić, że rodzina jest fundamentalnym środowiskiem, w którym dziecko powinno otrzymywać nauczanie i wychowanie katechetyczne oraz być wprowadzane w życie wiary. Te trzy istotne zadania katechezy w rodzinie przenikają się wzajemnie i są trudne do rozdzielenia. Wzajemnie się one dopełniają oraz warunkują skuteczność katechezy rodzinnej.

Zusammenfassung

Die Familie ist die elementare Umgebung, in welcher das Kind die katechetische Lehre und Erziehung bekommen und in das Glaubensleben eingeführt werden soll. Ihr integrales Eintreten ist die Wirkungsbedingung einer Familienkatechese. Diese Eigenart der katechetischen Mission der Familie bestätigen die Äußerungen der Kirche.

KS. WIESŁAW WENZ (WROCLAW)

KANONICZNA WIZJA OTWARTEJ PRZESTRZENI KOŚCIOŁA

I. WPROWADZENIE

Już na samym początku pragnę przywołać potoczne rozumienie przestrzeni, jako rzeczywistości konkretnej przeznaczonej do planowego, mądrego oraz interesującego zagospodarowania, mającej jednak mocne zakorzenienie w filozoficznym postrzeganiu tego zjawiska. W filozoficznym postrzeganiu głównymi problemami dotyczącymi przestrzeni są wzajemne relacje między przestrzenią a materią oraz między pojęciem przestrzeni a zmysłowym kreowaniem cech przestrzennych¹. Nie wnikając dociekliwie w szczegółowe opisy filozoficzno-matematyczno-fizyczne, celowo chcę skupić się na pojęciu przestrzeni, które aktualnie pozwala nam opisać jak najwięcej zjawisk w *szeroko otwartej przestrzeni Kościoła*.

II. PRZESTRZEŃ ŚWIĘTA – ISTOTNE MIEJSCE DLA AUTONOMICZNYCH DECYZJI CHRZEŚCIJANINA

Dla jasności można skorzystać z obszaru przestrzeni, która jest określona granicą widzialnego horyzontu i tego obszaru, który zdecydowanie wykracza poza, wpisując się w istniejącą poznaną i jeszcze niepoznaną rzeczywistość, tak materialną, jak i duchową. Przestrzeń jest do zagospodarowania: jednak odkrywane i opisane prawidła, normy, wzajemne relacje powinny układać się w harmonijną całość, tak jak wielowarstwowe duchowe zróżnicowanie, duchowa różnorodność

¹ Por. *Przestrzeń*, w: *Filozofia, Leksykon PWN*, Warszawa 2000, s. 275.

w jedność posługiwania. Należy w tym miejscu dodać, że istotą przestrzeni świeckiej jest jej jednorodność. Natomiast ta duchowa różnorodność jawi się znakomicie, kiedy przestrzeń będziemy postrzegać jako *świętą*, a więc pozostającą w bardzo ścisłym związku z czasem sakralnego posługiwania Kościoła, realizującego zleconą misję zbawczą wobec człowieka². Dotyczy to w sposób wyjątkowy zakresu uświęcającego działania i posługiwania Kościoła w sprawowaniu sakramentów świętych. Kościół wypełnia to zadanie uświęcające w szczególności przez świętą liturgię, która jest sprawowaniem kapłańskiego zadania Jezusa Chrystusa, w której poprzez widzialne znaki dokonuje się uświęcenie poszczególnych członków Kościoła i sprawowany jest kult publiczny³.

Kanoniczna wizja przestrzeni otwartej Kościoła integralnie buduje na dwóch płaszczyznach, ściśle zależnych od siebie, a mianowicie: na porządku stworzenia i porządku zbawienia, odnosząc się do należnej autonomii człowieka, realizującej się w jego relacjach wewnętrznych i zewnętrznych. Porządek stworzenia niejako inauguruje niezwykłą przygodę osoby ludzkiej, tak w procesie poznania siebie: a więc kim człowiek jest, jak i w każdym etapie osobistego rozwoju, poprzez nieustanne doskonalenie (wolność wyboru tego, co osobę ludzką najbardziej rozwija). Porządek zbawienia ukazuje wyjątkowe znaczenie osoby ludzkiej, a mianowicie: kim człowiek się stał, kiedy został uczyniony na obraz i podobieństwo Boga oraz kim naprawdę może się stać dzięki przyjęciu Jezusa Chrystusa, Zbawiciela. W tym kontekście jasno jawi się prawda o mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa przez które jest sprawowany cały publiczny kult Boży w Kościele katolickim⁴.

Wyjątkowość kanonicznej wizji otwartej przestrzeni zawiera się w tym, że wskazuje ona jednocześnie na tę przestrzeń jako na rzeczywistość zbawczą odpowiedzialnie opisaną przez Kościół, jak również na te jej istotne atrybuty, które przeznaczają do samodzielnego zagospodarowania przez każdą osobę. Istotnym elementem tego zagospodarowania przestrzeni świętej jest dla osoby wierzącej jak najbliższe przebywanie w obecności Boga i Zbawiciela. Dlatego sama otwarta przestrzeń zdaje się niejako przyzywać Boga, a przez tę zdolność staje się miejscem wyjątkowym, w którym realizuje swój plan Duch Pocieszyciel. Z tym wiąże się również postrzeganie ujawniającego się Boga, który przez akt stwórczy i zbawczy w Jezusie Chrystusie dokonuje konsekracji świata stworzonego, a nawet całej, nie tylko ziemskiej rzeczywistości⁵, zachowując jednak dla człowieka możliwość i sposób jego wolnego działania.

² Por. J.T. Maciuszko, *Przestrzeń święta*, w: *Religia*, t. VIII, Warszawa 2003, s. 288-290.

³ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej = KPK), kan. 834 § 1.

⁴ Por. KPK, kan. 834 § 2.

⁵ Por. J.T. Maciuszko, *Przestrzeń święta*, s. 289.

Dlatego w tym miejscu należy choćby tylko przykładowo wskazać na takie płaszczyzny ludzkiego działania, które prawo kanoniczne klasyfikuje jako obszary słusznej autonomii działania osoby ludzkiej. Chodzi mianowicie o te obszary ludzkich decyzji i działań, w których człowiek wchodzi w osobiste relacje z innymi osobami, wspólnotą osób oraz kiedy samodzielnie i indywidualnie w sposób wolny wyraża postawę wobec Bożych propozycji zbawczych. Dlatego np.:

„Nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”⁶. Chodzi więc o rzeczywisty szacunek dla osoby ludzkiej, jej godności, która z kolei wskazuje na podmiotowość człowieka oraz powszechność i nienaruszalność jego praw i obowiązków. Dlatego Kościół wskazuje na formy budowania trwałej i osobowej wspólnoty ludzkiej przez eliminację tego, co zawiera pogardę wobec człowieka, co jest wrogiem wobec samego życia człowieka, co pogwałca integralność osoby ludzkiej i co obraża godność ludzką. Kościół zdecydowanie twierdzi, że wszystko to i tego rodzaju postawy są hańbą i sprzeciwiają się czci Stwórcy⁷.

„Święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania”⁸. Sakramenty nie są prywatną własnością szafarzy, a nawet Kościoła. Są czynnościami Chrystusa i Kościoła, ustanowione przez Pana Jezusa i powierzone wspólnotie Kościoła. Są to widzialne znaki i zarazem środki, przez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawana jest cześć Bogu i dokonuje się pełne uświęcenie osoby ludzkiej. Sakramenty najpełniej przyczyniają się do tworzenia integralnej kościelnej wspólnoty⁹. Sakramenty są te same dla całego Kościoła i ściśle należą do depozytu wiary. Dlatego podczas ich udzielania należy wiernie realizować wskazania Kościoła i pilnie przestrzegać tego, co jest wymagane do ich ważności i godziwego sprawowania, udzielania i przyjmowania. Tak więc szafarze, jak i proszący o sakramenty winni w tym zakresie wiernie uszanować dyscyplinę Kościoła. Stąd zarówno kapłani, jak i pragnący przyjąć sakramenty święte nie mogą koniunkturalnie decydować o udzieleniu sakramentu, ograniczeniu wymagań bądź piętzeniu trudności wobec niektórych osób, stawać ponad prawem kościelnym albo je lekceważyć, bowiem jako pasterze mają obowiązek zatroszczyć się o to, by proszący zostali do ich przyjęcia dobrze przygotowani przez odpowiednią ewangeli-

⁶ KPK, kan. 220; *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (dalej: KKKW), kan. 23.

⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 26-27, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 545-546; Por. H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, Graz 1984, s. 133.

⁸ KPK, kan. 843 § 1.

⁹ Por. H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, s. 319; Por. KPK, kan. 840.

zając i katechezę, uwzględniając normy wydane przez kompetentną władzę kościelną¹⁰.

„Każdy wierny ma prawo wyznać swoje grzechy wybranemu przez siebie spowiednikowi, także innego obrządku, zatwierdzonemu zgodnie z prawem”¹¹. W zwykłych warunkach to prawne zatwierdzenie jest konieczne, bowiem Kościół sprawuje pieczę nad zbawczymi środkami, jakimi są sakramenty święte, a więc i sakrament pokuty, w którym Duch Święty prowadzi chrześcijanina i uzdalnia jego wnętrze, aby skutecznie zwróciło się do Boga. Prawodawca uważa, że sakrament pokuty najpełniej ukierunkowuje chrześcijanina ku pogłębieniu życia w Bogu i przygotowuje do przyjęcia Boskiej Eucharystii i przeżywania pełnej jedności z Kościołem¹². O jedność Kościoła troszczą się przede wszystkim biskupi diecezjalni, dlatego normy prawne im przyznają wyłączną kompetencję do udzielania upoważnienia wszystkim prezbiterom do spowiadania jakichkolwiek wiernych¹³. Biskupi czuwają również, aby upoważnienia do spowiadania udzielić tylko tym kapłanom, których odpowiedniość stwierdzi się przez egzamin lub o tym są przekonani na podstawie innego źródła, a mianowicie o upoważnienie dla swoich podwładnych prosi przełożony instytutu zakonnego lub stowarzyszenia życia apostołskiego lub na udzielenie upoważnienia wyraża zgodę¹⁴. Z realizacji udzielonego prawa do spowiadania mogą korzystać wszyscy wierni, również osoby zróżnicowane odnośnie do pozycji kanonicznej czy też aktualnie przeżywanej formacji szczegółowej. Dlatego też prawodawca zadeklarował, że alumni seminariów duchownych, diecezjalnych czy zakonnych „powinni mieć zawsze możliwość udania się, z zachowaniem jednak seminaryjnej dyscypliny, do jakiegokolwiek spowiednika, w seminarium lub poza nim”¹⁵, pomimo że w seminarium powinni regularnie posługiwać spowiednicy zwyczajni i przychodzić z posługą inni spowiednicy. Ta autonomia i szacunek dla osobistej decyzji penitenta są tak duże, że prawodawca zobowiązuje zarządzających seminarium, oceniających postawę i zdyscyplinowanie alumnow, aby w podejmowaniu decyzji przy dopuszczaniu kleryków do święceń lub wydalaniu z seminarium nigdy nie żądali opinii kierownika duchowego i spowiedników¹⁶. Kościół chce zdecydowanie i w wymiarze absolutnego sekretu przestrzegać praktyki, że tajemnica sakramentalnej spowiedzi jest nienaruszalna, a sam kapłan powinien pilnie troszczyć się o to, by ani słowem, ani znakiem, ani

¹⁰ Por. KPK, kan. 843 § 1.

¹¹ Por. KPK, kan. 991.

¹² Por. KKKW, kan. 718.

¹³ Por. KPK, kan. 969 § 1.

¹⁴ Por. KPK, kan. 969 § 2.

¹⁵ KPK, kan. 240 § 1.

¹⁶ KPK, kan. 240 § 2.

w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w niczym nie zdradzić penitenta¹⁷. Powyższe rozstrzygnięcie zostało jeszcze wzmocnione zakazem bezwzględnie zabraniającym spowiednikowi korzystania z wiadomości uzyskanych w spowiedzi, powodujących uciążliwość dla penitenta, nawet przy wykluczeniu wszelkiego niebezpieczeństwa wyjawienia jego osoby, tak bezpośredniego, jak i pośredniego¹⁸. Dotyczyć to może również bezpośrednich relacji spowiednika wobec penitenta, np. w czasie komunikacji duchowej czy następnej spowiedzi, która zawsze jest aktem integralnym i zamkniętym na podstawie nienaruszalności tajemnicy sakramentu. Kapłan posługujący w sakramencie pokuty został ustanowiony szafarzem Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia, dlatego powinien być dla penitenta stwarzającym okazję dla jego duchowego wzrostu w miłości i powołaniu do świętości. Nie może stwarzać okoliczności do utraty zaufania przez penitenta dla sakramentalnej posługi i celebracji pokuty w Kościele oraz podważać przekonania o skuteczności Chrystusowego przebaczenia grzechów i oczyszczenia serca. Udzielając penitentowi odpowiednio duchowej rady jest zobowiązany wskazać na to, co prowadzi do skutecznego zachowania łaski w dalszym życiu¹⁹.

Kolejnym obszarem autonomicznej decyzji chrześcijanina może być „sprawa wyznania grzechów przez penitenta w niebezpieczeństwie śmierci oraz udzielenie specjalnych uprawnień dla ważnie wyświęconych kapłanów, nawet nie spełniających aktualnie posługi zbawczej i sakramentalnej we wspólnocie Kościoła, jak również i tych, którym w zwykłych warunkach prawo odmawia możliwości” udzielenia ważnego i godziwego rozgrzeszenia sakramentalnego, np. ze względu na współnictwo w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Należy dodać, że gdyby kapłan-wspólnik w normalnych warunkach udzielił rozgrzeszenia w sakramencie pokuty, to takie działanie jest prawnie nieskuteczne, samo rozgrzeszenie jest nieważne, a za taki czyn na kapłana zostaje nałożona w Kościele łacińskim kara ekskomuniki *latae sententiae* zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej²⁰. Dla

¹⁷ Por. KKKW, kan. 733 § 1; por. KPK, kan. 983 § 1. „Spowiednik, który narusza bezpośrednio tajemnicę sakramentalną, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Gdy zaś narusza ją tylko pośrednio, powinien być ukarany stosownie do ciężkości przestępstwa”. KPK, kan. 1388 § 1. Dyscyplina kanoniczna dla katolickich Kościołów wschodnich jest nieco inna, bowiem w związku ze zniesieniem kar *latae sententiae* zostały utrzymane grzechy zastrzeżone. Stąd „Stolicy Apostolskiej jest zarezerwowane rozgrzeszenie z następujących grzechów: 1 – bezpośrednio naruszenie tajemnicy spowiedzi: KKKW, kan. 728 § 1, nr 1. Tak więc „Spowiednik, który naruszył bezpośrednio pieczęć sakramentalną, powinien zostać ukarany ekskomuniką większą, z zachowaniem kan. 728 § 1 nr 1; jeśli w inny sposób tę tajemnicę złamał, powinien zostać ukarany odpowiednią karą”. KKKW, kan. 1456 § 1.

¹⁸ Por. KPK, kan. 984 § 1.

¹⁹ Por. KKKW, kan. 732 § 2.

²⁰ „Rozgrzeszenie współnika grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu jest nieważne, poza niebezpieczeństwem śmierci”. KPK, kan. 977. „Kapłan, który działa wbrew przepisowi kan.

jasności rzeczy trzeba wyjaśnić, że z *niebezpieczeństwem śmierci* mamy do czynienia wówczas, kiedy istnieje faktyczne zagrożenie życia, w którym jest większe prawdopodobieństwo zaistnienia śmierci aniżeli wyzdrowienia. Musi to być niebezpieczeństwo wyłącznie *realne*, a nie *czysto teoretyczne*, obejmujące zainteresowaną osobę bądź wszystkich obecnych ludzi. Zatem okoliczność niebezpieczeństwa śmierci należy interpretować szeroko, obojętną jest rzeczą, czy zagraża jednej osobie, czy większej grupie osób. Dla takich okoliczności specjalnych przyjęte zostały normy kanoniczne, stanowiące o dyscyplinie prawnej Kościoła. Te rozwiązania zostały sformułowane przez prawodawcę w promulgacjach kodeksowych tak dla Kościoła łacińskiego, jak i dla katolickich Kościołów wschodnich. W Kodeksie Wschodnim wskazano, że *każdy kapłan może ważnie i godziwie rozgrzeszyć jakichkolwiek penitentów znajdujących w niebezpieczeństwie śmierci z jakichkolwiek grzechów, nawet jeśli jest obecny inny kapłan posiadający upoważnienie do sprawowania sakramentu pokuty*²¹, również z zastrzeżonych wszelkich kościelnych kar poprawczych, a więc cenzur²². Również w Kodeksie łacińskim „każdy kapłan, chociaż nie ma upoważnienia do spowiadania, ważnie i godziwie rozgrzesza jakichkolwiek penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci z wszelkich cenzur i grzechów, nawet gdy jest obecny kapłan upoważniony”²³. Tak więc penitent może w sposób wolny podjąć decyzję, z posługi którego kapłana chce skorzystać, aby Chrystusowi wyznać swoje grzechy w akcie indywidualnej i integralnej spowiedzi, przyjąć odpowiednią pokutę, otrzymać przebaczenie od Boga i jednocześnie dostąpić pojednania z Kościołem, któremu grzesząc, zadał ranę²⁴. Należy też uzupełnić, że również w niebezpieczeństwie utraty życia jedynie niemożliwość fizyczna lub moralna zwalnia penitenta z indywidualnej spowiedzi, a samo pojednanie może dokonać się także innymi sposobami, np. wzbudzeniem aktu żalu doskonałego²⁵.

III. NATURA I CEL PRAWA KANONICZNEGO WARUNKUJE WIZJĘ OTWARTEJ PRZESTRZENI KOŚCIOŁA

Nie można wskazać na naturę prawa kanonicznego bez pogłębionego rozumienia samej tajemnicy Kościoła, który jest przecież *sakramentem* jedności i zbawie-

977, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej”. KPK, kan. 1378 § 1. Por. P.V. Pinto, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985, s. 585, 808-810.

²¹ KKKW, kan. 725.

²² Por. KPK, kan. 976.

²³ KPK, kan. 976.

²⁴ Por. KKKW, kan. 718.

²⁵ Por. KPK, kan. 960; KKKW, kan. 720 § 1.

nia ludzi. Kościół w swej istocie to rzeczywistość złożona z jednego elementu, który jest zarazem wewnętrzny i zewnętrzny, i jako taki realizuje swoją misję w świecie. Natura Kościoła jest również duchowa i instytucjonalna. Właśnie w takiej społeczności ludzie osiągają zbawienie, jednocząc się w Chrystusie i za Jego pośrednictwem z Bogiem. Duch Święty jest w nim obecny i działa we wszystkich jego sferach. Dlatego Kościół jako instytucja jest równocześnie wewnętrznie duchowy i nadprzyrodzony²⁶.

Należy też zauważyć, że prawa i obowiązki osób w Kościele mają charakter nadprzyrodzony. Bowiem jeśli Kościół istnieje zgodnie z zamysłem Bożym – *Ecclesia de Trinitate*, to jego instytucje, choć nigdy nie będą w pełni doskonałe, zawsze powinny być tworzone w celu przekazywania łaski Bożej i umacniania dobra wiernych, zgodnie z darami i zadaniami każdego z osobna²⁷. Jest to esencjalny cel Kościoła²⁸. Sformułowany w ten sposób niejako cel społeczny Kościoła – *salus animarum* (zbawienie dusz), pozostaje celem nadrzędnym instytucji, prawa i przepisów kanonicznych²⁹. Dzięki temu dobro wspólne Kościoła osiąga tajemnicy Bożej, tajemnicy życia łaski, dziecięstwa Bożego przez uczestnictwo w życiu trynitarnym. Postrzegamy wówczas Kościół jako wspólnotę, chronioną przez duchowy fundament prawa w Kościele, służącego realizacji eklezjalnego posłannictwa, którego celem jest zbawienie dusz. To prawo staje się prawem miłości, obecnym w strukturze wspólnoty i łaski.

Patrząc na naturę i cel prawa, jego rolę w opisie otwartej przestrzeni Kościoła, należy stwierdzić, że Kościół – jako że nie posiada swoich źródeł w ludzkiej woli, ale w woli Bożej, jest jako społeczność prawnie doskonała konkretnym narzędziem nadprzyrodzonej mocy Bożej, mocy Ducha Świętego³⁰. Wspólnota niewidzialna – jako dzieło Ducha Świętego – jest najgłębszą rzeczywistością, która go konstytuuje, przybierając jednocześnie postać ludzką, socjologiczną i prawną. Wspólnota

²⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1-8, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 104-111; Por. KPK, kan. 204 § 1-2; KKKW, kan. 667.

²⁷ Por. m.in. KPK, kan. 839§ 1-2; KKKW, kan. 668 § 2.

²⁸ G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 20-22.

²⁹ Por. KPK, kan. 1752; Por. H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, s. 523.

³⁰ „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój święty Kościół, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też podtrzymuje; przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich. Wyposażona w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie, jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski”. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8, s. 109-110.

hierarchiczna jest więc dostrzegalnym po ludzku znakiem działania Chrystusa, który tę wspólnotę konstytuuje i wprowadza we wspólnotę Ducha. Natomiast samo prawo kościelne, choćby tylko w swym wymiarze pozytywnym i ludzkim posiada wartość zbawczą. Wciela prawo Boże, zarówno naturalne, jak i objawione, nastawione na ochronę i rozwój wspólnoty kościelnej oraz każdej osoby³¹.

Przekonuje nas o tym wykładnia pism Nowego Testamentu, skąd można wyprowadzić przekonanie, że wszystkie reguły, normy, prawa pozytywne we wspólnocie chrześcijańskiej posiadają sens tylko w relacji do Chrystusa. Tak więc postępowanie wiernych, wzajemne relacje i porządek wspólnoty, nie zasadzają się wyłącznie na prawach pozytywnych, lecz na wspólnocie z Chrystusem. Norma kanoniczna w życiu chrześcijanina nie znajduje swego sensu wyłącznie w tym, że tworzy porządek, który osoba powinna realizować, lecz również w tym, że jest owocem poznania siebie i wspólnoty w zjednoczeniu z Chrystusem. Sam obowiązek przestrzegania prawa we wspólnocie Kościoła nie powinien wypływać z faktu promulgacji przez prawodawcę posiadającego władzę, lecz nade wszystko z tego, że jest on ożywiony przez Ducha Chrystusa. Dlatego normy kanoniczne nie wskazują wyłącznie winy grzechu, lecz celowo opisują właściwe postępowanie, które powinno stać się praktyczną realizacją wewnętrznego prawa miłości, które przez Ducha Świętego umacnia i odnawia wspólnotę z Bogiem i braćmi w Jezusie Chrystusie. Zatem każda kościelna kodyfikacja powinna konfrontować normy z tajemnicą zbawienia, uobecniającą się w życiu poszczególnych wiernych i całej wspólnoty³².

IV. ISTOTNA TREŚĆ NORMY KANONICZNEJ JAKO NARZĘDZIE DO OPISU OTWARTEJ PRZESTRZENI KOŚCIOŁA

Kodeks nie podaje definicji prawa kanonicznego. Tradycyjnie autorzy odnoszą się do definicji św. Tomasza: *Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*³³. Choć niektórzy krytykują ją za to, że jest nieadekwatna w definiowaniu specyfiki prawa kościelnego, odróżniającej

³¹ G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, s. 27-28.

³² „Celem Kodeksu nie jest bynajmniej zastąpienie w życiu Kościoła lub wiernych wiary, łaski, charyzmatów, a zwłaszcza miłości. Przeciwnie, w Kodeksie chodzi raczej o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu człowieka czy to społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą”. Jan Paweł II, Konstytucja Apostolska *Sacrae disciplinae leges* z 25 stycznia 1983 r., w: KPK, Poznań 1984, s. 11-13; G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, s. 35-36.

³³ S.Th., I-II, q. 90, art. 4; por. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 93-98.

je od jakiegokolwiek innego ludzkiego prawa, oraz dlatego, że nie można przyjąć, iż celem kościelnego prawa winno być jedynie dobro wspólne. Z naciskiem należy wskazać przecież, że głównym celem jest dobro poszczególnego wiernego, a zwłaszcza osiągnięcie zbawienia wiecznego. W rezultacie to jednak nie przekreśla idei dobra wspólnego, w którym ma swoje właściwe miejsce każdy wymiar dobra osoby ludzkiej.

Należy jednak z szacunkiem przyjąć dorobek św. Tomasza, dokładnie precyzując, co w Kościele rozumie się pod pojęciem dobra wspólnego – pewnie nie można przyjąć tego pojęcia rozumianego zwłaszcza w znaczeniu formalnym i uproszczonym porządku czysto zewnętrznym, któremu winno być podporządkowane dobro nadprzyrodzone poszczególnego wiernego. Dlatego niektórzy autorzy (F.X. Urrutia i G. Ghirlanda) proponują do pierwszego elementu definicji św. Tomasza dodać *lumine fidei et caritate Spiritus Sancti informata*. Wtedy prawo kanoniczne należy określić jako „rozumny nakaz, oświecony wiarą i ukształtowany miłością Ducha Świętego, promulgowany przez kompetentną władzę”³⁴.

Tak więc norma prawna będzie kształtować przestrzeń działalności Kościoła, kiedy zostaje dana przez prawodawcę mającego *autorytet prawny*, a więc uprawnionego do sprawowania świętej władzy rządzenia, jest *moralnie słuszną*, nie jest przeciwna prawu naturalnemu i prawu Bożemu pozytywnemu, czyli objawionemu, jest *normą korzystną*, a mianowicie skierowaną ku dobru wspólnemu, jest normą fizycznie i moralnie *możliwą do spełnienia* przez ogół osób³⁵. Po spełnieniu tych warunków prawo można uznać za sprawiedliwe³⁶, obowiązujące w sumieniu. Zdaniem autorów, *obowiązek sumienia* jest podwójny, polegający na *spełnieniu* wymagań prawa, a w przypadku jego złamania – na *przyjęciu kary*, o ile jest przewidziana przez ustawę lub kiedy władza kościelna grozi nałożeniem sankcji karnej. Ostatecznym jednak źródłem obowiązywalności sprawiedliwego prawa pozytywnego jest wewnętrzne prawo miłości, prawo Chrystusa, prawo Ducha³⁷.

Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje jednak wyjątki w zakresie prawnej obowiązywalności norm. One również wpływają na kanoniczne kształtowanie się otwartej przestrzeni Kościoła. Można zatem wskazać na tzw.:

³⁴ Por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, s. 38-39.

³⁵ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. I, Warszawa 2001, s. 45-49; por. A. Kość, *Znaczenie idei prawa dla tworzenia dobrego prawa, w: Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, Warszawa 2004, s. 33-50.

³⁶ Por. tamże, s. 34-40.

³⁷ Por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, s. 44-47; por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t.I, s. 106nn.

– *Przyczyny uchylające* – mogą sprawiać, że normy prawne nie są obowiązujące w danym przypadku, np. jeśli potwierdzają się przewidziane prawem okoliczności, a mianowicie gdy mamy do czynienia z osobami pozbawionymi używania rozumu czy małoletnimi, a więc przed ukończeniem siódmego roku życia³⁸.

– *Przyczyny usprawiedliwiające* – to te okoliczności, które czynią posłuszeństwo prawu bardzo uciążliwym lub przeciwnym celowi jego samego, tak w ogólności, jak i w konkretności. Taka sytuacja może zaistnieć, gdy występuje np. pewna trudność w realizacji zwyczajnej formy zawarcia małżeństwa³⁹.

– *Zasada epikii* – która jest zasadą stricte moralną, lecz w zakresie obowiązwalności norm jest również zasadą całkowicie prawną, mającą swoją długą historię⁴⁰. Epikia wg gr. *epi-eikeia* wskazuje na łagodność i słuszność. Jest to więc sposób roztropnego stosowania prawa pozytywnego w wyjątkowej sytuacji, oparty na założeniu, że ustawodawca w danym przypadku nie mógł i nie chciał zobowiązać osoby do przestrzegania prawa z całą ścisłością. Dlatego według *zasady epikii* stwierdza się subiektywnie, że prawo w swojej zobowiązującej propozycji faktycznie może nie obowiązywać w jakimś konkretnym przypadku. Prawo jest ogólne i raczej abstrakcyjne w swoim szczegółowym sformułowaniu, więc obowiązuje wszystkich w zwykłych okolicznościach i nie może przewidywać pojedynczych przypadków szczególnych. Z punktu widzenia etycznego *epikia* pozwala osobie dotkniętej normą prawną zachować się godziwie, mimo że wbrew ustawie. Istotne jest wówczas postępowanie zgodne z sumieniem. Z punktu widzenia prawnego *epikia* wymaga, aby oparte na niej zachowanie było nie tylko godziwe, ale i słusz-

³⁸Np. „Szafarzem, który może sprawować w osobie Chrystusa sakrament Eucharystii, jest tylko kapłan ważnie wyświęcony”. KPK, kan. 900 § 1; „Nikt nie może być ważnie dopuszczony do innych sakramentów, dopóki nie przyjął chrztu”. Tamże, kan. 842 § 1; „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy: 1 – są pozbawieni wystarczającego używania rozumu; 2 – mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych; 3 – z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”. Tamże, kan. 1095.

³⁹O tym stanowi następująca norma kanoniczna: „Jeśli osoba, zgodnie z przepisem prawa kompetentna do asystowania jest nieosiągalna lub nie można do niej się udać bez poważnej niedogodności, kto chce zawrzeć prawdziwe małżeństwo, może je ważnie i godziwie zawrzeć wobec samych świadków: 1 – w niebezpieczeństwie śmierci; 2 – poza niebezpieczeństwem śmierci jedynie wtedy, że te okoliczności będą trwały przez miesiąc czasu. W obydwu wypadkach, gdyby był osiągalny inny kapłan lub diakon, który mógłby być obecny, powinien być poproszony i razem ze świadkami być przy zawieraniu małżeństwa, z zachowaniem zasady ważności małżeństwa wobec samych świadków”. KPK, kan. 1116 § 1-2.

⁴⁰Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, s. 130-133.

ne. Dlatego stosujący *epikę* nie powinien koncentrować się jedynie na specyficznych elementach własnej sytuacji, lecz winien uwzględnić na serio racje stojące za ustawą. Dopiero taki wszechstronny osąd może wskazać zachowanie w konkretnej sytuacji jako godziwe i słuszne⁴¹. Tak więc gdyby było moralnie pewne, że jeśliby prawodawca znalazł ów przypadek szczególny, kiedy to okoliczności poważnie utrudniają spełnienie prawa, to udzieliłby stosownej dyspensy od niego, a prośba o dyspensę jest możliwa, to wtedy można zastosować zasadę *epikii*.

Dyspensa od prawa kościelnego – jest to instytucja typowa wyłącznie dla systemu prawa kanonicznego, służąca w konkretnym przypadku łagodzeniu surowości ustaw kościelnych bądź stwarzająca sytuację niejako wyrównania szans w rozwoju duchowym człowieka, a więc służąca dobru duchowemu osoby ze względu na szczególne okoliczności, miejsce i czas⁴². Dyspensa, której udziela władza kościelna, winna być uznana za dopełnienie prawa pozytywnego, ponieważ w niej urzeczywistnia się podstawowa zasada całego prawa kościelnego: poszukiwania dobra duchowego osoby i całej wspólnoty w konkretnych sytuacjach, w jakich się znajdują⁴³. Należy jednak stwierdzić, że nie podlegają dyspensowaniu ustawy, o ile definiują to, co jest istotnie konstytutywne dla instytucji i aktów prawnych⁴⁴, a więc ich ważności⁴⁵.

V. ZAKOŃCZENIE

Wszystkie instytucje prawa kościelnego ujawniają, że u jego podstaw leży wewnętrzne prawo miłości. Prawa pozytywne są tylko tego prawa drugorzędnymi określeniami. Rzeczywiście: miłość prowadzi do ukształtowania całej przestrzeni sprawowania i funkcjonowania władzy w Kościele, tak w wymiarze wydawania

⁴¹ Tamże, s. 133. Np. *epikę* można zastosować, gdy ktoś musi zostać w domu w celu zaopiekowania się ciężko chorym i przez to nie może spełnić obowiązku uczestnictwa w niedzielnej bądź świątecznej Mszy św. Można ją stosować również wtedy, gdy chory i osłabiony albo ciężko pracujący fizycznie musiałby nadmiernie pościć. *Epikę* można stosować nie tylko w odniesieniu do ustaw nakazujących i zakazujących, lecz także unieważniających i uniezdalnających. Por. *Epikia*, w: M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, k. 54-55.

⁴² J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Księga I: *Normy ogólne*, Poznań 2004, s. 148-160.

⁴³ „Dla słusznej przyczyny i za wyraźną zgodą ordynariusza miejsca wolno kapłanowi sprawować Eucharystię w świątyni jakiegos Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej jedności z Kościołem katolickim, z wykluczeniem zgorszenia”. KPK, kan. 933.

⁴⁴ KPK, kan. 86.

⁴⁵ Np. nie można dyspensować od wymogów prawa naturalnego. Dlatego „Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny, czy kobiety, czy to absolutna, czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury”. KPK, kan. 1084 § 1.

norm, jak w wymiarze interpretacji i stosowania praw. W kreowaniu kanonicznej wizji otwartej przestrzeni Kościoła miłości nie można traktować jako zasady pozaprawnej. Przeciwnie, należy ją przyjąć jako zasadę podstawową dla prawa kanonicznego, ponieważ zgodnie z wolą prawodawcy na niej zasadza się cały kościelny porządek prawny i ona staje się najgodniejszą formą sprawiedliwości. Wewnętrzne prawo miłości w porządku Kościoła przyjmuje formę słuszności kanonicznej – która wzywa do sprawiedliwości wyższej przez poszukiwanie dobra w porządku zbawienia, jak również doprowadzając do duchowego uzdrowienia oraz pouczenia, a nie karcenia. Tak więc służy pomocą w przywróceniu odpowiedniej pozycji kanonicznej każdego wiernego jako członka kościelnej wspólnoty.

Summarium

Canonica visio spatii aperti Ecclesiae

Institutiones iuris ecclesiastici indicant illud in interno iure caritatis fontem habere. Hac in situatione iura positiva ut iura caecundaria percipi debentur. Principium caritatis etiam ad efformandum totum spatium existentiae et executionis potestatis in Ecclesia, tam in definiendis normis, quam in interpretatione et executione iuris ducit. In efformatione canonicae visionis aperti spatii Ecclesiae caritas ut principium extraiuridicum tractanda non est. E contra, illa ut principium fundamentale totius iuris canonici accipienda est, quia secundum mentem legislatoris in ea totus ordo iuridicus ecclesiasticus funditur et illa dignissima forma iustitiae fit. Internum ius caritatis in ordinamento ecclesiastico formam canonici aequitatis assumit, quae ad iustitiam superiorem per perquisitionem boni in ordine salutis vocat, necnon ad internam salutem, ad docendum, non solum ad castigandum ducit. Proinde ergo in reddendo debitae positionis canonicae personae ut christi-fideli adiutorium fert, id est dando ei plenum ius ut membro ecclesiastici communionis.

KS. KRZYSZTOF WOJTKIEWICZ (SZCZECIN)

INTEGRALNA OBECNOŚĆ CHRYSYTA W EUCHARYSTII WEDŁUG CZESŁAWA BARTNIKA

Na pytanie: Czym jest Eucharystia?, padają różne, najczęściej prawidłowe odpowiedzi, np. że jest to uobecnienie Ofiary Krzyżowej, Pamiątka Ostatniej Wieczery, albo też że jest to wyraz najwyższej miłości Chrystusa do każdego człowieka, a szczególnie do wiernych wspólnoty eklezjalnej. Wydaje się jednak, że w tych odpowiedziach brakuje tej podstawowej, a mianowicie, że Eucharystia to sam Jezus Chrystus, jako Osoba historyczna i uwielbiona, obecny pod postacią chleba i wina. Nie wystarczy nawet określenie, że Eucharystia to Ciało i Krew Chrystusa. Brzmi to bowiem jakoś trochę „rzeczowo”, jakby brakowało wymiaru personalnego, a tylko wskazanie na elementy konstytuujące osobę. W każdym razie wszystkie wspomniane aspekty trzeba ujmować całościowo, z akcentowaniem obecności Osoby Jezusa w Eucharystii. O takie rozumienie stara się w swojej refleksji eucharystycznej profesor Czesław Bartnik.

1. FAKT CAŁOOSOBOWEJ OBECNOŚCI CHRYSYTA W EUCHARYSTII

W przeszłości ujmowano obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii w jakimś jednym aspekcie. I tak np. w starożytności chrześcijańskiej św. Ambroży rozwijał teorię metabolizmu (przemiany) chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Św. Augustyn zaś koncentrował się na znakowej obecności Chrystusa w Eucharystii. Eucharystia to znak Pana i Jego Mistycznego Ciała¹. W średniowieczu natomiast

¹ Por. F.J. Nocke, *Spezielle Sakramentenlehre*, w: Th. Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. II, Düsseldorf 2000, s. 285-286.

realno-symboliczne myślenie ustępuje zainteresowaniu rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii. Stąd pojawiła się alternatywa: obraz albo rzeczywistość. Przez kilka stuleci trwały zmagania pomiędzy interpretatorami rzeczowej i duchowej obecności Chrystusa. Toczyły się dwa spory eucharystyczne. W pierwszym sporze (IX w.) ścierały się dwie tendencje: opata Paschazjusza Radbertusa, który głosił tożsamość eucharystycznego i ziemskiego Ciała Jezusa Chrystusa, oraz Rathamnusa, opowiadającego się za duchową, a nie cielesną przemianą chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Drugi spór eucharystyczny, który nasilił się dwa wieki później, toczył się w atmosferze szerzącej się nauki Berengariusza z Tours. Chleb i wino były dla niego symbolami obecności Chrystusa. Uważał, że Chrystus nie mógł być realnie obecny w Eucharystii, ponieważ do czasu Paruzji przebywał w niebie, zasiadając po prawicy Ojca. Po odrzuceniu nauki Berengariusza, kardynał Humbert von Silva Candida podpisał bardzo realistyczne wyznanie wiary, w którym wyraźnie zostało określone, że po konsekracji chleb i wino stały się prawdziwym, tzn. nie tylko sakramentalnie, ale dosłownie, fizycznie Ciałem i Krwią Chrystusa. Kapłan sprawujący Mszę św. miałby dotykać, łamać i następnie spożywać niejako fizyczne Ciało Zbawiciela (por. DH 690)².

Średniowieczna koncentracja na darach chleba i wina oraz ich przemianie, co prowadziło do ukształtowania się spekulatywnej nauki o transsubstancjacji, spowodowała, że zapomniano o całościowym ujęciu tajemnicy eucharystycznej, a mianowicie o aspekcie ofiary i uczyty. Dlatego staje się zrozumiały protest Reformatorów i próba wyjaśniania tajemnicy Eucharystii na podstawie Nowego Testamentu³. Ponieważ Reformatorzy odrzucili naukę o substancjalnej przemianie, jaka dokonuje się podczas konsekracji, Sobór Trydencki zdefiniował w sposób dogmatyczny katolicką naukę o Eucharystii. Położył w niej akcent na rzeczywistej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii: „po konsekracji chleba i wina Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie (*vere*), rzeczywiście (*realiter*) i substancjalnie (*substantialiter*) pod postaciami owych widzialnych rzeczy” (DH 1636; BF VII,289). Tymi trzema określeniami *Tridentinum* odrzuciło błędne sformułowania Reformatorów. Przez słowo „prawdziwie” (*vere*) przeciwstawiło się Ulrichowi Zwinglemu, który słowa „To jest moje Ciało” rozumiał w przenośnym i znakowym sensie, jako symbol. Obecność Chrystusa w Eucharystii miałyby być – według niego – nie tyle prawdziwa i aktualna, co pamiątkowa, jakby wspomniana z przeszłości. Drugi termin „rzeczywiście” (*realiter*) był

²Tamże, s. 287.

³Por. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin 2000, s. 560-563; M. Luter, *Artykuły szmalklandzkie*, VI, 5; F. Melanchton, *Apologia Konfesji Augsburskiej*, X; za stroną internetową: www.luteranie.pl/www/biblioteka/dpisma.

zaprzeczeniem poglądu Johanna Oekolampidiusa, który nie wierzył w rzeczywistą przemianę chleba w Ciało Chrystusa. Przyjmował, że po konsekracji chleb w dalszym ciągu pozostaje chlebem i jedynie staje się on obrazem Ciała, ale nie samym Ciałem Chrystusa. I trzeci wyraz: *substantialiter* wymierzony został w doktrynę Kalwina o niesubstancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Według Kalwina Chrystus jest obecny co najwyżej mocą Ducha Świętego, ale nie ontycznie.

Luter wprawdzie przyjmował obecność Chrystusa w Eucharystii, i to tak długo, jak długo trwają postaci eucharystyczne (wbrew Melanctonowi), ale odrzucał pojęcie „transsubstancjacji”⁴. Jeśli po słowach przeistoczenia pozostają postacie chleba i wina, Luter przyjął teorię „konsubstancjacji”, czyli że Chrystus jest obecny „w, z i pod” postaciami chleba i wina⁵. Tymczasem Sobór Trydencki, choć słowo „transsubstancjacja” uważał jako bardzo trafne w odniesieniu tajemnicy przemiany eucharystycznej, to jednak nie uczynił z niego przedmiotu wiary⁶. „Transsubstancjacja” ma wskazywać, że podczas słów konsekracji chleb przestaje być chlebem, to znaczy traci substancję chleba i staje się Ciałem Chrystusa, ale zachowuje swoje fizyczne właściwości. Podobnie dzieje się z winem, który przestaje być substancją wina, a staje się po przeistoczeniu Krwią Chrystusa, choć posiada wszystkie właściwości wina (por. DH 1652).

W dobie obecnej problem obecności Chrystusa w Eucharystii przestał być przedmiotem sporu. Na zachodzie Europy próbowano w drugiej połowie XX wieku jedynie zarzucić dziś już mało rozumiały termin „transsubstancjacja” jako abstrakcyjny i kojarzący się trochę z jakimś procesem chemicznym. Punktem ciężkości w teologicznej refleksji eucharystycznej natomiast stało się łączenie faktu Eucharystii z historią zbawienia i z praxis chrześcijańską. Stąd i w oficjalnym nauczaniu Kościoła pojawiły się pewne przeakcentowania. Ponieważ Eucharystia w swym etymologicznym znaczeniu oddaje postawę wdzięczności, podziękowania, sprawowanie Eucharystii miałoby być liturgicznym aktem ze strony chrześcijan, w którym wrażliwość oni dziękczynienie i uwielbienie, skierowane do Boga Ojca za dzieło odkupienia, dokonane przez Jezusa Chrystusa. W powiązaniu z historycznym ustanowieniem Eucharystii na Ostatniej Wieczerzy stało się popularne w teologii i w pobożności chrześcijańskiej ujmowanie Eucharystii jako pamiątki⁷.

⁴ Por. Luter, *Artykuły szmalklandzkie*, tamże.

⁵ Por. Nocke, *Spezielle Sakramentenlehre*, s. 289; A. Ziegenaus, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, w: L. Scheffczyk, A. Ziegenaus (red.), *Katholische Dogmatik*, t. VII, Augsburg 2003, s. 303.

⁶ Por. tamże, s. 290.

⁷ Por. P. Henrici, „*To czytanie na moją pamiątkę*”, tłum. T. Sotowska, w: L. Balter (red.), *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, Poznań 1986, s. 151-161; T. Söding, „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*” *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, w: tenże

Profesor Bartnik dostrzega „wycinkowość” powyższych ujęć omawianego przez nas problemu. Ale podczas gdy do wcześniejszych nauk i teorii o Eucharystii odnosi się ze zrozumieniem, ponieważ zostały one już ocenione, to ostrej krytyce poddaje zbytnie utożsamianie Eucharystii z pamiętką, jakie znajduje się w nowym *Katechizmie Kościoła katolickiego* (KKK 1330; 1341-1344; 1362-1366). Uważa on, że słowo „pamiętka” nie oddaje rzeczywistości obecnej, lecz odnosi się do przeszłości i niejako przypomina czy przywołuje wydarzenie już dokonane. Wy powiedziane przez Chrystusa słowa: „To czyńcie na moją pamiętkę” oznaczają – według naszego Teologa – nie tyle sposób obecności Chrystusa w Eucharystii, co są nakazem sprawowania Eucharystii⁸. Na realną obecność Chrystusa wskazują słowa: „To jest Ciało moje”, „To jest moja Krew Przymierza”. Profesor uważa, że na niewiele się zdaje także wyjaśnianie *Katechizmu*, że „pamiętka to głoszenie cudów, jakich Bóg dokonał dla ludzi” (KKK 1363). Celną krytykę ujął on w słowach, iż: „nie ma pamiętki rzeczy aktualnej, w pamiętce nie ma samej rzeczy realnie, jest ona tylko w sposób nierealny, a mianowicie «na sposób pamiętki»”⁹. Trzeba tu jeszcze dopowiedzieć, że określenie Eucharystii jako pamiętki jest jakimś gestem ekumenicznym, zwłaszcza w kierunku protestanckich chrześcijan. Rozumieją oni Eucharystię jako Ostatnią Wieczerzę, a raczej jako właśnie pamiętkę Ostatniej Wieczerzy. Przy tym straciła ona u nich charakter ofiarny. A więc byłaby samą ucztą¹⁰. Dla chrześcijan katolików natomiast Eucharystia to nie tylko sama uczta, i to w sensie pamiętki, ale jest to uczestniczenie w urzeczywistnianych wydarzeniach zbawczych Jezusa Chrystusa. Eucharystia powinna wiązać się z całym Misterium Paschalnym, od Ostatniej Wieczerzy po Uwielbienie zmartwychwstałego Chrystusa. Wydaje się więc, że lepiej byłoby trzymać się i uczyć zadomowionego w teologii katolickiej pojęcia „uobecnienie” czy „urzeczywistnienie” zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa.

Jak opisuje obecność Chrystusa ks. Bartnik? Zdaje on sobie sprawę z tego, że ludzkie mówienie o Bogu jest tylko analogiczne, opisowe i nie do końca oddające głębię Bożego Bytu i działania. Tak też jest i w przypadku obecności Jezusa Chry-

(red.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, s. 11-58; Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 295-303; H. Wagner, *Dogmatik*, Stuttgart 2003, s. 321-322.

⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 690; tenże, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 211.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. Konfessionskundliches Institut (red.), *Was eint? Was trennt? Ökumenisches Basiswissen*, Göttingen 2002, s. 35-36; G. Koch, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, w: W. Beinert (red.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, Paderborn 1995, s. 434-435.

stusa w Eucharystii. Tutaj chyba jeszcze bardziej niż w innej prawdzie chrystologicznej człowiek jest bezradny i odczuwa, jak apofatyczna jest teologia eucharystycznej obecności Chrystusa. Bartnik podkreśla obiektywizm tej obecności. Nie zależy ona od naszej wiary. Chrystus jest obecny pod postaciami eucharystycznymi nawet wówczas, jeśli komuś wydaje się ona niemożliwa. Pozytywnie formułując za Bartnikiem: „jądro tej obecności jest duchowe, ale nie jest odłączone od rzeczywistości, także materialnej tak że jest tu obecne i Ciało Chrystusa, w relacji do rzeczywistości chleba i do realności człowieka żyjącego w materii i ciele. Jest to jakby przełożenie obecności materialnej, przez Osobę Chrystusa na obecność realną, pełną, zmierzającą ku pełnoosobowej, a w tym i ku duchowej”¹¹. W Osobie Chrystusa nastąpiło spotkanie dwóch rzeczywistości: materialnej i duchowej, oraz zmierzanie od materialnej ku duchowej jako wyższej, na poziomie której dokonuje się spotkanie z człowiekiem.

Słusznie mówimy, że konsekrowany chleb to Ciało Chrystusa. Ale nie chodzi tu o dosłowne rozumienie, jakoby było to ciało fizyczne Jezusa z Nazaretu, jak chciał kardynał Humbert von Silva Candida (†1061). Takiemu fizycyzmowi sprzeciwia się profesor Bartnik. Według niego nie można mówić, że jest to ciało podległe prawom przyrody, że Chrystus w Eucharystii istnieje przestrzennie, wymiernie, materialnie. Nie istnieje historycznie w ścisłym znaczeniu, mimo że postacie eucharystyczne – chleb i wino – tak. Nie może też być tak, że słowa konsekracji sprowadzają uwielbionego Chrystusa z powrotem na ziemię. Pozytywnie określając obecność Chrystusa w Eucharystii, Teolog lubelski stara się ją raczej opisać niż podawać jej definicję. I tak uważa on, że jest to „obecność rzeczywista i substancjalna, ale sakramentalna, mistyczna i wyjątkowa”¹². Chrystus Eucharystyczny nie podlega już prawom naszej ludzkiej egzystencji. Szukając jakichś porównań i analogii, może ta eucharystyczna obecność jest podobna do tej po zmartwychwstaniu? W każdym razie nie jest to tylko obraz, znak czy symbol. Bartnik chce w tej obecności Chrystusowej podkreślić wymiar personalistyczny. I dlatego nie wystarczy poprzestać na mówieniu o „samym” Ciele, czy „samej” Krwi Chrystusa. Najlepiej powinno się mówić o pełnoosobowej obecności Chrystusa: „Obecność Chrystusa w realnym znaku Osoby jest jeszcze pełniejsza niż fizyczna, doskonalsza i bardziej rzeczywista”¹³. Ostatecznie określa ona obecność Chrystusa Eucharystycznego jako „obecność mistyczno-personalną”. Wydaje się, że jest to określenie trafne, ponieważ zawiera ono w sobie aspekt duchowy, sakramentalny, jakiś subtelny,

¹¹ Bartnik, *Dogmatyka*, s. 690.

¹² Tamże, s. 691.

¹³ Tamże; por. tenże, *Sakramentologia społeczna*, s. 233-234; F.X. Durrwell, *Eucharystia – sakrament paschalny*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1987, s. 111-113.

a z drugiej strony realny i osobowy. Unika też skrajności, bo nie jest ani symboliczny, ani fizyczny. Profesor jest przekonany, że nazwany przez niego sposób obecności Chrystusa „transcenduje wszystkie naturalne sposoby obecności”¹⁴.

2. PEŁNOZAKRESOWY SPOSÓB UOBECNIANIA OSOBY I ZBAWCZEGO DZIEŁA JEZUSA CHRYSZTUSA W EUCHARYSTII

Jeśli w teologii katolickiej była zgoda co do realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, mimo ujęć reistycznych, to różnie przedstawiała się sprawa utożsamiania Eucharystii z Jezusem historii czy Chrystusem uwielbionym. Bartnik wskazuje na istnienie dwóch przeciwstawnych nurtów. Pierwszy to ten, który rozumiał pod pojęciem Ciała Eucharystycznego całe ziemskie życie Jezusa. A więc byłby to Jezus historii. Jeśli mówimy o obecności realnego Ciała Chrystusa w Eucharystii, to nie może być ono rozumiane z pominięciem Jego całej ziemskiej historii. W przeciwnym wypadku groziłby Eucharystii brak realizmu, i byłaby to jedynie fikcja, mit, subiektywna imaginacja. Dlatego przedstawiciele tego kierunku opowiadają się za tym, że w Misterium eucharystycznym uobecniata jest całość życia Jezusa, począwszy od Wcielenia, poprzez zbawczą śmierć, aż do zmartwychwstania. Liturgia eucharystyczna to nade wszystko uobecnianie wszystkich wydarzeń zbawczych, które zaszły w doczesności i odbywały się w czasie ziemskiej historii Jezusa. Idąc konsekwentnie za takim rozumowaniem, Teolog lubelski trafnie zauważa, że w Eucharystii byłoby przedłużenie ziemskiego Jezusa, przy czym miałyby to być na sposób misterium i sakramentu. W tej koncepcji nie ma miejsca na Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego. Jeśli Eucharystia tak ściśle wiąże się z dziełem zbawczym Chrystusa, to jak podkreśla Bartnik, Bóg zawiesił prawa czasu i przestrzeni fizycznej, by właśnie taki Chrystus mógł istnieć dla nas i z nami¹⁵.

Drugi, przeciwstawny nurt koncentruje się na pozaziemskiej, tzn. niebieskiej i uwielbionej obecności Chrystusa w Eucharystii. Eucharystia utożsamiana jest z Chrystusem pozahistorycznym, zasiadającym po Prawicy Ojca i odbierającym z Nim chwałę. Teologowie tego kierunku sądzą, że ziemskie życie Jezusa zmierzało do swego wypełnienia, jakim jest obecna chwalebna egzystencja. Z historii Jezusa pozostały tylko skutki w Bożej ekonomii zbawienia¹⁶. Przy sprawowaniu liturgii eucharystycznej i innych sakramentów Chrystus miałby za każdym razem zstępować z nieba, by móc być obecnym. Jest odwrotne ujęcie w stosunku do tego czysto symbolicznego, jakie reprezentował Berengariusz z Tours oraz później nie-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Chleb życia. Rozważania dogmatyczne o Eucharystii*, Lublin 1987, s. 24.

¹⁶ Por. Bartnik, *Dogmatyka*, s. 692; tenże, *Chleb życia*, s. 25.

którzy Reformatorzy, jak Zwingli i Kalwin. Wszyscy ci teologowie uważali, że Chrystus uwielbiony nie zstępuje z nieba na ziemię aż do czasu paruzji. Tymczasem obecność w Eucharystii uwielbionego Chrystusa zakłada, że na ołtarzu, po konsekracji, uobecnia się Ciało niebieskie, czyli jest to niebieska Hostia. Jeśli więc Msza św. rozumiana jest jako uobecnienie wydarzeń zbawczych, to w tym ujęciu dokonuje wszystkiego Chrystus zmartwychwstały, wywyższony¹⁷.

Wraz z zakresem osobowej obecności Chrystusa w Eucharystii występują też różne tradycje wiązania Eucharystii z dziełem Chrystusa. Bartnik wymienia dwie tradycje: wschodnią i zachodnią. Podczas gdy Wschód, z natury swej pozahistoryczny, wiązał Eucharystię ze zmartwychwstaniem, to Zachód, bardziej przyziemny i realistyczny, łączył Eucharystię z misterium męki i śmierci Jezusa na krzyżu. Obecnie, od czasu Soboru Watykańskiego widzi się oba aspekty, wschodni i zachodni, jako korelatywne i tworzące integralną całość. Na Zachodzie obecność dzieła Chrystusa uzupełnia się jeszcze o wymiar pneumatologiczny. Wszystko bowiem dokonało się w Duchu Świętym. A sama konsekracja darów ofiarnych jest niemożliwa bez obecności i działania Ducha Świętego. Lubelski Teolog zauważa jeszcze, że ten związek Ducha Świętego z Eucharystią nie powinien być ujmowany zbyt wąsko. Skoro Eucharystia jest źródłem życia Kościoła, to i działanie Ducha Świętego jest kościołotwórcze¹⁸. I jak Chrystusa i Jego działania nie sposób zrozumieć bez obecności w Nim Ducha Bożego, tak nie jest właściwe oddzielanie Eucharystii od pneumatologii i eklezjologii.

Bartnik próbuje połączyć wszystkie omawiane dotąd zakresy obecności Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w Eucharystii i dokonuje syntezy w duchu personalistycznym. U podstaw tej syntezy leży fakt tożsamości Jezusa ziemskiego z Chrystusem uwielbionym¹⁹. Nie można przecież dzielić Jego Osoby ze względu na dwa różne sposoby egzystencji. Stąd nasz Teolog widzi wszystkie wydarzenia ziemskie Jezusa oraz Jego chwalebą rzeczywistość po zmartwychwstaniu jako całość: „Jezus Chrystus jest obecny w Eucharystii i jako historyczny, i jako niebieski, i jako wcielony, i jako paschalny, bo Jego człowieczeństwo i Bóstwo, byt i czyn stanowiły i stanowią, dawniej i teraz, jedną i tę samą Osobę, kogoś jednego i tego samego, bez względu na czas, miejsce i rodzaj działania”²⁰. Wszystko to zostaje uobecnione w Eucharystii, bez historycznego powtarzania. Integralna obecność Chrystusa, za jaką optuje Bartnik, staje się zasadna i logiczna, kiedy uświadomimy sobie, że

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Chrystus – Syn Boga żywego*, Lublin 2000, s. 285-286; tenże, *Światłość świata. Homilie, kazania, przemówienia*, Lublin 1991, s. 174-175.

²⁰ Bartnik, *Dogmatyka*, s. 693.

Chrystus uwielbiony jest tylko dlatego, że wcześniej istniał Jezus ziemski, oraz że ograniczanie się do Jezusa historycznego byłoby jakieś niepełne, a sam Chrystus byłby niespełniony bez zmartwychwstania i wywyższenia na prawicę Ojca.

Według lubelskiego Profesora Eucharystia jest miejscem i zarazem sposobem najdoskonalszego wiązania misterium Bytu Jezusa w postaci sakramentalnej. Potwierdza tym samym przyjętą przez Kościół naukę tzw. konkomitancji, czyli współtowarzyszenia. Ale jego myśl o eucharystycznej obecności Chrystusa idzie o wiele dalej. Nie chodzi jedynie o utrzymywanie, że pod jedną z konsekrowanych postaci jest obecna i druga. Na przykład, jeśli ktoś przyjmuje w Komunii świętej tylko Ciało Chrystusa, to przyjmuje całego Chrystusa, tak jak ktoś inny przyjmuje komunię pod dwiema postaciami. Nauka Kościoła, skierowana przeciw utrakwistom w XV wieku, jest jak najbardziej poprawna. Profesor podkreśla, że Eucharystia to personalne, całoosobowe udzielanie się Jezusa Chrystusa człowiekowi (por. STh III, q. 76 a. 2). Spożywając Ciało i Krew Chrystusa, człowiek łączy się z Nim również wraz z jego duszą i Bóstwem. Bartnika rozumie Ciało Chrystusa bardzo szeroko. Jest to całe człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, w Jego wymiarze ziemskim i niebieskim: „Człowieczeństwo oznacza z kolei całą Osobę Jezusa Chrystusa, a więc cały Jego «świat», Jego duszę, dzieło ducha, Bóstwo, Osobę Syna Bożego”²¹. Wydaje się, że w koncepcji Bartnika Eucharystia jest jakimś rodzajem rekapitulacji Bytu i dzieła Chrystusa. Podstawa tego streszczenia jest w samej Osobie Jezusa Chrystusa, który zjednoczył w sobie dwie natury: Boską i ludzką.

Oczywiście Eucharystia nie jest w sobie zamknięta, ale darowana została człowiekowi, wspólnocie Kościoła. Chrystus, ustanawiając ten sakrament, uczynił z niego miejsce spotkania z człowiekiem, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Ks. Bartnik uważa, że w Eucharystii ma miejsce najgłębsze spotkanie Osoby Chrystusa z człowiekiem, jakie może być na ziemi. Ten osobowy charakter spotkania transcenduje wymiar czysto materialny i fizyczny. Rezultatem sakramentalnego spotkania w Eucharystii jest wprowadzanie wierzącego do życia w *communio* z Bogiem. Ze strony samego człowieka wymagana jest postawa wiary, i to nie tylko w misteryjnym spotkaniu z Jezusem Eucharystycznym, ale i w refleksji nad Nim: „Obecność całego Chrystusa [...] może ujmować w pełni jedynie wiara: rozumna, miłosa, ufna, twórcza, transcendująca w nieskończoność”²².

²¹ Tamże, s. 694.

²² Tamże.

3. EUCHARYSTIA JAKO REALNO-MISTERYJNE „MIEJSCE” SPOTKANIA CHRYSYTA Z OSOBĄ CZŁOWIEKA

Teologia średniowieczna, przez wypracowanie terminu *transsubstantiatio*, włożyła wiele wysiłku, by wypowiedzieć prawdę o stawaniu się nadzwyczajnej obecności Chrystusa. Oczywiście, że w tym słowie nie została wypowiedziana cała tajemnica Eucharystii. Chodziło przede wszystkim o podkreślenie faktu, że po konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, lecz są to już Ciało i Krew Chrystusa. Inaczej mówiąc, jest obecny ten sam historyczny i zmartwychwstały Chrystus, a nie żaden Jego znak czy symbol. I ta prawda jest przez Kościół szczególnie strzeżona. Niemniej nie poprzestaje on na nauczaniu o Eucharystii jako prawdzie izolowanej od chrześcijańskiej *praxis*. Teologia przez wieki usiłowała przybliżyć wiernym zbawienne znaczenie Eucharystii. I to począwszy od szukania lepszych terminów niż „transsubstancjacja”, jako zbyt abstrakcyjny dla współczesnego człowieka. Wybitny teolog holenderski P. Schoonenberg zaproponował, aby fakt zaistnienia Eucharystii nazwać „transsygnifikacją” i „transfinalizacją”²³. Miały być one lepsze, bo bardziej komunikatywne i zrozumiałe. Pierwszy z nich, transsignifikacja (*trans-significatio*), chciał wyrazić, że w momencie konsekracji następuje zmiana znaczenia ofiarowanego chleba. Odtąd nie jest on już chlebem, lecz Ciałem Chrystusa. A więc nie następuje zmiana samej rzeczy, chleb zachowuje postać chleba, ale jego znaczenie nie jest już świeckie, lecz sakralne. A drugi termin, transfinalizacja (*trans-finalizatio*), oznacza, że po przeistoczeniu chleb służy już nie celom ziemskim, bo przestał być chlebem, lecz celom zbawczym, jest on odtąd chlebem, dającym życie wieczne (por. J 6,33.35.48.51.58). Kościół w oficjalnym nauczaniu nie odrzucił tych nowych pojęć, ale zdecydowanie trzyma się nadal trydenckiego określenia *transsubstantiatio* jako terminu technicznego²⁴. Papież Paweł VI powiedział o nowych terminach, że mogą one być pomocne i uzupełniające dla nauki o przeistoczeniu. Profesor Bartnik zwraca uwagę na jeszcze jeden wyraz, próbujący dojaśnić misterium eucharystyczne. Jest nim jeszcze mało znane pojęcie „transentacji” (*trans-ens*), co znaczy mniej więcej zmiana bytu, albo, idąc za filozofią egzystencjalną, zmiana bycia. Podczas przeistoczenia chleb przestaje istnieć, być chlebem, a zaczyna swój byt, egzystencję jako Ciało Chrystusa: „Dlatego przemiana eucharystyczna w tym ujęciu jest określana jako «prze-bycie», czyli prze-

²³ Por. J. Wohlmuth, *Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi. Realpräsenz und Transsubstantiation im Verständnis katholischer Theologie*, w: T. Söding (red.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, dz. cyt., s. 106.

²⁴ Por. Papież Paweł VI, *Mysterium fidei*, 8-9; DH 4411-4412; *Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000, Eucharistie. Sakrament des Neuen Lebens*, tłum. F. Dörr, Regensburg 1999, s. 94-99; Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*. *O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003, pkt 15.

miana jednego bycia na drugie bycie, a więc «bycia chleba» na «bycie Chrystusowe», sakramentalne²⁵. Według lubelskiego Teologa „transencja” głębiej ujmuje moment konsekracji niż wspomniana transsignifikacja i transfinalizacja, które są ciekawe od strony języka, a nie samego misterium.

Ostatni Sobór w wyrażaniu prawd wiary, a więc i Eucharystii, unikał języka spekulatywnego i filozoficznego. Używał raczej języka pastoralnego, bardziej komunikatywnego. W odniesieniu do przeistoczenia mówił o przemianie „elementów natury”, które przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa (por. KDK 38). W ten sposób wyraził przemianę czegoś w Kogoś. W innym miejscu Sobór jeszcze wyraźniej podkreślił proegzystencjalny rys Eucharystii. Wciela i upodabnia ona nas do Chrystusa (por. DM 36). Było to zaakcentowanie wymiaru podmiotowego Eucharystii²⁶.

Wydaje się, że nasz Teolog, rozwijając własną myśl o Eucharystii, poszedł właśnie w kierunku personalizmu proegzystencjalnego. Jeśli w Eucharystii jest realnie obecny Chrystus, a nawet trzeba powiedzieć: Eucharystia jest Chrystusem (bowiem kapłan, ukazując Hostię, wypowiada słowa: „Oto Baranek Boży”, a nie, że w Hostii jest Baranek Boży), to jest On nie dla siebie, lecz dla nas. Zarówno w słowach konsekracji: „Ciało moje, które za was będzie wydane” i „Krew [...], która za was będzie wylana”, jak i w tych przed Komunią: „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” wyrażona została prawda, że Chrystus i Jego dzieło są zwrócone do człowieka. Zapraszają one do zjednoczenia się z Osobą Chrystusa i udziału w Jego zbawczym czynie. Same zaś postacie chleba i wina, które przyjęły w sobie Chrystusa, stały się zbawczym medium w spotkaniu Syna Bożego z człowiekiem²⁷. Bartnik mówi o uzyskaniu przez chleb i wino najbardziej realnej możliwości łączenia osoby z osobą. Wydarzenie, jakie zachodzi w misteryjnym spotkaniu Chrystusa z człowiekiem podczas Komunii, właśnie za pośrednictwem chleba i wina, Profesor określa słowem „inkarnacji personalnej”, „wosobieniem” (*impersonalisatio*), „zbawczego upersonalnienia człowieka w Chrystusie”. Jak poprawnie zrozumieć te określenia? Na pierwszy rzut oka bowiem wyrażenie „inkarnacja personalna” mogłaby sugerować, że dopiero przez przyjęcie Komunii człowiek staje się osobą. Ale zdaje się, że chodzi tu o głębszą myśl. Łącząc się z Chrystusem w Komunii świętej, człowiek niejako przywdziewa w sobie Chrystusa, tak iż w nim żyje Chrystus (por. Ga 2,20). W każdym razie realna obecność Chrystusa w Eucharystii ma daleko idące konsekwencje dla życia pojedynczego chrześcijanina i całej wspólnoty eklezjalnej. Jest to obecność twórcza, bo przemieniająca, odnawiająca, budująca

²⁵ Bartnik, *Dogmatyka*, s. 698.

²⁶ Tamże, s. 699.

²⁷ Por. G.L. Müller, *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Augsburg 2002, s. 141.

jąca, uwznioślająca, uświęcająca i zbawiająca. Dokonuje się to nie tylko podczas sprawowania liturgii eucharystycznej, lecz i poza nią, ponieważ Kościół wierzy w trwałość postaci eucharystycznych i w zbawienne działanie Eucharystii, jakie odbywa się w kulcie, czyli adoracji Najświętszego Sakramentu. Właśnie nauka o obecności Chrystusa poza Mszą św., czyli o Najświętszym Sakramencie przechowywanym w tabernakulum, ma swoją podstawę w trwaniu postaci eucharystycznych aż do ich zniszczenia.

Położenie akcentu na pełnoosobowej obecności Chrystusa w teologii eucharystycznej Czesława Bartnika ma ogromne znaczenie dla życia i pobożności w życiu współczesnych chrześcijan. To od ich wiary w realną obecność Jezusa Chrystusa w sakramencie ołtarza zależy czerpanie z samego źródła, z którego żyje cały Kościół. Wiara, iż w Eucharystii jest obecny żywy Chrystus, umożliwia im najpełniejsze i najbardziej doskonałe w wymiarze sakramentalnym jednoczenie się ze Zbawicielem, przemianę własnego życia, ścisłą i trwałą zażyłość z Nim²⁸. W konsekwencji wiara eucharystyczna prowadzi człowieka do adoracji i uwielbienia, co jest najwyższą czią, jaką może człowiek oddać Bogu. Obecny Rok Eucharystyczny jest wezwaniem do rozbudzania w sobie postawy adoracyjnej²⁹, odkrywania wielkiego skarbu duchowego, danego w Eucharystii, by doświadczyć, „jak dobry jest Pan” (por. Ps 34,9). Dlatego, jeśli chrześcijanie zauważają w sobie brak tej formy pobożności, to ma ona swoją przyczynę nie gdzie indziej, jak w osłabieniu wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Studium myśli lubelskiego Teologa mogłoby być doskonałym przygotowaniem intelektualnym i duchowym do odnowy życia eucharystycznego.

Zusammenfassung

Das laufende Jahr wurde vom Papst Johannes Paul II. als das Eucharistische Jahr erklärt. Damit sind wir, Christen, zu einem tieferen Nachdenken über dem Geheimnis der Eucharistie aufgefordert. Unter vielen Problemen, die mit dem Sakrament des Altares verbunden sind, scheint der Glaube an die Gegenwart der Person Christi in der Eucharistie als grundlegend zu sein. Ohne diesen Glauben ist mit dem Geheimnis dieses Sakramentes wenig anzufangen. Alle anderen Fragen sind sekundär und ohne jegliche Bedeutung.

²⁸ Por. M. Sales, *Eucharystia źródłem i istotą życia chrześcijańskiego*, tłum. M. Michalik, w: L. Balter (red.), *Eucharystia*, dz. cyt., s. 296-300.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Mane nobiscum, Domine*. List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych na Rok Eucharystii, październik 2004 – październik 2005, nr 17-18; Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, Kraków 2004, pkt 135.

Gerade aus dem Grunde greift der Verfasser des Artikels diesen Glaubenssatz auf, um ihn zu reflektieren. Er tut das, indem er den theologischen Gedanken des Lubliner Theologen Czesław Bartnik bearbeitet. Bartnik hebt die reale Präsenz Jesu Christi in der Eucharistie hervor und versucht alle ihre Aspekte und Dimensionen zu berücksichtigen und auszuarbeiten. Dabei findet er die personale Gegenwart Christi am wichtigsten. Aus dieser Tatsache werden andere Fragen und Auffassungen der Eucharistie verständlicher und lebensnäher. Schließlich lässt sich in der Eucharistologie von Bartnik ein Bild der integralen Präsenz Christi entwerfen. In der Eucharistie ist er in seiner Menschheit und Gottheit da und so will er dem Menschen begegnen und ihn in ein unüberbietbares Mysterium seines sakramentalen Daseins einführen, um ihm Anteil an seinem Leben zu schenken. Die einzige Antwort des Menschen kann nur die Anbetung sein.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Sprawozdanie z Zebrania Plenarnego Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (Częstochowa, 15 kwietnia 2005)

W gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie odbyło się 15 kwietnia 2005 roku Zebranie Plenarne Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Program zebrania obejmował dwa zasadnicze punkty. Pierwszy z nich dotyczył zagadnień sprawozdawczo-wyborczych, a drugi objął dyskusję panelową na temat: *Z mariologii Jana Pawła II*.

Pierwszą część zebrania rozpoczął dotychczasowy Przewodniczący Towarzystwa, ks. dr Teofil Siudy. Powitał on uczestników, wśród których był ks. biskup ordynariusz Stanisław Nowak. Podziękował on wszystkim członkom Towarzystwa za dotychczasową pracę, pogratulował osiągnięć i wyraził nadzieję, że jest to dopiero pierwszy etap na drodze jego rozwoju. W dalszej kolejności, po wyborze przewodniczącego i sekretarza Zebrania Plenarnego, sprawozdanie z pracy za lata 2002-2005 zdał Przewodniczący Towarzystwa oraz skarbnik. Pierwszy z nich wskazał, że w okresie sprawozdawczym Towarzystwo odbyło 12 spotkań. Zorganizowało 3 sympozja dogmatyczne i było współorganizatorem 3 innych. Materiały z poszczególnych sympozjów ukazały się w 8 tomach wydawniczych. Wzrosła też liczba członków zwyczajnych z 52 do 79 i członków korespondencyjnych z 20 do 23.

W sprawozdaniu komisji rewizyjnej można było usłyszeć słowa pełne uznania za wzorowe prowadzenie Towarzystwa. W dyskusji nad sprawozdaniami podkreślono działalność pozastatutową, która wzbogaca szerzenie kultu maryjnego. Ze strony dyskutantów padły dwie propozycje. Pierwsza z nich dotyczyła zagadnienia łączenia wymiarów mariologicznych (naukowych) z maryjnymi (kultowymi). Druga zaś wskazywała na trudności z otwarciem się na kraje sąsiedzkie z ewentualną pomocą w organizowaniu podobnych struktur Towarzystwa. Ostatecznie, w warstwie merytorycznej, organizacyjnej i ekonomicznej udzielono absolutorium ustępującemu zarządowi. Na przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Mariologicznego wybrany został ponownie ks. dr Teofila Siudy.

Część druga zebrania plenarnego poświęcona była dyskusji panelowej na temat: *Z mariologii Jana Pawła II*. Jej przewodniczący, o. prof. dr hab. C. Napiórkowski OFM Conv., który zaproponował zastaw zagadnień godnych szerszego opracowania. Chodzi tu o mariologię w kontekście teologii, chryzologii, pneumatologii, i eklezjologii. Drugim zagadnieniem jest interpretacja mariologii *Vaticanium II*. Autor ten wskazał też na potrzebę zglę-

bienia wezwania papieskiego *Totus tuus*, a w nim na niejasność adresatów (Maryja, Chrystus, Bóg), na jego naturę (niewolnictwo – zawierzenie) i na porównanie z *Totus tuus* Grigniona, Kolbego, Wyszyńskiego. Następnie w zagadnieniu „pośrednictwa” trzeba uwzględnić takie zagadnienia jak: *coredemptrix*, wszechpośredniczka, teologia *fiat*, Kany, *Stabat iuxta crucem* oraz „przez Maryję do Jezusa” i „przez Jezusa do Maryi”. Godna zastanowienia jest też w tym kontekście interpretacja maryjności św. Ludwika Grigniona de Montfort, bł. Honorata Koźmińskiego, św. Maksymiliana Kolbego, sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, a także maryjności ludowej i polskiej.

Ważny jest też teologiczny obraz Boga, Chrystusa i Ducha Świętego w tekstach mariologicznych. Na opracowanie czeka duchowość „Jezu, ufam Tobie”, i program „przez Maryję do Jezusa”. W tym też znaczenie objawień św. Faustyny dla maryjności. Kolejnym działem zagadnień, na jakie wskazał o. profesor, jest teologia ikony, teologia sanktuaryjna, pielgrzymkowa i koronacyjna. Teologia fatimska, maryjna interpretacja dziejów Polski oraz mariologia Jasnej Góry. I wreszcie wskazał On na elementy metodologii, a wśród nich na źródła mariologii Jana Pawła II (Biblia, Ojcowie, liturgia, *Vaticanum II*, papieże, święci, doświadczenie). Zestaw ten autor kończy pytaniem o mariologiczno-maryjny testament Jana Pawła II.

Drugim z kolei uczestnikiem dyskusji panelowej był o. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP. Zastanawiał się on nad zasadnością pojęcia „współodkupicielka” i tym samym przywoływał on zwolenników i przeciwników nowego w tym zakresie dogmatu. Ks. dr Kazimierz Pek MIC podjął zagadnienie *Totus tuus* będące symbolem papieskiego zawierzenia. Pytał o jego źródła i adresatów. Ks. dr Teofil Siudy swoje rozważania zamknął w kwestii „Miłosierdzie Boga, miłosierdzie Maryi”. O pierwszej z nich Jan Paweł II mówił w Łagiewnikach, a o drugiej w Kalwarii Zebrzydowskiej. Na zakończenie w szerokiej dyskusji uczestnicy zebrania podkreślali brak dostępu do pełnego nauczania Jana Pawła II, w tym mariologicznego. Stąd też powstał pomysł zwrócenia się do Instytutu Pamięci Narodowej z prośbą o udostępnienie do celów naukowych materiałów homiletycznych Karola Wojtyły. Inni dyskutanci wskazywali na konieczność uwzględnienia kontekstu historycznego. Albowiem trzeba mieć świadomość, że stajemy przed bogactwem mariologii Jana Pawła II, która jest trudna. W bogactwie jej interpretacji może dojść do jej nadinterpretacji.

Na zakończenie zjazdu o. C. Napiórkowski stwierdził, że jesteśmy zobligowani przez historię do eksportu na Zachód naszego namysłu nad mariologią Jana Pawła II. Dlatego należy przystąpić do wytypowania już istniejących tekstów oraz tych z przyszłych sympozjów w celu wydania ich drukiem w języku angielskim, włoskim i niemieckim.

ks. Andrzej Szafulski

Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, I-III, Crossroad, New York 1991-1998 (1999-2000)

Bernard McGinn, profesor historii teologii i historii chrześcijaństwa w Naomi Shennelley w Divinity School (Wydział Teologiczny) na Uniwersytecie w Chicago, jest autorem wielu studiów mistycznych (zachodniego chrześcijaństwa) dotyczących szcze-

gólnie okresu średniowiecza. Oprócz licznych artykułów wydawanych głównie w środowisku anglojęzycznym, jest autorem dziesięciu książek o tematyce mistycznej; szczególnie jednak znany dzięki jego *Meister Eckhart: Theacher and Preacher (Mistrz Eckhart – nauczyciel i kaznodzieja)*, t. I-II, New York 1986, oraz z pracy redakcyjnej (jako współredaktor) dwóch znaczących dzieł: (wraz z J. Meyendorffem i J. Leclerkiem) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century (Duchowość chrześcijańska. Początki do XII stulecia)* New York 1985, i (wraz z M. Idel) *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialog (Zjednoczenie mistyczne i wiara monoteistyczna. Dialog ekumeniczny)* (New York – London 1989). Do tego dorobku dochodzi niniejsze recenzowane przez nas dzieło (*Obecność Boga. Historia mistycyzmu chrześcijaństwa zachodniego*), w zamierze autora cztero-, a potem pięciotomowe, którego owoce możemy już śledzić w postaci trzech pierwszych tomów wydanych w latach 1991-1998, z czego dwa z nich (I i II) doczekały się już drugiego wydania (1999-2000). To jest też bezpośrednia przyczyna prezentacji jego dotychczasowej pracy.

Zanim to uczynimy, musimy przedstawić punkt widzenia naszego autora odnośnie do problematyki mistycznej, który ostatecznie zaważył również na wyborze tytułu całego dzieła: *Obecność Boga*. Tytuł ten wyraża możliwie najszersze znaczenie mistyki, próbując objąć wszelkie jej przejawy, nie tylko sam (szczytowy) moment szczególnego rodzaju spotkania między Bogiem a człowiekiem (zwany często „zjednoczeniem przeobrażającym”), ale wszystko, co do niego prowadzi i z niego wynika dla życia jednostki we wspólnocie wiary, nawet jeżeli miałby to być element drugorzędny. Naczelnym sformułowaniem w zakresie rozumienia tak pojętej mistyki, albo raczej mistycyzmu, jak woli nazywać ją nasz autor, ma być „doświadczenie świadomości Bożej obecności”, które nie tylko pomija teoretyczne i jałowe dyskusje na temat natury mistyki jako takiej (wyrażone w tradycyjnym rozróżnieniu między *mistyką* lub *doświadczeniem mistycznym* a *teologią mistyczną*, czyli jego interpretacją), ale pozwala w ogóle spojrzeć na zjawisko mistycyzmu w szerszym zakresie. Autor próbuje przedstawić to rozumienie w potrójnej płaszczyźnie, rozpatrując mistykę:

a) jako nieodzowną część lub element religii towarzyszący jej, choć nie zawsze w postaci zinstytucjonalizowanej (np. okres przedmonastyczny pierwotnego chrześcijaństwa); to też tłumaczy, dlaczego należy zajmować się historią mistycyzmu, gdzie jego formy (i uwarunkowania) występowały w różnym czasie i miejscu;

b) jako proces lub drogę życia, biorący pod uwagę, oprócz wspomnianego szczytowego doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem, również inne formy, w tym np. praktyki religijne (ascetyczne), które do niego prowadzą, lub skutki w działaniu, brane ogólnie pod nazwę „zjednoczenia”; to też prowadzi autora do przesunięcia akcentu w mistycyzmie raczej na kategorię „Bożej obecności”, w różnych jej postaciach, niż „zjednoczenia” (por. t. I, s. XVI-XVII; t. II, s. X-XII); współgra to z następną płaszczyzną rozumienia mistyki;

c) jako próbę wyrażenia bezpośrednio świadomości obecności Boga; chodzi tu o trudne zadanie wyłuskania z konceptualizacji i werbalnych sformułowań, podanych w opisach mistyków, świadomości Bożej obecności, tak by ich odbiorca (czytelnik lub słuchacz) mógł w nich jakoś asystować; by dobrze zrozumieć tę płaszczyznę, autor wyjaśnia następnie kluczowe pojęcia: świadomości, obecności, bezpośredniości i prostoty (t. I, s. XVII-XX).

W zamyśle B. McGinna jego dzieło o *Obecności Boga* ma obejmować historię i teologię mistycyzmu chrześcijaństwa zachodniego (t. I, s. XI). On sam zaraz na początku wy-

znał jednak z żalem, że miał o wiele większe ambicje. Chciał bowiem przedstawić całą historię mistycyzmu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Jednak z czasem zbierania materiału zdał sobie sprawę z wielu ograniczeń, przed jakimi stanął. Chodziło głównie o znajomość języków źródłowych dla badań mistyki chrześcijańskiego Wschodu (gł. syryjskiego i rosyjskiego), szczególnie w jego początkowej fazie rozwoju, jak również o niedostateczność bieżących badań właśnie w tym zakresie (t. I, s. IX-X).

Planowany pierwszy tom, swym zasięgiem mający obejmować okres historii i teologii mistyki zachodniej do XII wieku, ze względu na wielość źródłowych materiałów, dotyczących szczególnie ulubionego przez autora okresu średniowiecza, został podzielony na dwa tomy. Tak więc pierwotny zamiar napisania czterech tomów został zmieniony i powstało ich pięć. Jak zauważyliśmy wcześniej, dotychczas ukazały się trzy pierwsze, których tytuły wyrażają logiczny schemat realizowany przez ich autora: *Podstawy Mistycyzmu* (t. I), jego *Rozwój* (t. II), *Rozkwit* (t. III); w przygotowaniu są: *Kontynuacja i zmiana mistycyzmu zachodniego* (t. IV), oraz jego *Kryzys* (t. V).

Pierwszy tom, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York 1991 (2000, 2 wyd.), ss. 494 (*Podstawy Mistycyzmu. Początki do V wieku*), zgodnie z tytułem podejmuje tematykę podstaw i fundamentów mistyki, oczywiście tej w wydaniu zachodnim. Cały tom obejmuje trzy części: *The Historical Roots of Western Mysticism (Historyczne korzenie mistycyzmu zachodniego)*, *The Birth of Western Mysticism (Narodziny Mistycyzmu Zachodniego)*, oraz w ramach *Apendyksu*, zagadnienie o charakterze bardziej teoretycznym, dotyczące natury i roli mistyki dla współczesnych badań (*The Theoretical Foundations. The Modern Study of Mysticism*). Całość wieńczy bogata część przypisów i bibliografia stanowiąca jedną trzecią tomu.

W ramach pierwszej części zostały omówione trzy główne korzenie mistycyzmu chrześcijaństwa zachodniego, a mianowicie: religia judaistyczna, filozofia i wierzenia greckie oraz nauczanie Jezusa i poglądy przedstawicieli wczesnego chrześcijaństwa, szczególnie tego wschodniego, greckiego, które – jak zaznaczył autor wcześniej we *Wstępie* – traktuje wyłącznie jako źródło dla zrozumienia późniejszego rozwoju mistyki na Zachodzie (por. t. I, s. IX). W tym ostatnim przypadku możemy śledzić nauczanie pierwszych gnostyków, znaczniejszych obrońców ortodoksji doktryny chrześcijańskiej (Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski) oraz Orygenesusa, który dał podstawy głębszego, mistycznego, rozumienia tekstów biblijnych, w postaci ich alegorycznej wykładni. Dalej możemy śledzić myśli protoplastów monastycyzmu anachoreckiego i cenobickiego (Antoni i Paweł Pustelnicy, Pachomiusz, Grzegorz z Nyssy, Makary Wielki, Ewagriusz z Pontu), oraz negatywną teologię Pseudo-Dionizego Areopagity, która później wpłynie na mistykę Jana Szkota Eriugeny w IX w.

W drugiej części, w ramach tematu narodzin czy początków mistycyzmu zachodniego, profesor McGinn omawia mistykę wczesnołacińską reprezentowaną przez Ambrozego z Mediolanu, Hieronima, Jana Kasjana, kończąc na Augustynie, którego nazwie „oparciem” dla innych Ojców Kościoła, ze względu na przemożny wpływ, jaki swoim nauczaniem wywrze na całą późniejszą teologię, w tym i mistykę.

W ostatniej części autor włącza się w teoretyczną dyskusję na temat natury mistyki. Poprzez potrójne podejście do tego zagadnienia (teologiczne, filozoficzne, komparatywistyczno-psychologiczne), ostatecznie uzasadnia swój punkt widzenia, przedstawiony we

Wprowadzeniu ogólnym do całości dzieła, a skoncentrowany na obecności Boga, o czym wzmiankowaliśmy wyżej.

Drugi tom *Obecności Boga, The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York 1994 (1999, 2 wyd.), ss. 630 (*Rozwój mistycyzmu. Od Grzegorza Wielkiego do XII stulecia*), można powiedzieć, stanowi trzon całego dzieła autora, który z zamiłowania jest przecież mediewalistą, jako że jest poświęcony okresowi w historii mistyki chrześcijańskiej, zwanemu średniowieczem, obejmującym nauczanie od Grzegorza Wielkiego (V w.) do powstania zakonu cystersów (XII w.). W dwóch obszernych częściach prof. McGinn omówił dwa ważne etapy średniowiecza: jego wczesny okres (*Early Medieval Mysticism*) oraz rozkwit w XII wieku (*The Mysticism of the Twelfth Century*). Całość zamyka obszerna partia przypisów bibliograficznych, znów obejmująca prawie jedną trzecią część całego tomu.

Wczesny okres średniowiecza omawia nasz autor w czterech rozdziałach. Najpierw przedstawia okres między 500 a 800 r., kiedy to monastycyzm miał wpływ na ukształtowanie się cywilizacji postrzymskiego świata, nazywającego siebie „chrześcijaństwem” (1). Jest to dla autora istotny rozdział, zawierający kontekst kulturowy dający pełniejsze zrozumienie działalności pierwszego średniowiecznego papieża Grzegorza Wielkiego: kontemplatyka w działaniu (2). Prof. McGinn mocno podkreśla, że to właśnie pisma Grzegorza są jedynym źródłem wiedzy o życiu Benedykta z Nursji, któremu całe chrześcijaństwo zachodnie zawdzięczać będzie słynną *Regulę* życia zakonnego; z kolei samemu Grzegorzowi zawdzięczać będzie rozumienie mistyki. Trzeci rozdział jest poświęcony Janowi Szkotowi Eriugenie, myślicielowi irlandzkiemu z XIX wieku, który stworzył pierwszą na Zachodzie wielką syntezę teorii mistycyzmu dialektycznego, niezależnego właściwie od środowiska monastycznego, co było swoistym ewenementem, jak na owe czasy. Ostatni rozdział (4) bada dziedzictwo kontemplacji w tym wczesnym okresie średniowiecznym.

Mistycyzm XII stulecia reprezentują: wielki Bernard z Clairvaux (5) oraz William od St. Thierry (6), którzy dali impuls mistyczny całemu ruchowi monastycznemu cystersów, a także mistycy z Citeaux (7), odznaczający się pewnym novum w dziedzinie chrystologii, teologii antropologicznej i nauki o *caritas*. W dalszej części autor omawia dwunastowiecznych kontemplatyków benedyktyńskich i reformowanych eremitów kartuzjańskich oraz wizjonerów, religijnych liderów: Roberta z Deutz, Hildegardy z Bingen czy Joachima de Fiore (8). Ostatni rozdział (9) jest poświęcony tzw. wiktorynom, Hugonowi i Ryszardowi od św. Wiktora, członkom reformowanej wspólnoty księży kanoników, którzy na bazie głębszej wiedzy mistycznej próbowali stworzyć systematyczny model drogi do kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem, stając się tym samym protoplastami nowej formy teologii zwanej scholastyką, która głęboko zaznaczy się również w mistyce następnego stulecia.

Trzeci tom dzieła prof. B. McGinna, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new Mysticism – 1200-1350*, New York 1998, ss. 526 (*Rozkwit mistycyzmu. Mężczyźni i kobiety w nowym mistycyzmie, 1200-1350*), jak na razie ostatni, zgodnie z podtytułem jest poświęcony ogólnie roli mężczyzn i kobiet w nowym ruchu mistycznym zapoczątkowanym przez zakony żebracze XIII wieku.

Zaraz we *Wstępie* do tego tomu autor usprawiedliwia zawężony, w stosunku do pierwotnego planu, zakres omawianego materiału. Pierwotnie miał on obejmować trzy główne

tradycje lub ruchy mistyczne Średniowiecza pozacysterskiego: mistycyzm franciszkański, mistykę feministyczną oraz spekulatywny mistycyzm związany z Mistrzem Eckhartem, jego poprzednikami i naśladowcami. Datą przełomową miał być rok 1200, a jego granice miał wyznaczać rok 1600, okres, w którym pojawia się, a potem rozkwita to, co prof. McGinn nazywa „nowym mistycyzmem”, obejmujący późne średniowiecze i wczesny okres modernistyczny, w tym mistykę hiszpańską XVI w.; przy czym „nowy mistycyzm” zdaniem profesora mają charakteryzować trzy elementy: nowa postawa demokratyzacji i sekularyzacji (większego otwarcia na świętość również poza klasztorem) w relacji między światem a klasztorem, nowa (równie ważna) relacja (kooperacja) między mężczyzną i kobietą na drodze mistycznej, oraz nowe formy językowe (szczególnie chodzi o używanie języka potocznego w piśmiennictwie mistycznym) i modele (np. pozamonastyczne lub tzw. autobiografie, pisane przez poszczególnych świętych) w reprezentacji mistycznej świadomości (zob. t. III, s. 12-30).

Oczywiście, jak zwykle ogrom materiału i niedostateczne podkreślanie roli kobiet w mistyce tego okresu, kazały autorowi zawęzić punkt widzenia do dwóch pierwszych tradycji, zostawiając ostatnią na materiał czwartego tomu. Dlatego nie ma się co dziwić, że nie znajdziemy tu wielkich postaci średniowiecza, takich jak: Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckharta, Henryk Suzo, Jan Tauler, oraz wielkich mistyczek: Katarzyny ze Sieny czy Julianny z Norwich, którzy żyli i działali w tym samym mniej więcej czasie, wywierając przemożny wpływ na późniejsze losy mistycyzmu chrześcijańskiego. Jako tacy właśnie zostaną potraktowani osobno i specjalnie w następnym tomie.

Na treść więc obecnego tomu składa się sześć rozdziałów: początki nowego mistycyzmu (*Men and Women and the Origins of the New Mysticism*), wczesny mistycyzm franciszkański z Bonawenturą na czele (*Early Franciscan Mysticism and the Synthesis of Bonaventure*), franciszkańska tradycja mistyczna (*Men and Women in the Franciscan Tradition*), kobiety mistyczki tego okresu z ich doświadczeniem feministycznym (*Mulieres Religiosae: Experiments in Female Mysticism*), szczególnie trzy wielkie beginiki: Jadwiga, Mechtylda i Małgorzata (*Three Great Beguin Mystics*), wreszcie, kobiety mistyczki w zakonach religijnych, widziane oczyma świętych mężów tego okresu, prawie zawsze obecne w zakonach (*Sub Regula: Women Mystics of the Religious Orders*). Całość znów zamyka jak zwykle obszerna część przypisów źródłowych wraz z bibliografią.

Wspomnieliśmy wyżej, że na druk czekają jeszcze dwa tomy, nad którymi autor wciąż pracuje: *Continuity and Change in Western Mysticism (Kontynuacja i zmiana w mistycyzmie zachodnim)* obejmujący, zgodnie z zapowiedzią autora, mistykę o charakterze bardziej spekulatywnym XIII-XVI wieku, reprezentowaną przez klasyczne szkoły mistyki (zob. t. I, s. XII-XIII; t. III, s. IX-X), oraz *The Crisis of Mysticism (Kryzys mistycyzmu)*, biorący pod uwagę dzieje mistycyzmu w XVII w., jego marginalną rolę w XVIII i XIX stuleciu, wreszcie jego ożywienie w naszych czasach (zob. t. 3, s. IX). Wraz z tymi dwoma tomami zakończy nasz autor cały przegląd historii i teologii mistycyzmu chrześcijańskiego Zachodu.

Cała ogromna praca Bernarda McGinna, zgodnie zresztą z jego zamiarem, wychodzi rzeczywiście naprzeciw wyzwaniom współczesnego dialogu międzyreligijnego, który nie tyle eliminuje i zwalcza poglądy innej religii (jak to było nierzadko w koncepcjach starych apologetyk), ile w imię poszukiwania jakis wspólnych podstaw porozumienia próbuje zgłę-

bić bardziej własną tradycję duchową; co przejawia się szczególnie właśnie w mistyce (por. t. I, s. XI-XII), albo raczej w mistycyzmie, zbliżając się tym samym do głębszego rozumienia także innych tradycji religijnych. Szczegółowa prezentacja całej dyskusji mistycznej, jej ocena krytyczna z różnych punktów widzenia, obecność trzech obszernych tomów historii i teologii mistycyzmu, wskazują na wielką kompetencję autora w tej dziedzinie, godną zauważenia w środowiskach naukowych, filozoficzno-teologicznych. Tak się też chyba dzieje, skoro sam prof. McGinn to zauważa, prowadząc twórczy dialog usprawiedliwiający niestrudzenie swoje stanowisko, oraz fakt ponawiania wydań jego pracy. Dodatkowym atutem jest to, że samo dzieło zostało napisane w języku angielskim, co daje nadzieję na to, że i polscy teologowie oraz historycy będą mogli do niego dotrzeć, a może już z niego korzystają i szeroko czerpią.

ks. Ryszard Groni

María del Sagrario Rollán, *Amor y deseo en San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2003, ss. 262.

Do ogromnego dziedzictwa sanjuanistycznego, które możemy prześledzić w wydanej kilka lat temu bibliografii św. Jana od Krzyża¹, dołącza się dzieło Marii del Sagrario Rollán, *Miłość i pragnienie u św. Jana od Krzyża (Amor y deseo en San Juan de la Cruz)*, karmelitańskiego wydawnictwa „Monte Carmelo” w Burgos (Hiszpania); wydane w ramach serii wydawniczej „Estudios (Studia) MC”. Na dzieło składa się seria jej 13 artykułów opublikowanych w różnych teologicznych czasopismach czy pracach zbiorowych hiszpańskojęzycznych, na przestrzeni dziesięciu lat (por. s. 13); artykułach, które teraz stanowią poszczególne jego rozdziały.

Tytuł dzieła, jak wyjaśnia autorka, odpowiada jego idei przewodniej, wg której chce prześledzić perypetie pragnienia i życia afektywnego w procesie oczyszczenia mistycznego, zwanego przez św. Jana od Krzyża nocami. Chodzi o pragnienie jako pewną stałą lub klucz życia afektywnego w strukturze antropologicznej i dojrzewania duchowego. Za pomocą kryteriów i kategorii, które dostarcza nam ten wyjątkowy mistyk hiszpański, możemy prześledzić w sposób uprzywilejowany transformacje, które przechodzi pragnienie, zaangażowane w poszukiwaniu Boga, aż do samego zjednoczenia się z Miłością, która je zakłada (13). Ponieważ artykuły, które teraz stanowią rozdziały omawianej książki, były pisane oddzielnie i w różnych odstępach czasu, potrzebne było ich pewne logiczne uszeregowanie. Na pewno kryterium nie jest chronologia ich powstania ani ich zwartość konceptualna. Autorka pogrupowała je wg pewnego porządku logicznego, poczynając od aspektu pedagogicznego, przechodząc przez żywotność ciała i czasu, a kulminując na znaczeniu i pełni miłości; konfrontując poza tym autora mistycznego z niepokojami, frustracjami i nadziejami świata postmodernistycznego i zsekularyzowanego (14).

Na strukturę dzieła składa się: *Wykaz skrótów (Abreviaturas)* utworów Jana od Krzyża (7), *Prolog (Prólogo)* autorstwa Fernando Beltrana (9-12); *Wstęp (Introducción)* samej

¹M. Diego Sánchez, *Bibliografía sistemática de san Juan de la Cruz*, Madrid 2000.

autorki (13-14), trzynaście artykułów zaprezentowanych wg wspomnianego kryterium (15-256), *Spis treści (Índice, 257-259)*. Tytuły poszczególnych artykułów są następujące: *Dzieciństwo i pedagogika u św. Jana od Krzyża (Infancia y pedagogía en San Juan de la Cruz, 15-21)*, „*Słowa światła i miłości*”, *pedagogika i estetyka („Dichos de luz y amor”, pedagogía y estética, 23-35)*, *Czucie i zmysł nieobecności (Sentir y sentido de una ausencia, 37-49)*, *Poetyka przestrzeni mistycznej u św. Jana od Krzyża (Poética del espacio místico en San Juan de la Cruz, 51-59)*, *Mistyka wobec życia wiecznego (Mística ante la más allá, 61-70)*, *Ekspresja i transcendencja trwogi w symbolu (Expresión y trascendencia de la angustia en el símbolo, 71-88)*, *Ciało i mowa jako objawienie w „Żywym płomieniu miłości” (Cuerpo y lenguaje como epifanía en „Llama de amor viva”, 89-106)*, *Granica egzystencjalna pamięci sanjuanistycznej (Demarcación existencial de la memoria sanjuanista, 107-129)*, *Czas życia u św. Jana od Krzyża (El tiempo vivido en San Juan de la Cruz, 131-151)*, *Opróżnienie własnego „ja”: zbliżenie do introspekcji sanjuanistycznej (Vaciamiento del yo: aproximación a la introspección sanjuanista, 153-170)*, *Od wiary wylęknionej do pożądań miłości: Søren Kierkegaard i św. Jan od Krzyża (De la fe angustiada a las ansias de amor: Søren Kierkegaard y san Juan de la Cruz, 171-199)*, *Mistyka i sekularyzacja. Jaki Bóg? (Mística y secularización. Qué Dios?, 201-231)*, *Miłość i pragnienie (Amor y deseo, 233-256)*.

Autorka porusza problemy z dziedziny mistyki Jana od Krzyża bardzo trudne i skomplikowane, wchodząc w samo centrum Bosko-ludzkiego sprzężenia, którego (pedagogiczny) kierunek wyznacza miłosne (łaskawe) zjednoczenia z Bogiem. Objawia tym samym całą dynamikę pragnienia, które przechodzi różne fazy, szczególnie bolesne (z psychologicznego punktu widzenia) w sanjuanistycznych nocach (zmysłów i ducha), sięgając egzystencjalnych granic ludzkiej wytrzymałości, oraz przybierając formę pełną dynamizmu i pasji w swej fazie oczyszczonej i wysublimowanej łaską. Autorka porusza się tu z wielką zręcznością i znanstwem, nie wahając się prowadzić czytelnika po ścieżkach, na które on sam z pewnością by się nie odważył wejść, a jeżeli już, pewnie by się zagubił. Wchodzi śmiało i penetruje głębie ludzkiego ducha i psyche oraz działanie Bożej łaski, pokazując mechanizm wzajemnej miłości Boga i człowieka. Szczególnie cenne są jej analizy porównawcze ze współczesną myślą egzystencjalistyczną (S. Kierkegaard, s. 171-199), modernistyczną czy nihilistyczną (201-231). Na tym tle autorka jawi się jako prawdziwa specjalistka dzieł mistycznego doktora, którą warto wziąć jako przewodniczkę w przygodzie poszukiwania Boga.

ks. Ryszard Groń

Norbert Przyborowski, *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Warszawa 2003, ss. 170.

Jan Paweł II podczas przemówienia wygłoszonego w czasie nabożeństwa ekumenicznego we Wrocławiu w dniu 31 maja 1997 roku, nawiązując do ekumenicznych prac prowadzonych w Polsce nad teologią i praktyką chrztu, wypowiedział piękne i mocne słowa o potrzebie wspólnie składanego świadectwa wiary: „Uczniowie Chrystusa mają tworzyć doskonałą, również widzialną jedność, ażeby świat widział w nich czytelny dla siebie znak. Jedność chrześcijan ma więc jeszcze to zasadnicze znaczenie, że świadczy o wiarygodno-

ści posłannictwa Chrystusa, objawia miłość Ojca w stosunku do Niego i do Jego uczniów. Dlatego właśnie ta jedność, najwyższy dar Trójcy Przenajświętszej, jest zarazem największą powinnością wszystkich Chrystusowych wyznawców [...]. W imię Jezusa proszę o wspólne chrześcijańskie świadectwo [...]. Jezus Chrystus od wszystkich oczekuje świadectwa wiary. Los ewangelizacji łączy się ze świadectwem jedności dawanym przez Kościół, przez chrześcijan. Znakiem tego wspólnego świadectwa jest braterska współpraca na polu ekumenicznym w Polsce. Myślę tu o specjalnym zespole, który pracował nad sakramentem chrztu, fundamentem jedności już istniejącej. Owoce tej pracy udało się już opublikować”.

Trzy lata po tym wystąpieniu wydarzyło się w Polsce coś niezwykłego. W żadnym innym kraju Europy i świata nie wydarzyło się coś podobnego: Kościół rzymskokatolicki przeprowadził oficjalne dialogi na temat sakramentu chrztu. Badano księgi liturgiczne, informowano się o teologicznym rozumieniu pierwszego i najważniejszego sakramentu oraz o stosowanym obrzędzie; na zakończenie sporządzono protokół. Niezależnie od tej ścieżki dialogów uruchomiono ścieżkę teologii. Przez kilka lat teologowie katoliccy, prawosławni, luterkańscy, kalwińscy, metodystyczni, baptystyczni, zielonoświątkowi, polskokatoliccy i mariawicy zgłębiali teologię chrztu. Opierali się przede wszystkim na ekumenicznym *Dokumencie z Limy*.

Papież podczas ekumenicznego spotkania we Wrocławiu wspominał z uznaniem małą broszurkę, owoc polskiego dialogu na temat chrztu: *Jeden chrzest* (opublikowaną na zlecenie Podkomisji Dialogu PRE i Komisji Episkopatu do spraw Ekumenizmu w Niepokalanowie w 1993 roku). Ten edytorski drobiazg będzie wspomniany w historii jako pionierskie wydarzenie ekumeniczne. Pan Norbert Przyborowski postanowił w swojej książce *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce* rozwinąć, pogłębić i udokumentować to, co chwali Jan Paweł II. Uczynił to z pasją i kompetencją. Jego praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera naświetlenie teologii chrztu, jego praktyki na przestrzeni wieków i w czasach współczesnych oraz jego celebracji. Końcowa część rozdziału jest poświęcona omówieniu chrztu w aspekcie ekumenicznym. Takie naświetlenie jest uzasadnione potrzebą dobrego wyłożenia teologii chrzcielnej, a także potrzebą ukazania różnic i zbieżności w pojmowaniu chrztu przez poszczególne Kościoły. Rozdział drugi ukazuje czytelnikowi historię, przebieg oraz poszczególne etapy rozmów w Polsce, które były prowadzone równoległe na dwóch płaszczyznach: rozmów multilateralnych z Kościołami PRE na temat *Dokumentu z Akry o chrzcie*, oraz rozmów bilateralnych między Kościołem rzymskokatolickim i poszczególnymi Kościołami chrześcijańskimi z PRE. Trzecia część książki dotyczy realizacji umów odnośnie do chrztu oraz ich praktycznej realizacji. W czwartej części autor omawia dialog z Kościołem Katolickim Mariawitów. Ostatni rozdział dotyczy poszczególnych faz przygotowań wspólnego oświadczenia Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów zrzeszonych w PRE o wzajemnym uznaniu chrztu świętego oraz podpisania go 23 stycznia 2000 r. Do pracy dołączone są liczne aneksy obrazujące poszczególne etapy teologicznego dialogu.

Praca Norberta Przyborowskiego odsłania fundamenty fundamentów naszej międzykościelnej jedności, której nie zburzyły żadne podziały, która wciąż istnieje, budzi nadzieję, przypomina nigdy niezburzone braterstwo w Chrystusie i Bożym Duchu i stanowczo wzywa do współpracy i wspólnego świadectwa. Książka, a w szczególności jej drugi rozdział, została napisana przede wszystkim na podstawie pism pozostających w archiwach.

Jedynie teksty protokołów końcowych rozmów w sprawie ważności chrztu ukazały się w drugiej części broszury *Jeden chrzest* wydanej w 1993 r. staraniem Podkomisji Dialogu PRE i Komisji Episkopatu do spraw Ekumenizmu.

Chrzest udzielany we wszystkich Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich ma pewne wspólne cechy. Mianowicie materią chrztu jest zawsze i wszędzie woda. Nigdzie i nikogo nie chrzci się jakąś inną płynną substancją (olej, ocet, oliwa, sok). Drugą wspólną cechą jest udzielanie chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, tak jak nakazał Jezus Chrystus (por. Mt 28,19).

Jeżeli chodzi o różnice w sposobie praktykowania chrztu oraz jego liturgii, to jest ich znacznie więcej. Najważniejsze z nich dotyczą wieku osoby chrzczonej oraz sposobu udzielania chrztu. W ten sposób można dojść do wniosku, że zasadniczo chrztu udziela się osobie w każdym wieku, tak niemowlętom, dzieciom, jak i dorosłym, z tą różnicą, że nie wszystkie Kościoły chrześcijańskie praktykują chrzest dzieci, zwłaszcza niemowląt. Niektóre Kościoły protestanckie o tradycji baptyistycznej, zielonoświątkowej czy adwentystycznej, a także różne odłamy badaczy Pisma Świętego praktykują jedynie chrzest osób dorosłych, który jest poprzedzony osobistym wyznaniem wiary osoby chrzczonej. W Kościele rzymskokatolickim, prawosławnym, tradycyjnych Kościołach protestanckich (Ewangelicko-Augsburskim, Ewangelicko-Reformowanym, Ewangelicko-Methodystycznym), anglikańskim czy w Kościołach starokatolickich chrzci się niemowlęta. Chrztu udziela się zasadniczo przez trzykrotne zanurzenie w wodzie bądź polanie głowy wodą, jeżeli osobą chrzczoną jest niemowlę bądź małe dziecko.

Osobne zagadnienie stanowi sprawa ważności chrztu w Kościele Katolickim Mariawitów. Teologia tego Kościoła ma niespotykaną w żadnym innym Kościele chrześcijańskim naukę o Trójcy Świętej. Mimo podpisania protokołu końcowego 9 X 1984 r. pozostaje wątpliwość, czy w formule chrztu nadal nie jest wymieniane imię założycielki M.F. Kozłowskiej.

Osiągnięcia Autora mają poważne znaczenie dla ekumenizmu. Książka adresowana jest przede wszystkim do ludzi wykształconych teologicznie, orientujących się w tematyce omawianego zagadnienia. Może również okazać się praktyczną pomocą dla duszpasterzy parafii mieszanych wyznaniowo, szczególnie na tych terenach, gdzie mieszkają wyznawcy np. Kościoła Katolickiego Mariawitów.

Norbert Przyborowski, pracownik naukowy w Katedrze Teologii Ekumenicznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, podjął się udanej próby ukazania teologicznego zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce w kwestii chrztu świętego. Nie ma żadnego Kościoła chrześcijańskiego, prawie żadnego związku wyznaniowego powstałego na gruncie katolickim, protestanckim czy prawosławnym, w którym chrzest nie byłby praktykowany.

Dialog teologiczny w sprawie ważności chrztu jest ciągle aktualny i nie pozostaje kwestią zamkniętą, gdyż wciąż tworzą się na gruncie katolickim czy protestanckim nowe związki wyznaniowe, które praktykują chrzest. Najważniejsze jest to, aby chrzest był udzielany w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, tak jak nakazał Jezus (por. Mt 28,18-19), a jego materią była woda.

ks. Jarosław M. Lipnik

Roman Słupek SDS, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin 2004, ss. 268.

Pierwsze stulecia chrześcijaństwa charakteryzowały się przede wszystkim sporami chrystologicznymi, natomiast ostatnie – sporami eklezjologicznymi. W szczególności wiek XX bywa nazywany *wiekami Kościoła*. Obradujący w tym wieku Sobór Watykański II wydał dwie konstytucje o Kościele: *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*. Obydwa dokumenty można nazwać kamieniami milowymi współczesnej eklezjologii. Kiedyś w dobie Soboru Efeskiego chrystologiczne spory były przedmiotem dysput nie tylko teologów, ale znajdowały swoje echo także u przekupek na ówczesnych targach. Również dzisiaj Kościół jest przedmiotem dysput nie tylko wśród teologów, ale także na współczesnych targach, którymi są supermarkety oraz na współczesnych areopagach, czyli w mediach. Te dyskusje grzeszą czymś, co można by nazwać *eklezjologicznym arianizmem*. Zamykają one Kościół w ramach partii politycznych lub innych organizacji społecznych. Tymczasem Kościół nie jest rzeczywistością dającą się zamknąć w kategoriach wyłącznie socjologicznych, choć eklezjologii towarzyszy zawsze pewien kontekst kulturowo-społeczny. Współcześnie tym kontekstem jest demokracja. Ona stanowi również wyzwanie dla Kościoła. Z jednej strony Kościół nie jest demokracją, ale z drugiej strony od samego początku trwał w Kościele w pewien sposób zdemokratyzowany styl sprawowania władzy. Nie zawsze był on jednak odpowiednio akcentowany i wyjaśniany. Próbował on łączyć demokrację z autorytetem. Tą próbą połączenia demokracji z autorytetem przy zachowaniu apostołskości tożsamości Kościoła jest kolegialność. Pogłębioną refleksję nad kolegialnością Kościoła przynosi praca R. Słupka. Systematyzuje ona i pogłębia rozumienie kolegialności Kościoła na podstawie teologicznego dorobku wybitnego francuskiego teologa Yves'a Congara.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich ukazuje teologiczne podstawy kolegialności Kościoła. Kościół, będąc *ikoną* Trójcy Świętej, powinien w swojej strukturze odbijać *boską kolegialność* trzech równych sobie Osób Trójcy Świętej. Kolegialność Kościoła implikują współczesne modele eklezjologiczne, takie jak: Lud Boży, Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego oraz *communio*. Drugi rozdział wydobywa kolegialność Kościoła z tych eklezjologicznych modeli. Tę kolegialność Kościoła implikowaną przez współczesne modele eklezjologiczne wyjaśnia i pogłębia eksponowana przez Congara zasada wspólnotowego przyzwolenia. Wyjaśnienie tej zasady przynosi trzeci rozdział pracy. Zasada ta, podkreślając ważność hierarchicznej struktury Kościoła, zwraca równocześnie uwagę na to, że w realizacji swojej misji Kościół potrzebuje kolegialnego współdziałania wszystkich wierzących. W świetle tej zasady czwarty rozdział ukazuje kolegialną posługę episkopatu w Kościele. Ostatni rozdział jest zwieńczeniem całości refleksji nad kolegialnością Kościoła w ujęciu Congara poprzez ukazanie komplementarności logiki kolegialności i logiki prymatu. Kolegialność Kościoła według Congara jest generalną dyspozycją do wspólnotowej odpowiedzialności w solidarności i komunii.

Praca dotyczy ważnego i nowego wycinka eklezjologii, jakim jest kolegialność. Jest to odpowiedzialność za cały Kościół ciążyąca na biskupach wzajemnie ze sobą połączonych i zachowujących łączność z głową Kolegium Biskupów – Papieżem. Kolegialność jest charakterystyczną cechą Kościoła rozumianego jako komunია. Dotyczy ona nie tylko

góry Kościoła, a więc papieża i biskupów, ale także *dołu* Kościoła: prezbiterów i świętych. Kolegialność dotyczy więc całego Kościoła. Takie ujęcie kolegialności jest nowością w porównaniu ze stosunkowo nowymi posoborowymi ujęciami kolegialności, które były zawężone z reguły do owej *góry* Kościoła. Praca przynosi więc całościowe ujęcie kolegialności. Tak jak Kościół nie może być zawężony do papieża i biskupów, podobnie i kolegialność. Ma ona przenikać cały Kościół, który jest komunią. Kolegialność wypływa z tej komunii Kościoła i zarazem jej służy.

Autor pogłębia ten stosunkowo nowy i aktualny temat na podstawie dzieła wybitnego francuskiego teologa Y. Congara. Nazwanie Congara Ojcem Kościoła XX wieku nie budzi zdziwienia. Przyznanie przez Jana Pawła II kardynalskiej godności Y. Congarowi potwierdza ten tytuł. Y. Congar jest pionierem idei kolegialności Kościoła. Rozpropagował ten termin i teologicznie go pogłębił. Dlatego słusznie został nazwany promotorem kolegialności przez współczesnego kardynała i teologa S. Nagy'ego. Autor sięga więc do bardzo świeżego i obfitego źródła. Tym samym wprowadza w krwioobieg polskiej teologii świeże i obfite myśli współczesnego Ojca Kościoła.

Kolegialność w Kościele została przez Autora przekonująco uzasadniona. Wzorem kolegialności jest Trójca Święta. Skoro Kościół jest słusznie nazywany ikoną Trójcy Świętej, to kolegialne działanie trzech boskich Osób powinno znajdować swoje odbicie w Kościele. Praca ma więc znaczenie również dla kościelnej *praxis*. Uzasadnia bowiem nielatte i często ryzykowne wysiłki zmierzające do konkretnego przeobrażenia wspólnoty kościelnej.

Kolegialność jest charakterystyczną cechą pontyfikatu Jana Pawła II. Cała papieska posługa jest działaniem czyniącym Kościół „domem i szkołą komunii” (*Novo millennio ineunte*, 43). Posługi na rzecz komunii, jakimi są posługa Piotrowa i – ściśle z nią związana – kolegialność biskupów, należy według papieża „nieustannie zgłębiać” (*Novo millennio ineunte*, 44). Ten papieski postulat spełnia praca R. Słupka. Jest ona znaczącym wkładem do owego *zgłębiania* kolegialności biskupów związanej z posługą Piotrową.

Osiągnięcia Autora mają wielkie znaczenie dla ekumenizmu. W encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II zachęca do dyskusji nad posługą jedności Biskupa Rzymu podkreślając, iż: „Gdy Kościół katolicki stwierdza, że funkcja Biskupa Rzymu odpowiada woli Chrystusa, nie oddziela tej funkcji od misji powierzonych wszystkim Biskupom jako «zastępcom i legatom Chrystusa». Biskup Rzymu należy do ich «kolegium», oni zaś są jego braćmi w posłudze” (*Ut unum sint*). Teologia kolegialności przedstawiona w pracy wnosi wkład w dyskusję nad posługą jedności Biskupa Rzymu. Autor wykazał, że *kolegialność* znajduje swój odpowiednik w pojęciu *sobornost'*, zajmującemu ważne miejsce w eklezjologii prawosławnej. W prawosławiu kolegialne sprawowanie urzędu biskupiego jest fundamentalną zasadą eklezjologii. Jej wzorem są Osoby Trójcy Świętej. To odniesienie chroni *sobornost'* przed zbyt jurydyczną interpretacją. Ukazując kolegialność jako pojęcie zbliżone do pojęcia *sobornost'*, Autor wniósł znaczący wkład w ekumenizm, przybliżając do siebie katolicką i prawosławną eklezjologię w ważnym, ale i drażliwym punkcie.

Ks. dr Roman Słupek, wykładowca teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Salwatorianów w Bagnie, „podjął się tematu, który zdaniem wrocławskiego teologa R. Rogowskiego „leży odłogiem”. Podjął się więc pionierskiego zadania zagospodarowania tego terenu. To zadanie wykonał pomyślnie. Można mówić nawet o suk-

cesie. Świadczą o nim osiągnięcia pracy. Autor nie tylko referuje Congara, ale twórczo pogłębia i rozwija jego myśl. W ten sposób wnosi wkład do polskiej eklezjologii. Ten wkład wyraża przekonująco uzasadniona teza o komplementarności logiki kolegialności i logiki prymatu oraz rozciągnięcie kolegialności na cały Kościół rozumiany jako komunia.

Praca R. Słupka powinna dotrzeć do polskich teologów fundamentalistów i dogmatyków oraz licznej rzeszy studentów teologii. Osiągnięcia pracy powinny zadomowić się w wykładzie eklezjologii, tym bardziej że Autor na gruncie polskiej teologii pogłębia to, co Jan Paweł II realizuje w swoim pontyfikacie.

ks. Bogdan Ferdek

Juan Bosh Navarro (red.), *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004, ss. 1014.

Karmelitańskie wydawnictwo „Monte Carmelo” z Burgos (Hiszpania), w ramach serii wielkie „Słowniki MC”, wydało *Słownik teologów (teologów) współczesnych (Diccionario de teólogos/as contemporáneos)*, pod redakcją Juana Bosh Navarro. Jak zaznacza w swym ogólnym wstępie do tego *Słownika* prof. Wydziału Teologicznego w Katalonii, Ewangelista Vilanova, autor jest dominikaninem, rodem z Walencji, profesorem ekumenizmu i teologii protestanckiej na Wydziale Teologii św. Wincentego Ferrero w Walencji, znanym już w hiszpańskim środowisku teologicznym ze swej wcześniejszej publikacji *Panorama teologii hiszpańskiej (Panorama de la teología española, 1999)*.

Obecną publikacją ma „poszerzyć widzenie znaczenia teologii w XX w., pokazując wkład teologów tego wieku”. Ma być ona również pożytecznym narzędziem wiedzy biograficznej i bibliograficznej na temat większości teologów chrześcijańskich, „w ich reprezentatywnych wyznaniach: katolickim, prawosławnym, protestanckim i anglikańskim, którzy podjęli się interpretacji tradycji pochodzącej od Jezusa Chrystusa” (s. 7). Słownikowy charakter alfabetyczny usprawiedliwił również dłuższy *Wstęp (Introducción)* prof. Vilanovy, zawierający zrozumienie obecnego stanu teologii, zaznaczając nowe pluralistyczne tendencje współczesnej teologii, jej zejście (bardziej) do roli interpretacyjnej (niż autorytatywnej) Ewangelii, oraz jej „regionalizację”, wraz z nakreśleniem jej nowych kierunków w przyszłości (s. 7-18). E. Vilanova zauważa „rzadki” charakter roli przewodniczej bohaterów *Słownika*, czyli ich ograniczony wpływ na współczesną opinię publiczną, ze względu na specyfikę tematyki (18). Do walorów *Słownika* zaliczył: jego „ekumenizm, przedstawiony obiektywnie, ze zrozumieniem i sympatią”, proporcjonalne dozowanie źródeł każdej przedstawianej osoby i bibliografii oraz fakt bycia pierwszym tego rodzaju Słownikiem w języku hiszpańskim (18).

Juan Bosh sam siebie przedstawia jako tomistę studiującego pod okiem Emilio Surazeza (w Walencji), Marín Sola i Santiago Ramireza (we Fryburgu), Ives’a Congara, M.-J. Le Guillou, Olevera Clémenta, André Dumasa, Georgesa Casañisa (w Paryżu), Jamesa H. Cone (w Nowym Jorku). Wszyscy oni mieli przyczynić się do jego zainteresowań dziedziną teologii ekumenicznej z jej praktycznym dogłębnym zastosowaniem (19). W mniemaniu autora *Słownik* ma trzy podstawowe cechy-zadania: ma służyć studentom teologii (1), ma służyć teologii poprzez jego zawartość (2) i strukturę (3).

1. *Słownik* ma służyć przede wszystkim studentom teologii, którzy mimo niepopularności teologii we współczesnym zlaicyzowanym świecie, w jego liście 241 teologów i teolożek mogą znaleźć, poznać osoby, które na przestrzeni XX wieku, poprzez swoje refleksje teologiczne wniosły swój wkład w ożywienie wiary jednostek i służbę wspólnotom kościelnym oraz społeczności (20-21);

2. *Słownik* ma służyć teologii poprzez jego zawartość, ponieważ dotychczas brakowało w języku hiszpańskim podobnego słownika wielkich teologów i teolożek XX w., którzy – zgodnie ze swym powołaniem – wyznaczali tory teologii, stając się źródłem twórczych inspiracji następnych pokoleń; oferując zarazem młodej generacji studentów, podstawowe informacje oraz pewien rodzaj przewodnika po gąszczu imion, dat, tytułów dzieł, szkół oraz tendencji teologicznych i tradycji chrześcijańskich (21-23);

3. *Słownik* ma służyć poprzez swoją strukturę; chodzi o branie pod uwagę przy omawianiu każdego teologa trzech bloków informacyjnych: krótki (w zależności od znaczenia i dostępu do informacji nt. danego teologa) rys biograficzny, istotne elementy jego nauczania oraz część bibliograficzna (bardziej rozbudowana w przypadku teologa hiszpańskojęzycznego), w skład której wchodzi: dzieła autora w języku oryginalnym (ich ewentualne tłumaczenia na j. hiszpański), dzieła jego współautorstwa (ważniejsze artykuły z czasopism specjalistycznych) oraz (jeżeli to było możliwe) nota bibliograficzna na temat danego teologa odsyłająca do niektórych źródeł (23-24).

Poszukując kryterium doboru teologów prezentowanych w swym *Słowniku*, redaktor stosuje szerokie znaczenie pojęcia „teolog”, rozumiejąc przez nie nie tylko tego, który naucza lub pisze z dziedziny teologii dogmatycznej czy fundamentalnej, ale również tego, który „porusza się, rozważa i uzasadnia wiarę chrześcijańską z różnych obszarów eklezyjalnych i kulturowych”; stąd bierze pod uwagę, „egzegetów, twórców historii teologii, moralistów, liturgistów, kanonistów, ekumenistów”; wszystkich ich, zarówno mężczyzn jak i kobiety, nazywa „rodziną teologiczną” (24). Jedynym ścisłym kryterium zdaje się być ich ciężka praca wynikająca z ich powołania teologa i powiązana z życiem; praca na rzecz służby Kościołowi i społeczeństwu. Pod tym względem brak kogoś w tym *Słowniku* może być usprawiedliwiony jedynie brakiem dostępu autora do źródeł wiedzy o danym teologu lub „jakaś inna sugestia” (22). Również ilość nie stanowi tu specjalnej górnej granicy, ponieważ, jak sam autor zauważa, tych teologów jest o wiele więcej; stąd sam *Słownik* jest właściwie niedokończony i nigdy takim nie będzie, dopóki istnieje chrześcijaństwo; również i dlatego, że wielu nawet tych wzmiankowanych w obecnej publikacji jest jeszcze w pełni swego życia, więc przyszłość teologii należy jeszcze do nich (24).

Wspomniany *Słownik* jest pracą zbiorową; oprócz redaktora pojawiają się tu takie nazwiska, jak: Eloy Bueno, Juan José Tamayo, Gaspar Martínez, Carmen Márquez, Lucía Ramón i Raúl Berzosa. Sama idea powstania podobnego *Słownika* wyszła trzy lata temu (2001) od dyrektora wydawnictwa „Monte Carmelo”, Fernando Domingo. Strukturę *Słownika* stanowią: dwa *Wstępy*, pierwszy (*Introducción*) wspomnianego prof. E. Vilanovy (s. 7-18), drugi (*Prólogo al Diccionario teólogos/as contemporáneos*) redaktora (s. 19-25), oraz część właściwa omawiająca wg porządku alfabetycznego poszczególnych teologów (s. 27-1010). Całość kończy *Ogólny spis treści (Índice general*, s. 1011-1013).

Stając przed faktem krytycznej oceny obecnej publikacji, trzeba zauważyć, że mamy do czynienia z ogromnym dziełem, być może od samego początku przerastającym zamia-

ry autora, którym jednak sprostał po ciężkiej dwuletniej pracy. Szkoda, że nie dysponujemy jeszcze krytycznymi uwagami ze środowiska hiszpańskiego na jego temat, na pewno ułatwiłoby to nasze zadanie. Czytając poszczególne biografie, rzuca się w oczy fachowość i profesjonalizm ich autorów.

Mimo uwag wyjaśniających redaktora i pokornego uznania swoich ewentualnych niedociągnięć (por. s. 22, 24), zastanawia kryterium doboru poszczególnych autorów. Czasami odnosi się wrażenie, że ma się tu do czynienia raczej ze słownikiem teologów hiszpańskojęzycznych; na 241 omawianych tu osób aż 104 przypada na teologów języka hiszpańskiego, w tym przeważająca większość z samej Hiszpanii. Czasami proporcje objętościowe w ich omawianiu dają wiele do życzenia; np. J. Ratzingerowi poświęca się tylko 2 strony (s. 801-802), podczas gdy np. D. Borobio 5 i pół (s. 172-177); być może jest to podyktowane większą popularnością tego pierwszego?; w takim razie dlaczego potraktowano bardzo szeroko innych znanych teologów, np. również żyjącego jeszcze W. Kaspera, któremu poświęcono aż 11 i pół strony (s. 564-574)? Brakuje nam tu również niektórych światowej sławy znawców z dziedziny patrologii, historii teologii lub mistyki, np. J. Lecklerca, J. Pelikana czy nawet hiszpańskich sanjuanistów: Crisógono de Jesús Sacramento lub żyjącego jeszcze F. Ruíz Salvadora; czyżby autor nie potraktował ich jako teologów, biorąc pod uwagę jego szerokie określenie teologii, wcześniej podane? W porównaniu z tym, zastanawia również szersze potraktowanie (aż czterech) przedstawicieli teologii Opus Dei. Już nie wspominamy o tym, że brak tu również polskich teologów o renomie międzynarodowej, jak np. W. Granata, czy żyjących jeszcze: K. Wojtyły, czy F. Nagy'ego.

Mimo tych niedociągnięć, *Słownik*, jako pierwszy tego rodzaju w j. hiszpańskim, jest wielką nowością i na pewno przyniesie olbrzymią korzyść, szczególnie studentom teologii w krajach hiszpańskojęzycznych, popularyzując bardziej samą tematykę teologii. Może warto by wziąć do współpracy w następnych jego wydaniach specjalistów z innych krajów, którzy by opracowali, uzupełnili i w ten sposób zrównoważyli go liczbą teologów z innych regionów świata; wtedy sam *Słownik* przyjąłby charakter bardziej uniwersalny, niż ma obecnie.

ks. Ryszard Groń

Ks. Arkadiusz Olczyk, *Etos ludzkiej pracy. Refleksje nad nauczaniem Jana Pawła II*, ZW KEMOT Częstochowa 2004, ss.300

Praca jest istotnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Człowiek jest tego świadomy zarówno wtedy, gdy pracuje, jak i wtedy, gdy tej pracy jest pozbawiony, gdy tej pracy nie może podjąć w obliczu dramatycznego zjawiska bezrobocia. Kiedy ma możliwość pracy, zdarza mu się, że narzeka na jej trud, że źle pracuje, że się z tej pracy „urywa”, że sobie z nią nie radzi. Bywa, że praca nie odpowiada ani jego wykształceniu i przygotowaniu zawodowemu, ani też jego zdolnościom i jego osobowości; stąd też często jedyną motywacją staje się zapłata za pracę. Bywa też, że w sposób niebezpieczny uzależnił się od pracy, stał się „pracoholikiem”, przez co cierpią jego bliscy i on sam.

Spoleczna mozaika podejścia konkretnego człowieka do pracy jest bardzo bogata i nie sposób jej ukazać w pełni. Jest to zresztą zadanie przede wszystkim socjologii i psychologii pracy, a także tych wszystkich, którzy pamiętają o tym, że ład społeczny w ogromnej mierze zależy od ładu pracy oraz rozwiązania problemu bezrobocia.

Wiadomo, że ład społeczny w ogromnej mierze zależy od ładu pracy oraz rzeczywistego rozwiązania problemu bezrobocia, zwłaszcza tzw. bezrobocia strukturalnego. Ład, o którym tu mowa, nie jest kwestią prawidłowej organizacji pracy, lecz rodzi się z uwzględnienia jej etycznego wymiaru.

Taka jest ze swej istoty chrześcijańska wizja pracy: wskazuje na jej etyczny i zarazem teologiczny wymiar. Zasadniczym punktem odniesienia tej wizji pracy jest jednakże nie sama praca, lecz człowiek pracy. Tak należy też rozumieć niezwykle ważne stwierdzenie Jana Pawła II, wyrażone przed laty w encyklice *Laborem exercens*, że praca „stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej” (nr 3). Dziś istnieje bardzo wiele konkretnych problemów związanych z pracą, które domagają się pilnego rozwiązania – i to w skali ogólnospołecznej, a nawet międzynarodowej. Konieczny jest obecnie powrót do takiej refleksji nad ludzką pracą, w której jest miejsce na kwestie o charakterze fundamentalnym. Chodzi tu nade wszystko o relację człowiek – praca, o integralną wizję człowieka, o ukazywanie wszystkich konsekwencji praktycznych prymatu człowieka nad pracą i nad wartościami materialnymi. Jeśli bowiem wartości ekonomiczne zdominują rozumienie ludzkiej pracy, wówczas człowiek zostanie sprowadzony jedynie do roli przedmiotu, do roli „siły roboczej”.

Na tle tych refleksji trzeba ze szczególną wdzięcznością przyjąć książkę ks. Arkadiusza Olczyka, poświęconą refleksji nad etosem pracy w nauczaniu Jana Pawła II. Autor ukończył studia specjalistyczne w Instytucie Teologii Moralnej KUL, przygotowując rozprawę doktorską pod kierunkiem, niezującego już, ks. prof. Seweryna Rosika.

Ks. Olczyk w swojej refleksji na temat pracy wybrał sobie znakomitego Przewodnika – Jana Pawła II, którego wkład zarówno w teologię pracy, jak i w obronę fundamentalnych praw ludzi pracy jest niekwestionowany. Refleksja nad pracą nie może dzisiaj pominąć tego wszystkiego, czego na tej płaszczyźnie dokonał polski Papież. To dzięki jego nauczaniu możliwa jest pełna obrona podmiotowości człowieka pracy i personalistycznego charakteru samej pracy.

Należy podkreślić to, co jest jego szczególnym osiągnięciem Autora. Opracowanie to ujmuje personalistyczny wymiar pracy w naświetleniu głęboko teologicznym. Koncentrując się na ukazaniu etosu pracy, Autor podkreśla wyraźnie, że „trzeba odczytać jej głębszy sens i wartość dla człowieka w świetle Bożego Objawienia”. Ks. Olczyk sięga po nauczanie Papieża nie tylko ze względu na jego teoretyczny walor, ale także z najgłębszym przekonaniem, że „podjęcie myśli Jana Pawła II wiążącej nierozzerwalnie wartość pracy godnością osoby” jest „kluczem do odbudowania chrześcijańskiego etosu pracy”.

Lektura niniejszej książki pozwala na odkrycie wielu bardziej szczegółowych wątków w przebogatym nauczaniu Jana Pawła II. Autor potrafił zebrać w sposób syntetyczny to wielowątkowe nauczanie papieskie, a dzięki dobremu wykorzystaniu takich kategorii jak „powołanie” i „uczestnictwo” potrafił bardzo dobrze odczytać specyfikę papieskiego podejścia do pracy. Za bardzo cenne należy uznać dobre ukazanie podstawowych aspektów doskonalenia przez pracę: poznawczego, dążeńowego i relacjonalnego. Równie cenne jest

trafne odczytanie relacji pomiędzy wartościami personalistycznymi a wartościami moralnymi.

Te szczegółowe odniesienia do książki ks. Olczyka można by jeszcze mnożyć. Nic jednak nie zastąpi osobistej lektury. Trzeba tę książkę czytać ze świadomością, że czytelnik pochyla się nie tylko nad opracowaniem Autora, ale także nad myślą Jana Pawła II.

ks. Tadeusz Reroń

Russ Shafer-Landau, *Whatever Happened to Good and Evil?*, Oxford University Press (OUP), New York – Oxford 2004, ss. 150.

Cokolwiek stało się z dobrem i złem (Whatever Happened to Good and Evil), po książce *Realizm moralny (Moral Realism)*, OUP, 2003) i (współredaktor z Joel Feinbergiem) *Rozum i odpowiedzialność (Reason and Responsibility)*, 12 wydanie, 2004), to już trzecia wydana pozycja profesora filozofii na Uniwersytecie w Wisconsin, Russa Shafer-Landaua. Wspomniane uczestnictwo autora w redakcji słynnego dzieła *Reason and Responsibility* (12 wyd.) niedawno zmarłego (29 marca 2004) profesora filozofii i prawa Joela Feinberga, samo przez się już podnosi jego rangę naukową. I rzeczywiście, gdy weźmiemy do ręki jego nową książkę, właśnie przez nas prezentowaną, można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z umysłem bardzo ścisłym (logicznie) i konkretnym, dobrze znającym i poruszającym się w dziedzinie, o której pisze. A porusza problem podstawowego (z natury moralnego) odniesienia do problemu dobra i zła i jego obiektywnego uzasadnienia, szczególnie wobec szeroko zakrojonego dziś (bardzo na czasie w Europie Zachodniej i w Ameryce) sceptycyzmu moralnego w jego trzech podstawowych odmianach: nihilizmu, subiektywizmu i relatywizmu.

Sam autor zauważa, że tematyka, którą podjął w swej książce, wcześniej niezbyt popularna ze względu na zarzucany „staroświecki klerikalny dogmatyzm”, związany z obiektywizmem moralnym, po ataku terrorystycznym z 11 września 2001 w Nowym Jorku stała się niezmiernie aktualna i będzie musiała skłonić niejednego człowiekado tychczas osadzonego na relatywizmie i sceptycyzmie moralnym do rewizji w tym punkcie swoich poglądów (s. vii-viii, 3-4, 135-136). Struktura dzieła jest prosta: po *Spisie treści (Contents)*, s. v-vii), *Przedmowie (Preface)*, s. vii-viii) i *Podziękowaniach (Acknowledgments)*, s. ix-x), następuje część właściwa książki, składająca się z trzech zasadniczych części: *Status moralności (The Status of Morality)*, s. 1-12), *Przeciw moralnemu sceptycyzmowi (Against Moral Skepticism)*, s. 13-54) oraz *Obrona obiektywizmu moralnego (Moral Objectivity Defended)*, s. 55-134). Całość wieńczy *Zakończenie (Conclusion)*, s. 135-136), bardzo praktyczna *Synopsa głównych argumentów (Synopsis of the Major Arguments)*, s. 137-143), *Wykaz używanych w książce pojęć (Glossary)*, s. 147), wreszcie *Indeks rzeczowy* (s. 148-150).

Pierwsza część (*Status moralności*), składa się z dwóch rozdziałów, których już same tytuły mówią, o co chodzi: *The Nature of the Problem (Natura problemu)*, *The Philosophical Terrain (Teren filozoficzny)*. Uważne przestudiowanie tej części daje zrozumienie podstawowej bazy filozoficzno-etycznej, która później pozwoli czytelnikowi śledzić argumenty podawane przeciw moralnemu sceptycyzmowi, omawiane w drugiej, i w obronie obiektywizmu moralnego, omawiane w trzeciej części.

W pierwszym rozdziale (s. 3-7) autor uzasadnia podjęcie tematu książki, próbując wyjaśnić przyczyny rozwoju sceptycyzmu moralnego, a jest nim: brak wiary w tradycyjne autorytety; pluralizm kultur, których praktyki i style życia nie współgrają z naszą; rozwój w ciągu wieków wielu form fanatyzmu, powołującego się na znajomość Dobra i monopol Prawdy; są też przyczyny o źródłach filozoficznym, w formie: jak wytłumaczyć obiektywne istnienie dobra i zła, skoro nie ma w świecie zgodności co do tego? dlaczego wielu ma z tym kłopot? czy nie są one źródłem dogmatyzmu i nietolerancji? zakładają one istnienie Boga?, jak wytłumaczyć wobec tego istnienie zła? itp. Po tej fazie wprowadzającej autor prezentuje (znany nam już) cel swojej książki i sposób wyjaśnienia wspomnianych zagadnień wg podanego wcześniej schematu. Nie koncentruje się przy tym na szczegółowych przypadkach, ale na podaniu podstawowych pryncypiów, uzasadniających obiektywne istnienie dobra i zła moralnego. „Cokolwiek stało się z dobrem i złem, podsumowuje, one nigdy nie odeszły, my po prostu myśleliśmy, że tak się stało” (s. 7).

Ważniejszy z punktu widzenia argumentacyjnego jest drugi rozdział (s. 8-12), któremu musimy poświęcić nieco więcej uwagi. Omawia on filozoficzny teren całego problemu, tzn. wyjaśnia podstawowe pojęcia filozoficzno-etyczne i dokonuje konieczne do tego zrozumienia podziały; definiuje zatem następujące pojęcia:

– *sceptycyzm moralny*, zawiera wątpliwość co do etycznego postępowania, tzn. odmawia istnienia obiektywnej etyki, takiej, która jest prawdziwa niezależnie od tego, co ktokolwiek o tym myśli; dla moralnego sceptycyzmu, moralność jest zatem produktem ludzkiego wymysłu; istnieją trzy podstawowe rodzaje sceptycyzmu: nihilizm moralny oraz, stojące w opozycji do niego, subiektywizm etyczny i relatywizm etyczny;

– *nihilizm moralny*, odrzuca istnienie jakiegokolwiek prawdy moralnej; nie ma moralnej prawdy, a jej brak pociąga za sobą również brak dobra i zła moralnego; można wyróżnić dwa rodzaje tego nihilizmu: 1) *teoria błędu*, zakładająca że nasze moralne przewinienia są zawsze pomyłką; błąd ludzi polega na tym, że prawie zawsze próbują mówić prawdę, kiedy chodzi o nasze przeświadczenia moralne, ale przecież nie ma prawdy w etyce, więc jesteśmy niezmiennie w błędzie; 2) *nonkognitywizm*, przyjmujący iż sądy moralne nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe; one służą za wentyl naszych emocji, aby koordynować naszą zgodność z innymi, przekonywać innych do dzielenia swoich uczuć, wydawać polecenia lub wyrażać nasze uchybienia; a te formy używania języka nie dopuszczają prawdy i fałszu; nonkognitywiści wierzą, że sądy moralne mają znaczenie „zarządzania” (*to prescribe*), a nie „opisywania” (*to describe*);

– *subiektywizm etyczny*, przyjmuje prawdy moralne, lecz każda osoba ostatecznie decyduje c,zym one są; szczególnie jest to ważne w poszczególnych sytuacjach (etyka sytuacyjna);

– *relatywizm etyczny*, przyjmuje prawdy moralne, widząc ich źródło raczej w poszczególnych kulturach niż w osobowych opiniach; społeczna opinia jest ostatecznym kryterium racji lub błędu moralnego (etyka kolektywna).

Podsumowując te trzy rodzaje sceptycyzmu od strony bardziej praktycznej, wygląda to następująco: nihilisci wierzą, że nie ma prawd moralnych, subiektywiści, że te prawdy są wytworem poszczególnych jednostek, relatywiści widzą w nich z kolei społeczną konstrukcję. Wszystkie trzy poglądy łączą wiara, że w etyce normy moralne są wytworem ludzkim,

czy to jako nieistniejące (nihilizm), czy jako wyraz przekonań jednostki (subiektywizm), czy układu społecznego (relatywizm).

Autor w całej swojej książce reprezentuje *obiektywizm etyczny*, dając mu filozoficzne uzasadnienie, broniąc go z logiczną konsekwencją przed wszystkimi zarzutami sceptycyzmu. Określa go jako istniejące obiektywnie standardy definiujące dobro i zło, które nie są ani fikcją, ani ludzką konstrukcją. Skoro mają być obiektywnie prawdziwe, muszą być niezależne od kogokolwiek, podobnie jak prawdy matematyczne czy fizyczne, które nie są wytworem ludzkim; my je tylko odkrywamy, jako istniejący fakt bez naszej interwencji; my ich nie tworzymy.

Na tle przedstawionej bazy pojęciowej i koniecznych podziałów łatwo jest teraz śledzić argumenty autora przeciw moralnemu sceptycyzmowi, które uczynił treścią całej drugiej części swej książki. Zawiera ona dziewięć rozdziałów (od 3 do 11), w których każdy omawia kolejny aspekt błędnego myślenia sceptycyzmu moralnego, związanego z błędem moralnym, który leży u samej jego podstawy; czyniącym nielogiczne mówienie o moralnej równoważności, jego postępie czy porównaniu; popadającym w dogmatyzm i nietolerancję, które sam zarzuca obiektywizmowi; pełnym niejasnych dwuznaczności stawiających go w sprzeczności i w niezgodności z logiką; ostatecznie jawiącym się jako samozaprzeczenie. W każdym przypadku z logiczną konsekwencją wykazuje sprzeczność argumentacji sceptycyzmu popadającego w błędy, o które trudno oskarżyć obiektywizm moralny.

Wobec powyższego, w trzeciej części (rozdz. 12-20), prof. Russ Shafer-Landau podaje tezy broniące owego obiektywizmu, pokazując po kolei: jak obiektywizm etyczny rozwiązuje problemy sceptycyzmu moralnego, tłumacząc jego uniwersalność, obiektywizm, absolutyzm, (nie)ważność moralnej zgodności, kwestię Boga, pochodzenie (od niewytłumaczalnej siły zewnętrznej, dla ludzi wierzących: od Boga) moralnych standardów, wartości w świecie naukowym, wiedzę moralną w aspekcie negatywnym i pozytywnym, wreszcie odpowiadając na pytanie, dlaczego musimy być osobami moralnymi.

Książka jest niezwykle ciekawa i czyta się ją z wielką łatwością; nie wymaga przy tym, jak by się można było tego spodziewać, specjalnego przygotowania filozoficznego. Sam autor przyznaje, że poprzez jego wykłady wiele osób, śledząc prostą logikę myślenia, którą tu podał, zweryfikowało znacznie swe poglądy i stało się zwolennikami obiektywnego patrzenia na problem moralności; niekoniecznie sprowadzającego samo zagadnienie do kontekstu religijnego, teistycznego. Polecamy tę książkę wszystkim znającym język angielski i nie bojącym się dać prowadzić logicznemu myśleniu. Na pewno przyda się ona tym, którzy się trudzą nad przekonywaniem innych o tym, że świat (również ten moralny) jest obiektywnie prawdziwy i piękny, bez względu na to, jak ja i inni na niego patrzą; dlatego wymaga szacunku i ochrony przed demoralizacją i zniszczeniem. Mogą być szczególnie przydatne argumenty podane przez autora na zakończeniu książki, gdzie, w swej *Synopsie większych argumentów*, znajdujemy czternaście argumentów, pomagających innym uporać się ze sceptycyzmem moralnym.

ks. Ryszard Groń

Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka, red. P. Morciniec, S.L. Stadniczeńko, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, ss. 356.

Prymat osoby ludzkiej implikuje szczególne uprawnienia przysługujące każdej osobie, zwane prawami człowieka. Ich istnienie ustala sam fakt przynależności do rodziny ludzkiej, a przez to posiadania wyjątkowej godności ponadziemskiego powołania człowieka. Określają one konieczne warunki rozwoju osobowego człowieka oraz wykonania przezeń najwyższych zadań życiowych. Jako wyraz szczególnej godności i wartości człowieka oraz jego transcendentnego przeznaczenia, prawa osoby są nienaruszalne. Nikt, nawet najwyższa władza na ziemi, nie może ich kwestionować i nie jest w mocy się ich pozbyć sam ich podmiot, osoba ludzka.

Od wieków deklarowano już pewne prawa polityczne. Taki właśnie charakter miały wymuszone na monarchach angielskich dokumenty: *Magna Charta Libertatum* (1215) czy *Petition of Right* (1627), jak również ograniczające władzę królów polskich deklaracje: *Neminem captivabimus* (1425) oraz Artykuły henrycjańskie (1573). Pełniejsze i ponadczasowe proklamacje uprawnień człowieka ujrzały światło dzienne w XVIII w. Do najważniejszych w tym okresie zalicza się amerykańską Deklarację praw człowieka (1774) oraz proklamowaną przez rewolucję francuską Deklarację praw człowieka i obywatela (1789). W XIX w. wiele konstytucji państw europejskich deklarowało już podstawowe prawa osoby ludzkiej. W ostatnich czasach ujrzała światło dzienne „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” przyjęta przez ONZ w 1948 r. Paryżu. Również i Kościół deklarował niejednokrotnie prawa osoby ludzkiej.

Mimo tych wielu deklaracji nadal trzeba dziś mówić o potrzebie respektowania podstawowych praw człowieka. Właśnie tej tematyce poświęcona jest praca pod red. P. Morcinieca i S.L. Stadniczeńki, pt. *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka*.

Prezentowana książka składa się z dwóch części. Część pierwsza pt. *Prawne aspekty urzeczywistniania praw człowieka*, podejmuje m. in. temat godności osoby ludzkiej jako fundamentu powinności jej praw (M. Piechowiak), relacji prawa i moralności w społeczeństwie otwartym (A. Kość) oraz praw człowieka w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego (A. Leśniak). Drugą część nosząca tytuł: *Etyczne aspekty urzeczywistniania praw człowieka*, rozpoczyna artykuł H. Jurosa dotyczący praw człowieka oraz uniwersalności i partykularności kultury europejskiej. Według Autora kultura europejska jest w stanie nie tylko zjednoczyć Europę i nadać jej własną tożsamość na gruncie uniwersalnych wartości, ale potrafi także pogodzić uniwersalność praw człowieka z partykularnością praw obywatelskich w globalizującym się świecie. Partykularność i uniwersalność są dwoma komplementarnymi aspektami kultury, których nie należy wygrywać przeciwko sobie. Komplementarne funkcjonowanie tych kategorii zakłada materialne istnienie i działanie demokratycznego państwa prawa. Gdyby nie było tej podstawy, sama idea czy to uniwersalizmu, czy partykularyzmu byłaby zawieszona w próżni.

Z kolei B. Chyrowicz w artykule *Prawa człowieka wyzwaniem etycznym XXI w.* ukazuje, że podkreślane dzisiaj znaczenie praw człowieka nie idzie w parze z ich przestrzeganiem. Dzieje się tak mimo ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Niekwe-

stionowane osiągnięcia ludzkości w budowaniu bardziej ludzkiego świata w niczym nie osłabiają oskarżenia, jakie rozpoznanie i uznanie praw człowieka stanowi dla współczesnego pokolenia. Metody łamania praw człowieka są dzisiaj znacznie bardziej wyrafinowane. Może dlatego właśnie nie dostrzega się, jak dalece głoszona znajomość praw człowieka pozostaje często jedynie deklarowana. Wyrażone niepokoje Autorka rozwija w trzech punktach: moralny postęp ludzkości, moralna wrażliwość i odpowiedzialność adekwatna do rozeznania wartości. Analizuje je w perspektywie fundamentalnego prawa człowieka, jakim jest prawo do życia.

Zagadnieniem prawa do życia w pokoju zajmuje się J. Nagórny. Jego zdaniem człowiek od zawsze nosił w sobie tęsknotę za pokojem. Rozdarłe przez grzech serce ludzkie rozdziła podziały między ludźmi, takie jak napaści, agresje i wojny. Doświadczenie udręki wojny przywraca wciąż pragnienie pokoju. Jednakże samo pragnienie pokoju nie wystarcza. Trzeba podjąć solidarną troskę o pokój oraz wskazywać na jego warunki, by pokój był możliwy. Słusznie Autor podkreśla, że ilekroć podejmuje się refleksję nad prawami człowieka, istnieje niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie ulegną pokusie interpretacji tych praw jako uprawnień dla siebie, a nie jako wezwanie do poszanowania praw innych. Tak może być również z prawem do pokoju.

P. Morciniec natomiast interesuje się prawem do informacji w medycynie. To niekwestionowane prawo człowieka do znajomości stanu własnego zdrowia jest przedmiotem refleksji Autora w kontekście rozwoju genetycznych testów prognozujących. Punktem wyjścia rozważań jest ukazanie fenomenu diagnostyki prognozującej oraz podstawowych wymagań etycznych i unormowań prawnych dotyczących wiedzy uzyskiwanej przez tę dyscyplinę medyczną. Zauważa on, że z politycznych gremiów decyzyjnych dochodzą pewne sygnały, które skłaniają do zastanowienia się nad możliwością wyjawienia posiadanych informacji o kodzie genetycznym pacjenta. Słusznie twierdzi on, że jest to jeden z ważnych problemów, związanych z prawem dostępu do informacji na temat wyników badań medycznych. Specyfika tego zagadnienia wynika z potencjalnych zainteresowań firm zatrudniających pracowników i zakładów ubezpieczeń społecznych.

Następnie H. Skorowski ukazuje problem prawa człowieka do godziwego zamieszkania w kontekście przemian dokonujących się w Polsce na płaszczyźnie politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. Według Autora polskie przemiany niosą ze sobą wiele pozytywnych zjawisk. Ale niestety sprawiają one także istotne zagrożenia. Jednym z nich jest zagrożenie prawa do mieszkania. Prawo to jest jednym z elementów warunkujących życie ludzkie. Prawo do mieszkania, jak każde inne prawo, wymaga jego ochrony i zabezpieczenia. Podmiotem obowiązków w tej materii jest państwo. Jego ochrona wymaga zarówno ochrony prawnej, jak i pozaprawnej.

Z kolei P. Bortkiewicz przedstawia jedno z najważniejszych praw osoby ludzkiej jakim jest jej prawo do pracy. Jego zdaniem, szczególnie dziś, należy zwrócić na nie uwagę z racji wezwań rysujących się u progu XXI wieku. Autor zastanawia się, jakie są obecnie wyzwania w zakresie realizacji prawa człowieka do pracy? Diagnoza tych wyzwań wskazuje prognostycznie na pewne sugestie i skłania do uwrażliwienia na istniejące potrzeby.

W kolejnym artykule (*Jak dziś samorząd i parafia mogą pomóc ludziom bezrobotnym?*) J. Koral podkreśla, że zjawisko bezrobocia należy do najbardziej palących problemów społecznych obecnych czasów w Polsce. Jest ono przyczyną stale pogłębiającego się ubó-

stwa. Autor słusznie wychodzi z założenia, że właśnie samorząd i parafia mogą odegrać ogromną rolę w rozwiązywaniu kwestii społecznej, jakim jest zjawisko bezrobocia. Realizowana przez nie pomoc to działania doraźne i sytuacyjne wobec form stałych i zinstytucjonalizowanych. Występują w niej czasami braki organizacyjne i kadrowe, które są spowodowane tym, iż większość świadczących pomoc stanowią wolontariusze, bez odpowiedniego profesjonalnego przygotowania. Mimo tych mankamentów działalność socjalna wspólnoty samorządowej i parafialnej może przynieść potrzebującym ogromną pomoc.

W dziele poświęconym urzeczywistnianiu się praw człowieka nie mogło zabraknąć tematyki dotyczącej praw rodziny. Poświęca mu swą uwagę M. Machinek. Dostrzega on, że troska o rodziny należy do ulubionych deklaracji polityków. Abstrahując od kwestii braku realizacji obietnic wyborczych, deklaracje takie stały się wieloznaczne wobec faktu, iż istotny spór dotyczy nie tyle kwestii pomocy rodzinie, ile kwestii jej definicji. Pojęcie rodziny ulega bowiem transformacji, a przynajmniej bywa kontrowersyjnie dyskutowane. Motorem przemian w strukturze rodziny były wielkie przełomy w sferze gospodarczej i społecznej. Kruchość rodziny, objawiająca się np. w gwałtownym wzroście rozwodów, powoduje powstanie nowych konstelacji rodzinnych, jak rodziny niepełne, rodziny wtórne bądź zrekonstruowane po rozwodzie, w których dzieci mają nie tylko nowego rodzica, ale także przybrane rodzeństwo, czy też rodziny oparte na wolnym związku rodziców. Podejmowane próby, by jako rodzinę traktować także pary homoseksualne, każą zastanowić się nad definicją rodziny. Trafnie Machinek podkreśla, iż państwo winno zagwarantować rodzinie niezbędne do spełnienia jej funkcji prawa. Rodzina jest także, podkreśla Autor, jednym z priorytetów jego duszpasterskiej działalności.

Następny artykuł autorstwa K. Glombika poświęcony jest kwestii uprawnień par homoseksualnych. Autor zagadnienie legalizacji związków osób homoseksualnych ukazuje w kontekście powstałych komentarzy w prasie niemieckiej na wydany przez Kongregację Nauki Wiary w 2003 r. dokument pt. *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi*. Tekst ten wywołał w Niemczech falę krytyki oraz sprowokował dyskusje na temat prawnej legalizacji związków pomiędzy osobami tej samej płci. Autor uwzględnił najbardziej interesujące komentarze na ten temat w dziennikach ogólnokrajowych.

Studium wieńczy artykuł P. Pierończyka pt. *Prawo dziecka do posiadania rodziców*. Autor podkreśla, że nowo narodzony człowiek, całkowicie zależny od swoich rodziców, oddaje siebie rodzicom przez sam fakt swojego zaistnienia. Prawo dziecka do tego, by mieć ojca i matkę, stanowi szczególny aspekt tej rzeczywistości, za którą jest odpowiedzialna wspólnota rodzinna. Prawo to wylania się z samej natury rodziny i osobowej podmiotowości dziecka, dlatego też winno być zagwarantowane przez ustawodawstwo. Rodzina jest sanktuarium wartości osobowej. Tu człowiek otrzymuje swoją podmiotowość.

Książka ta to kolejne ważne ogniwo wkładu rozwijanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego nauki o człowieku. W tytule książki jest zapis, że prawa człowieka urzeczywistniają się w XXI wieku. Jest więc w nich zawarte aktualne wskazanie poszczególnych praw człowieka. Także bowiem w XXI wieku są one gwałcone i wielu pragnie ich współczesnego człowieka pozbawić. Dlatego jeszcze bardziej trzeba się opowiedzieć za nimi.

ks. Tadeusz Reroń

Ks. Stanisław Gręś, *Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)*, Niepokalanów 2004, ss. 941.

W polskiej pobożności rys maryjny odgrywa ważną rolę. Przejawem tej pobożności są pielgrzymki do licznych sanktuariów, nabożeństwa oraz wydawane publikacje z tego zakresu. Wobec braku powojennego opracowania całego dorobku polskiego piśmiennictwa maryjnego z radością należy powitać książkę wydaną nakładem Wydawnictwa Ojców Franciszkanów. Jest to pozycja wydawnicza o wyjątkowym charakterze. Albowiem jest ona zbiorem tego, co zdołano napisać o Najświętszej Maryi Pannie w naszej ojczyźnie w okresie ostatniego półwiecza, a konkretnie w latach 1945-2003. Jej autor zgromadził, a wcześniej dotarł do wszystkich publikacji maryjnych i mariologicznych wydanych w języku polskim. Dzięki temu polska teologia, a zwłaszcza polska mariologia otrzymuje niezbędny przewodnik po polskiej literaturze..

Zgromadzona bibliografia posiada układ chronologiczny i alfabetyczny. Uzupełniona jest cennymi indeksami autorów, redaktorów i recenzentów, a także tytułów i rzeczy, które w sprawny sposób umożliwiają odnalezienie poszukiwanych tematów czy autorów.

Dzieło to będzie przede wszystkim niezbędną pomocą dla profesorów i studentów mariologii i innych nauk teologicznych. Podobnie też może z niej korzystać historyk sztuki, polonista czy malarz szukający motywów maryjnych w dziedzinie, którą uprawia.

Warto zaznaczyć, że prezentowana publikacja ukazuje się w roku 2004, tzn. w roku 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny.

ks. Andrzej Szafuński

Joseph Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze* (oryg. *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*), W drodze, Poznań 2004, ss. 126.

Główny problem omawiany w książce Józefa Ratzingera dotyczy jedności Starego i Nowego Testamentu. W *Słowie wstępnym* Autor przyjmuje, że jedność ta stanowi zasadę tożsamości chrześcijaństwa. Wynika z niej, że nie tylko Nowy Testament mówi o Jezusie Chrystusie, ale także mówi o Nim Stary Testament. W przeciwnym razie nie byłby on Biblią chrześcijan, a między Izraelem i Kościołem nie istniałoby wewnętrzne pokrewieństwo. Ratzinger zwraca też uwagę na to, że odrzucenie Starego Testamentu prowadzi w konsekwencji do zawężonej i pomniejszonej chrystologii. Osoba Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela, pozostaje niezrozumiała bez objawienia Starego Testamentu.

Książka nie jest systematyczną rozprawą teologiczną. Stanowi ona zbiór różnych opracowań i wypowiedzi Józefa Kardynała Ratzingera. Łączy je wspólna tematyka dialogu Kościoła z religiami świata i z judaizmem. Pierwszy rozdział, pod tytułem *Izrael, Kościół i świat*, stanowił pierwotnie referat napisany z okazji żydowsko-chrześcijańskiego spotkania w lutym 1994 roku w Jerozolimie. Autor wyznaje, że treść tego referatu sporządził wyłącznie na podstawie Biblii i *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Referat ten jest odpowiedzią na pytanie o rolę Izraela i Kościoła w zsekularyzowanym świecie. Teologiczna

refleksja nad historią Mędrców ze Wschodu w Ewangelii św. Mateusza (2,1-12) prowadzi do odkrycia zaskakującej prawdy dotyczącej pogan, czy też – ogólnie mówiąc – dotyczącej innych religii świata. Otóż, w poszukiwaniu właściwej drogi do zbawienia, religie te powinny się zetknąć z judaizmem, czyli przyjść do Jerozolimy tak jak owi Mędrcy ze Wschodu. Historia Abrahama staje się zatem historią wszystkich ludzi. Kardynał uważa też, że wobec postępującej sekularyzacji religie świata mogą stać się gwiazdą, która zaprowadzi ludzi na drogę do królestwa Bożego. Aby wejść na tę drogę, trzeba jednak włączyć się do nowego Ludu Bożego przez przyjęcie w wierze objawienia Boga, który przemawia w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Ratzinger wykazuje, że między orędziem Synaju a orędziem Jezusa istnieje wewnętrzna jedność, która uwidacznia się szczególnie w powiązaniu podwójnego przykazania miłości z *Szema Izrael*. Przyjęcie woli Boga objawionej w Piśmie Świętym prowadzi Izrael i Kościół oraz inne religie do odpowiedzialności wobec świata. Polega ona na ukazywaniu ludziom prawdy o zbawczym planie Boga oraz wewnętrznej prawdy o nich samych.

W ciekawy sposób zostaje ukazany ewangeliczny spór Jezusa z przedstawicielami judaizmu o interpretację Prawa. Według Kardynała, w sporze tym nie mamy do czynienia z konfrontacją liberała – Jezusa, i zmuszałej, tradycjonalistycznej hierarchii autorytetów żydowskich. Istotą sporu jest otwarcie Prawa na nową interpretację na podstawie własnego autorytetu Jezusa. W Nim Bóg interpretuje siebie. Pełną interpretacją Prawa jest miłość objawiona na Krzyżu. „Jezus otwiera i wypełnia na krzyżu Prawo oraz przekazuje je poganom, którzy mogą teraz przyjąć je w jego całościowym wymiarze jako swoje własne i stać się w ten sposób dziećmi Abrahama” (s. 32). Wychodząc z takiego rozumienia Jezusa Chrystusa i Jego misji, Autor wykazuje, że nie istnieje odpowiedzialność zbiorowa wszystkich Żydów za Jego śmierć, lecz sprawcami Jego męki są wszyscy grzesznicy.

Drugi rozdział, pod tytułem *Nowe Przymierze*, został napisany na potrzeby wykładów w Académie des Science Morale et Politiques w Paryżu na temat: *Układ, pakt, przymierze*. Joseph Ratzinger definiuje biblijne przymierze jako wolne ustanowienie Boże, a nie jako symetryczne porozumienie dwóch partnerów. W tym sensie można powiedzieć, że jest ono nieodwołalnym darem przyjaźni i wyrazem miłości Boga. Bóg sam zobowiązuje się do partnerstwa z ludźmi i to – aż po krzyż. Dlatego Bóg biblijny – to „Bóg w relacji”.

Na tle historii starotestamentowych przymierzy Autor ukazuje nowość Przymierza w Jezusie Chrystusie. Polega ona na nowym pokrewieństwie z Bogiem przez Krew Jezusa. Z opisów Ostatniej Wieczerzy i z teologii Pawłowej wyprowadza on wniosek, że Nowe Przymierze jest odnowieniem Starego Przymierza. Myśl ta jest obecna w Liście do Hebrajczyków i w Ewangelii św. Jana, które wiążą Eucharystię z Dniem Pojednania, a ustanowienie Eucharystii postrzegają jako kosmiczny Dzień Pojednania.

Trzecią część omawianego dzieła stanowi tekst homilii wygłoszonej w dniu 10 sierpnia 1997 roku podczas Mszy świętej wspólnoty Integrierte Gemeinde w Wolfesing pod Monachium. Z opowiadania o Eliaszu i jego doświadczenia Boga „ubogiego” (por. 1 Krl 19,4-8) Ratzinger przechodzi do ukazania nowej manny i Boga, który staje się naszym chlebem (por. J 6,41-51). Na końcu, za św. Pawłem, wzywa on do naśladowania Boga w Jego cichości, która stanowi o prawdziwej boskości (por. Ef 4,30-5,2). Naśladowanie to ma dokonywać się w praktykowaniu małych, codziennych cnót.

Punktem wyjścia refleksji w czwartym rozdziale na temat *Dialog religijny a stosunki żydowsko-chrześcijańskie* jest wizja kardynała Mikołaja z Kuzy, który w dziele *De pace fidei* przedstawia Chrystusa zwołującego niebiański sobór, aby zjednoczyć wszystkie religie świata. Zwracając uwagę na aktualność problemu jedności w wielości religii, Ratzinger przedstawia współczesne drogi międzyreligijnego dialogu. Jedną z nich jest włączenie się wszystkich religii w nurt religii mistycznej, która nie orzeka o prawdzie, lecz opiera się wyłącznie na doświadczeniu mistycznym Boga. Takie rozwiązanie prowadzi jednak do niejasnego obrazu Boga, który w religii typu mistycznego może być Bytem osobowym lub nieosobowym. Droga mistyczna prowadzi też do oderwania kosmosu od Boga, który nie musi być jego Stwórcą, a zbawienie może dokonywać się poza stworzonym światem. Inna droga jednoczenia religii świata ma charakter pragmatyczny. Na tej drodze każda religia może trwać przy własnych formułach, formach i obrzędach, ale pod warunkiem, że będą one służyły dobru i szczęściu ludzkości. Niebezpieczeństwem takiego rozwiązania jest podporządkowanie religii celom praktyczno-politycznym. W takim wypadku człowiek czyni z Boga sługę swych własnych zamierzeń.

Kardynał Ratzinger ustosunkowuje się do różnych propozycji zjednoczenia religii świata, rozważając ogólnie możliwość takiego zjednoczenia. Przede wszystkim zastanawia się on nad możliwością pojednania trzech największych religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Zwraca przy tym uwagę na to, że Osoba Jezusa Chrystusa nie dzieli, ale raczej łączy żydów i chrześcijan, ponieważ Bóg Izraela staje się dzięki Niemu Bogiem narodów świata. Ponadto Kościół razem z Izraelem zachowuje wolę Bożą wyrażoną w Torze oraz oczekuje na przyjście w chwale Mesjasza, którego już zna w Jezusie Chrystusie. Ostatecznie Kardynał wyraża swoją opinię o tym, że w naszej epoce historycznej zjednoczenie religii jest niemożliwe, a nawet niepożądane. Dialog między religiami musi być nadal prowadzony, ale tylko w imię prawdy, a nie kosztem rezygnacji z prawdy. Dlatego chrześcijaństwo nie może odrzucić misji głoszenia prawdy o Jezusie Chrystusie i zastąpić jej dialogiem religijnym. Z kolei dialog powinien stawać się coraz bardziej wsłuchiwaniami się w Boskie słowo, które pośrodku podziałów i sprzeczności ukazuje nam jedność.

ks. Włodzimierz Wołyniec

Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej, red. P. Ślęczka, TN KUL, Lublin 2005, ss. 181.

Kiedy mówi się o miłości oblubieńczej kobiety i mężczyzny z właściwą miłością atencją, trzeba najpierw przyjąć za punkt wyjścia poznanie prawdy o człowieku. Analizując i oceniając moralność aktów specyficznych dla miłości małżeńskiej, jakimi są akty seksualne, trzeba odpowiedzieć m.in. na następujące pytania: Jaka prawda jest zawarta w oblubieńczej relacji kobiety i mężczyzny? Co odsłania się jako prawdziwe, gdy spogląda się na miłość ludzką przez pryzmat osobowej godności człowieka? Jakie jest miejsce w strukturze osobowego istnienia zajmuje cielesność? Na te ważne pytania chce odpowiedzieć niniejsza książka.

R. Buttiglione, włoski etyk, a zarazem mąż i ojciec rodziny, daje interesujące odpowiedzi na pytania dotyczące moralnej oceny aktów miłości małżeńskiej. Stawiając sobie pytanie: jaki jest obiektywny sens aktu płciowego, analizuje on znaczenia, jakie przybiera ludzkie

ciało, gdy człowiek wchodzi w relacje z innymi osobami. Wśród wyróżnionych przez niego fenomenów znalazły się: spojrzenie zakochanej dziewczyny, pocałunek i akt seksualny. Nawiązując do cyklu papieskich katechez środowych, w których Jana Paweł II przedstawił chrześcijańskie rozumienie sensu miłości oblubieńczej otwartej na dar nowego życia, Buttiglione poddaje refleksji symboliczny język ciała, którym posługuje się każdy człowiek. Podobnie jak w języku mówionym, również w języku ciała może się pojawić błąd lub kłamstwo. Włoski etyk stoi na stanowisku, iż świadome wykluczenie możliwości ojcostwa lub macierzyństwa z aktu płciowego jest przejawem fałszu w ramach języka ciała, za pomocą którego osoby wyrażają sobie miłość.

Antropologiczne aspekty oblubieńczej miłości małżonków są tematem artykułów ks. T. Stycznia, K. Krajewskiego oraz M. i C. Ritterów. Z kolei szczegółowe zagadnienie relacji, jaka istnieje pomiędzy rozpowszechnianiem się stosowania antykoncepcji a społecznym przyzwoleniem na zabijanie dzieci nienarodzonych, analizuje znany etyk z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – ks. prof. A. Szostek.

Kryzys małżeństwa i rodziny, który w Polsce obserwuje się od kilkunastu lat, wcześniej pojawił się w społeczeństwach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych. Skutki tego kryzysu, między innymi liczba rozpadających się małżeństw, legalizacja zabijania dzieci nienarodzonych, a ostatnio próby prawnego zrównania z małżeństwem związku osób tej samej płci stały się przedmiotem analizy biskupa Florydy V. Galeone i prof. Uniwersytetu w Dallas, J. Smitha, pełniącego funkcję konsultora Papieskiej Rady ds. Rodziny.

L. Melina, teolog moralista z Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, ukazuje stanowisko wobec antykoncepcji zajmowane z jednej strony przez Kościół katolicki i z drugiej – przez współczesnych wyznawców judaizmu. Interesujący pogląd, według którego środki antykoncepcyjne są nie ekologiczne, przedstawia w swym artykule W. Fijałkowski. W dalszej części J.E. Smith omawia aktualność encykliki Pawła VI o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego *Humanae vitae*.

Publikacja niniejsza ukazuje, że dyskusja na temat moralnej oceny antykoncepcji cechuje się balastem w postaci emocjonalnego zaangażowania jej uczestników. Łatwo w niej o podążanie utartymi ścieżkami własnej argumentacji, o *praxis* osadzoną w celowo komplikowanych sytuacjach małżeńskich, które przywoływane dla usprawiedliwienia postawy permissywistycznej względem antykoncepcji, wywołują u odbiorcy współczucie i chęć stanięcia po stronie małżonków utrudzonych zmaganiem z życiem i wymogami moralności.

W tym kontekście często wygłaszany jest dziś pogląd, że Magisterium Kościoła powinno zostać w tej kwestii zmodyfikowane. Problem jednak polega na tym, że w przypadku stosowania lub bądź niestosowania antykoncepcji nie chodzi o wybór większego dobra czy też mniejszego zła, lecz o ujawnienie tego, że stosowanie antykoncepcji sprzeciwia się temu dobru, które jest autentycznym dobrem wspólnym małżonkom: miłości i więzi małżeńskiej, wyrażającej się otwartym na dar życia wzajemnym darze ciała.

ks. Tadeusz Reroń

P O M O C E D U S Z P A S T E R S K I E

14. NIEDZIELA ZWYKŁA – 3 VII 2005

Wakacyjne zaproszenie od Pana Jezusa

Wakacje w pełni! Zaludniły się atrakcyjne wczasowe miejscowości nad morzem, w górach, nad jeziorami. Zmęczeni i utrudzeni mieszkańcy planety Ziemi potrzebują należnego odpoczynku. Wakacyjne, słoneczne miesiące są zwyczajowo najlepszym czasem do regeneracji fizycznych sił. A co z odnową ducha? Czy dusza nie potrzebuje regeneracji?!

Oto słyszymy dziś, w wakacyjnych okolicznościach, bardzo konkretne zaproszenie Chrystusa: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię”. Jakżeś intrygujące jest to zaproszenie Jezusa! Ma ono charakter ponadczasowy i ponadczasowy. Cechuje je powszechność. Kierowane jest ono do każdego człowieka, który obciążony problemami, kłopotami, zmartwieniami, trudnościami, potrzebuje duchowego wsparcia.

Kto zaprasza?

„Przyjdźcie do mnie” – to wyraźne wskazanie utrudzonemu człowiekowi kierunku ku nadziei. Jezus siebie samego proponuje jako źródło duchowego pokrzepienia. On ogłasza się dla nas źródłem nadziei. Czy Jezus jest dla nas wiarygodny w przedkładanej nam ofercie? Oczywiście jest to retoryczne pytanie. Jezus Chrystus jest Bożym Synem i Zbawicielem człowieka. Przecież nikt tak jak ON nie udowodnił swojej wiernej miłości wobec swojego Ojca Boga i wobec człowieka. Ta lojalna Miłość zastała wyrażona najmocniej, jak tylko można na Golgocie, na krzyżu. Jak mocna jest to Miłość? Tak jest potężna, że pokonuje śmierć, że drży przed nią szatan. Tak jest zwycięska, że otwiera człowiekowi skarbiec Bożego Miłosierdzia. To ON – Zwycięzca śmierci, piekła i szatana – Zmartwychwstały Chrystus, zaprasza: „Przyjdźcie do Mnie”.

Kogo Jezus zaprasza?

Zaprasza wszystkich „którzy są utrudzeni i obciążeni”. Chrystus nie czyni wyjątków wśród utrudzonych i obciążonych. Zaprasza wszystkich! Każdy człowiek może się czuć przez Jezusa zaproszony. Bo któż z nas nie jest „utrudzony” i „obciążony”? Jesteśmy utrudzeni różnorodnymi sprawami i problemami natury osobistej, rodzinnej, zawodowej, a nawet narodowej, czasami aż do krańcowego fizycznego i duchowego wyczerpania. Jesteśmy też obciążeni wewnętrznie grzechem i winą, o czym sygnalizuje nam sumienie. No właśnie takich „utrudzonych” i „obciążonych” zaprasza do siebie Jezus.

Po co Jezus zaprasza?

Cel zaproszenia jest jasny, wręcz ujmujący: „a ja was pokrzepię”. Odpowiadając na zaproszenie Chrystusa, „utrudzony” i „obciążony” człowiek może doświadczyć duchowego pokrzepienia. Przyjście do Jezusa ma zatem konkretny sens. Jest wyraźnym oczekiwaniem na spełnienie danej obietnicy. Przychodzę i chcę być pokrzepiony. Sposób pokrzepienia zostawiam Jezusowi. Jednego mogę być pewien, że On nie zawiedzie. Na pewno pokrzepi, w sposób Jemu właściwy, a dla nas najlepszy, choć do końca nie zawsze dla nas zrozumiały. Pokrzepi, bo kocha! Mocą Miłości udzielonej przez Jezusa będzie można przezwyciężyć „utrudzenie” i pozbyć się „obciążenia”. Miłość – najlepsze lekarstwo na „utrudzenie” i „obciążenie” – przywraca nadzieję! Nikt tak nie pokrzepi Miłością jak Ten, który jest samą Miłością – Wielki Zapraszający – Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel.

Wakacyjna odpowiedź!

„Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię”. Po usłyszeniu tego zaproszenia, skierowanego do nas przez samego Jezusa, odpowiedź wydaje się dla Jego uczniów oczywista: Panie, jestem „utrudzony” i „obciążony”, więc przychodzę, byś mnie pokrzepił. Czy nad morzem, czy w górach, czy gdziekolwiek będę, przychodzę do Ciebie, Panie! Bo chcę powiedzieć za św. Piotrem: „Do kogo pójdziemy, Ty masz słowa życia wiecznego”!

Panie Jezu, dziękujemy Ci za to zaproszenia nas do siebie, także w czasie wakacyjnego wypoczynku, abyśmy po urlopach, wakacjach nie byli jeszcze bardziej utrudzeni i obciążeni.

ks. Marian Biskup

15. NIEDZIELA ZWYKŁA – 10 VII 2005

Adresat słowa Bożego

W środku lata, gdy podziwiamy kołysane wiatrem złote łany zbóż, Chrystus kieruje do nas przypowieść o siewcy: „Oto siewca wyszedł siać”... Jest to obraz jesienny lub wczesnowiosenny. Jednakże patrząc na kwitnące zboże, niemal namacalnie rozumiemy zamiar siewcy – trud i sens siania, nadzieję na obfity plon. Jakość owocowania ziarna zależy od wielu okoliczności, ale przede wszystkim od tego, jaka jest ziemia, na którą ono padnie. Plon wydaje jedynie to ziarno, które padło na ziemię żyzną, urodzajną.

Jezus, wyjaśniając uczniom sens przypowieści o siewcy, precyzyjnie ukazał, co kryje się pod osłoną ziarna, a także pod osłoną drogi, miejsca skalistego, cierni czy ziemi żyznej. Chodzi o człowieka, do którego kierowane jest słowo o królestwie niebieskim. A człowiek jest bardzo zróżnicowanym adresatem słowa Bożego, można powiedzieć, że tajemniczym słuchaczem słowa o Bożym królestwie. Jezus mówi o czterech rodzajach słuchaczy Bożego słowa:

Ziarno posiane na drodze – oznacza człowieka, który słucha słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porywa to, co zasiane jest w jego sercu.

Posiane na miejsca skaliste – oznacza człowieka, który słucha słowa i natychmiast z radością je przyjmuje; ale nie ma w sobie korzenia, lecz jest niestały. W ucisku, w przeciwnościach, prześladowaniach zaraz się załamuje.

Ziarno posiane między ciernie – oznacza człowieka, który słucha słowa, lecz troski doczesne i uluda bogactwa zagłuszają słowo tak, że zostaje bezowocne.

Posiane na ziemię żyzną – oznacza człowieka, który słucha słowa i rozumie je. On też wydaje plon: jeden stokrotny, drugi sześćdziesięciokrotny, inny trzydziestokrotny.

Ewangeliczna typologia słuchaczy słowa Bożego wydaje się jasna i konkretna. Nasuwa się więc podstawowe pytanie: Jakim ja jestem słuchaczem słowa Bożego? Jako aktualny słuchacz słowa Bożego, w świetle Jezusowych kryteriów, mogę dokonać samokonfrontacji i poprzez rachunek sumienia przypisać się do jednej z tych grup.

W tym kontekście intrygujące staje się również pytanie: jaki jest współczesny człowiek – adresat słowa Bożego – człowiek początku XXI wieku i trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa? Spróbujmy go zdiagnozować:

Człowiek epoki superelektrotechnicznej – w swej działalności zawłaszcza świat. Czuje się właścicielem, jedynym panem świata. Sam chce zbudować raj na ziemi. Zapatrzony w lepszą przyszłość – zrywa z przeszłością.

Człowiek w wymiarze ekonomicznym – zagubiony w najnowszych modelach robotów i komputerów. Ma wrażenie, że nie nadąza. Czuje się zmęczony, sfrustrowany. Nie nadążyć – to przegrywać.

Człowiek w wymiarze społecznym – poprzez demokratyzację życia zagrożony tendencją do równania w dół pod względem intelektualnym i moralnym.

Człowiek w wymiarze kulturowym – zalany obrazem środków audiowizualnych, przeżywa kryzys słowa pisanego. Bardziej podatny na indoktrynację i zagubiony w masie.

Człowiek w wymiarze religijnym – z jednej strony pod wpływem czynników laicyzujących staje się religijnie obojętny, ale z innej strony jego religijność staje się coraz bardziej świadoma, z wyboru, przez co też bardziej apostołska.

Człowiek w wymiarze moralnym – nastawiony na bardziej „mieć” niż „być”. Choruje na miłość. Pragnie być wolnym aż do samowoli. Jest sam dla siebie normą postępowania. Przedmiotowo traktuje drugiego człowieka. Ma coraz mniejsze poczucie grzechu i winy. Ulega zasadzie przyjemnościowej, która bierze górę nad poczuciem obowiązku, potrzeby angażowania się po stronie dobra.

Tak widzą dziś człowieka socjologowie, psychologowie, etycy... Ta czarna, apokaliptyczna wizja człowieka może nas przerazić. Jest jednak jeszcze inne spojrzenie na człowieka, przez pryzmat Boga. Kim dla Boga jest człowiek? Odpowiedź jest krótka: Istotą, którą tak ukochał, że wyposażył w swój obraz i w swoje podobieństwo. Istotą, do której posłał swojego Syna, Jezusa Chrystusa, a Jezus dla zbawienia człowieka umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Bóg kocha człowieka!!! A kto kocha, mówi do kochanej osoby. Nasz Bóg jest Bogiem Mówiącym! Człowiek jest zatem tym, który Go słucha, a słuchając, nawet z Nim rozmawia! I tylko Bóg mógłby nam powiedzieć, ilu ludzi jeszcze Go kocha, ilu w Niego naprawdę wierzy, ilu Go słucha i rozumie.

On, Wielki Siewca, zna i nasze zaangażowanie w przyjmowaniu Jego słowa. On wie, że obok ziaren, które giną, nie braknie nigdy takich, co się wykłoszą i przyniosą owoc, nawet stukrotny. Konfrontacja sumienia z Bożym słowem jest potrzebna. Może jednak robienie bilansów zostawmy Gospodarzowi? Ze swej strony dokładajmy starań, aby w dniu wielkich dożynek świętować z obfitym plonem w królestwie niebieskim.

Może moją fundamentalną postawą wobec Wiecznie Mówiącego stanie się postawa Samuela ze Starego Testamentu: „Mów, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3,10).

ks. Marian Biskup

16. NIEDZIELA ZWYKŁA – 17 VII 2005

Świat jako królestwo sprawiedliwych i grzeszników

1. Usiąść pod rozłożystym drzewem, spędzić nieco wolnego czasu na spacerze w lesie, podziwiać zieloną trawę łąk usianych różnymi kwiatami, spoglądać na rozłożyste pola pokryte łanami zbóż – to niewątpliwie miłe chwile dla każdego z nas. Tym bardziej dla ludzi zamieszkujących Palestynę, gdzie przeważa krajobraz górzysty i pustynny, a brak dostatecznej ilości wody skutecznie przeszkadza w rozwoju roślinności.

Chrystus, przebywając nad Jeziorem Genenezaret, gdzie były dobre warunki dla rozwoju drzew, roślin i zboża, wykorzystuje ten krajobraz, aby na jego tle licznie zgromadzonym słuchaczom i uczniom przekazać naukę zawartą w przypowieściach. Dotyczy ona rozwoju królestwa Bożego oraz zagrożeń, które się z nim łączą. Tak się składa, że w okresie letnim, w okresie żniw Ewangelie niedzielne nawiązują do tych przypowieści. Przykładem jest tu rozdział trzynasty Ewangelii według świętego Mateusza, który zawiera kilka tego rodzaju przypowieści, w tym dwie dotyczące zboża, jego siewby, wzrostu i zagrożeń z nim związanych oraz żniw.

2. W zeszlą niedzielę słuchaliśmy przypowieści o siewcy, dzisiaj zaś o chwaście, ziarnie gorczycy i kwasie chlebowym. Zapoznajmy się bliżej z ich treściami. Podobnie jak to było w przypowieści o siewcy, również i te przywołane dzisiaj w liturgii Pan Jezus wygłosił zapewne nad Jeziorem Genenezaret.

Przypowieść o chwaście mówi, że kiedy gospodarz zasiał na swej roli dobre ziarno, ktoś w nocy narzucił na pole chwastu. Wzmianka, że po zasianiu zboża ludzie spali, nie jest krytyką ich niedbałości, lecz jedynie podkreśleniem, że noc przeznaczona jest na sen. Wrzucanie kąkolów czy innych chwastów na obsiane ziarnem pole sąsiada jest na tamtym terenie do dzisiejszych dni objawem zemsty. Natomiast rozgrzeszenie za grzech wynikający z takiego czynu jest obecnie zarezerwowane ordynariuszowi Patriarchatu Jerozolimskiego. Ludzie, którzy proponują gospodarzowi bezwzględne oddzielenie chwastu od kłosów zboża i jego spalanie, reprezentują logikę czysto ludzką. Gospodarz zwraca im uwagę, że należy czekać na żniwa i dopiero wówczas żęńcy, a nie ci, którzy siali ziarno, zbiorą zboże i chwasty i odłączą je od siebie. Pszenicę zwiążą w snopy, a chwasty spalą.

Dalej dzisiejsza Ewangelia ukazuje nam jeszcze dwie inne przypowieści, które bardzo wyraźnie pouczają o rozwoju królestwa Bożego. Co się tyczy przypowieści o gorczycy, to jej krzewy można najczęściej spotkać w okolicy Tyberiady lub nad brzegami Jordanu. Ziarenka tego krzewu posiadają kolor czerwony i są bardzo małe. Wykorzystuje się je dzisiaj do produkcji smacznej musztardy. Natomiast krzew, który z tego małego ziarenka wyrasta, jest na tyle duży, że mogą na nim siadać wędrujące ptaki.

Kwas, o którym mówi Chrystus w trzeciej przypowieści z dziś przeczytanych, używany jest także i obecnie przy wypieku chleba. Powoduje jego wzrost i spulchnienie. Termin ten posiada jednak niekiedy znaczenie pejoratywne. Dla przykładu powiedzmy, że Chrystus w takim znaczeniu mówi o „kwasie faryzeuszów i saduceuszów” (Mt 16,6).

3. *Przypowieść o chwaście* zawiera głęboką naukę dotyczącą przyczyny oraz istnienia zła w świecie. Przy rozpatrywaniu jej treści jesteśmy w dobrej sytuacji, gdyż sam Chrystus ją przedstawia. Wyjaśnia jej znaczenie uczniom na osobności, kiedy już odprawił tłumy. I tak powiada Jezus: „Tym, który sieje dobre nasienie, jest Syn Człowieczy. Rolą jest świat, dobrym nasieniem są synowie królestwa, chwastem zaś synowie Złego. Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł, zniwem jest koniec świata, a żeńcami aniołowie” (Mt 13,37-39).

Zatem główne pouczenia, jakie płyną od Chrystusa przez słowa rozważanej przypowieści, możemy ująć w trzech stwierdzeniach. Po pierwsze, Pan Bóg dopuszcza, że w Jego królestwie, obok ludzi wiernych i świętych, żyją też i grzesznicy. Po drugie, mimo, że zli zasługują na zatracenie, Bóg nie pozbawia ich natychmiast doczesnego bytu, lecz znosi z miłością i cierpliwością i sam kiedyś przy pomocy swoich aniołów oddzieli sprawiedliwych od grzeszników. I po trzecie, postępowanie Chrystusa z grzesznikami podyktowane jest zasadą: „Nie chcę śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył”.

Na roli świata Bóg posiał dobre ziarno. Stworzył ludzi dobrymi, wyposażył w liczne dary i przeznaczył do szczęścia. Dał także pierwszym rodzicom wolność wyboru. Skorzystał z tego diabeł, który wkroczył w ich życie i doprowadził do zerwania ich przyjaźni z Bogiem. I tak odąd ten posiew chwastu zła i grzechu trwa przez całą historię świata, zaś w dzisiejszych czasach coraz bardziej się potęguje, staje się agresywny i wyrafinowany. Dlatego też wydaje się niejednokrotnie, że zło i grzech zwyciężają.

Takie zjawiska, jak: wojny, terroryzm, lekceważenie ludzkiego życia, relatywizm moralny, korupcja, nienawiść – to tylko niektóre jego przejawy. Zło dzieje się często za aprobatą rządów i parlamentów. Tych zaś, którzy bronią wartości, jakie Bóg przekazał człowiekowi, uważa się za wrogów wolności i tolerancji. Co gorsza, ten posiew zła dokonuje się niekiedy za naszym przyzwoleniem. Wzrasta też liczba ludzi, którzy porzucają z jednej strony wiarę w istnienie Boga, z drugiej zaś wierzą w istnienie szatana. Jest to niestety plaga, która dotyka przede wszystkim ludzi młodych, i to nawet z rodzin katolickich. Bezustannie dokonuje się wykradanie dobra na rzecz rozsiewania zła w sercach ludzkich. Dlatego też musimy ciągle wyczulać nasze sumienia na zło oraz grzechy, które nas otaczają. Zauważmy jednak, że Chrystus, ten troskliwy Gospodarz, czeka, jest cierpliwy i nawet największych grzeszników nie zatracą od razu, ale daje im zawsze szansę powrotu. Przyszedł bowiem na ziemię, aby odkupić wszystkich ludzi.

Przypowieść o chwaście poucza nas także, że ludzie dobrzy, którzy żyją obok złych i lekceważących prawo Boże, mogą się jeszcze bardziej uświęcić. Jest to możliwe dzięki

zachowywaniu przez nich czujności i cierpliwości oraz dawaniu dobrego przykładu i wykazywaniu modlitewnej troski o przemianę grzeszników. Bóg także przez to chce doświadczyć naszą wierność względem Niego.

Chrystus uczy, że grzesznicy pod wpływem łaski i miłosierdzia Bożego mogą odmienić swoje życie oraz otrzymać zbawienie. O tym poucza nas także psalm międzylekowy z dzisiejszej liturgii. Oto jego słowa: „Pan jest Bogiem łaski i miłosierdzia, do grzechu nieskory, łagodny i bardzo wierny” (Ps 86,15).

4. Przypowieść o chwaście niesie więc ze sobą wielką nadzieję dla ludzi dobrych i świętych, których jest wielu w dzisiejszym świecie, zaś stanowi przestrożę, ale i szansę dla grzeszników. Zachowujmy jednak zawsze czujność, gdyż szatan – wróg Boga, a także nas samych, stara się wszelkimi sposobami posiać w duszach ludzkich chwast zła. Żyjmy w bliskości Boga, abyśmy w dzień żniw, dzień sądu Bożego, kiedy Syn Człowieczy pośle jako żeńców swych aniołów, mogli się znaleźć wśród dorodnych kłosów pszenicy, nie zaś obok bezwartościowego chwastu przeznaczonego na spalenie. Niech nas w tym optymizmie wiary pocieszają wnioski płynące z pozostałych dwóch przypowieści: o gorczycy i kwasie chlebowym, które zapewniają nas, że Kościół, mimo wysiłków szatana, ciągle będzie się rozwijał i trwał.

ks. Zdzisław Zdebski

17. NIEDZIELA ZWYKŁA – 24 VII 2005

Perła prawdziwa i perły fałszywe

Dziś w Ewangelii patrzemy na najemnika, który łopatą uprawiał rolę i znalazł w niej ukryty skarb. Sprzedał wszystko, co miał, i kupił ten kawałek ziemi. Patrzemy także na poszukiwacza drogocennych pereł: gdy znalazł tę jedną kosztowną, sprzedał wszystkie inne, które miał, i kupił tę jedyną w swoim rodzaju.

Człowiek naszego czasu często odnosi się do religii z rezerwą. Bywa też i tak, że częściowe lub całkowite porzucenie religii uważa za rodzaj wyzwolenia. Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele. Nauczono bowiem człowieka patrzeć na religię jedynie jako na instytucję, która od człowieka czegoś się domaga, żąda i równocześnie zabrania tego, co wydaje mu się być miłe, przyjemne. To nieporozumienie powoduje u wielu ludzi wahanie się przed traktowaniem religii na serio i realizowaniem w pełni Ewangelii.

Zapytajmy zatem, czym jest rzeczywiście to, co przynosi człowiekowi Chrystus w Ewangelii? Chrystus mówi o swoim królestwie jako o skarbie, który trzeba zdobyć, aby się wzbogacić. Chrystus mówi o perle drogocennej, pięknej i wyjątkowej. Warto wszystko sprzedać i kupić ją. Widzimy zatem, że Bóg, zbliżając się do człowieka, niczego nie chce zabierać. Bóg daje siebie, swoją obecność, przyjaźń i miłość. Doczesność zaś zagrożoną przemianą zabezpiecza uczestnictwem w swoim zmartwychwstaniu. Tym samym udziela człowiekowi życia nowego wymiaru, który wzbogaca drogocenną perłą królestwa Bożego.

Dodatkowo trzeba zauważyć, że Bóg jest dawcą tylko prawdziwego dobra, a po wtóre, daje to dobro do sprawiedliwego podziału pomiędzy wszystkie swoje dzieci. Może się zdarzyć, że człowiek usłyszy od Boga przestrozę: uważaj, to nie jest wartość prawdziwa, te banknoty są fałszywe, choć dobrze podrobione. Rozstanie z nimi może być bolesne. Dlatego też zdarza się, że myśli ludzkie nie są myślami Bożymi.

Może się zdarzyć, że człowiek usłyszy: uważaj, to jest wartość prawdziwa, ale nie twoja. Nie należy do ciebie, czyli nie należy do programu twojego życia. Zostaw ją. Nie masz do niej prawa. I w tej sytuacji człowiek może odpowiedzieć: Nic mnie to nie obchodzi, że to jest wartość cudza. Może też Bóg powiedzieć: uważaj, będzie krzywda ludzka, będzie cierpienie. A człowiek może odpowiedzieć: nic mnie nie obchodzi cudze cierpienie i nic mnie nie obchodzą ludzie skrzywdzeni. Mnie wystarczy, że ja nie cierpię. Może tak odpowiedzieć, bo jest wolny. Ale czy mu wolno tak powiedzieć, czy wolno i za jaką cenę?

Cenę tę określa sam Bóg: jeśli tak postąpisz, zerwiesz podpisany ze mną układ. Wówczas odejdę. Zostaniesz sam. Wypadnie ci z duszy skarb. Wypuścisz z ręki drogocenną perłę.

Biskup Jan Pietraszko pisze, iż takie dialogi wypowiedane są raczej życiem niż słowami, czasem niedopowiedziane, czasem na w pół świadome. Są zjawiskiem codziennym i bardzo ludzkim. Kto w tym sporze ma rację? Bóg pragnie, żeby człowiek był bogaty – skarbem królestwa Bożego. Człowiek pragnie bogactw tego świata. Ten spór może rozstrzygnąć tylko zdrowy rozsądek oświecony wiarą, jeśli ta ostatnia jest żywa i działająca. Nie mogą tego rozstrzygnięcia dokonać emocje, namiętności czy zwyczajne kaprysy. Dlatego każdy z nas winien często powtarzać Salomonową prośbę: „Panie, daj mi serce mądre i roztropne”.

ks. Andrzej Szafulski

18. NIEDZIELA ZWYKŁA – 31 VII 2005

Pozorna bezradność

Ludzie, którzy przyszedli do Jezusa i słuchali Jego nauki, byli już głodni i zmęczeni. Ewangelista pisze, że przyszedli oni pieszo do Jezusa. Ich sytuację pogarszał też fakt, że miejsce, na którym Go spotkali, było miejscem pustynnym.

Ewangelista notuje, że ludzi tych było bardzo wiele. Określa nawet ich liczbę – „pięć tysięcy mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci”. Czy można było pomóc takiej liczbie głodnych ludzi?

1. Propozycja uczniów

Idąc za przykładem Pana Jezusa, który zlitował się nad wielkim tłumem, także uczniowie współczują głodnym i zmęczonym ludziom. Wydaje się im jednak, że poza ludzką ilością nie mogą im pomóc w inny sposób. Dlatego zwracają się do Jezusa ze swoją pro-

pozycją: „Miejsce to jest puste i pora już spóźniona. Każ więc rozejść się tłumom: niech idą do wsi i zakupią sobie żywności!”.

Po ludzku sądząc, propozycja ta wydaje się rozsądna i dobra. Nie jest ona jednak propozycją ewangeliczną, ponieważ pozostawia ludzi z ich problemem. Możemy domyślać się, że uczniowie chcą odsunąć od siebie dalszą troskę o potrzebujących. Teraz każdy z tych ludzi musi poradzić sobie sam.

Pan Jezus nie akceptuje propozycji uczniów. Przeciwnie, chce ich nauczyć postawy solidarnej jedności z potrzebującymi i odpowiedzialności za nich: „Nie potrzebują odchodzić; wy dajcie im jeść!”. A zatem uczeń Pana Jezusa nie może pozostawić innego człowieka w potrzebie. Musi z nim pozostać nawet wtedy, gdy wydaje się mu, że nie jest w stanie mu pomóc. Taka bezradność jest tylko pozorna.

2. Wystarczy niewiele

Uczniowie przekonują się, że trzeba niewiele, by nakarmić zgłodniałe tłumy. Trzeba jednak podzielić się z innymi tym, co każdy posiada. Uczniowie mają niewiele: „Nie mamy tu nic prócz pięciu chlebów i dwóch ryb”. Ale właśnie tą niewielką ilością chlebów i ryb muszą się podzielić z innymi. Uczniowie muszą zrezygnować z zatrzymania jedynie dla siebie tej ilości pokarmu i oddania tego, co mają. Decyzja ta jest podobna do decyzji ubogiej wdowy, która wrzuciła do skarbony świątynnej wszystko, co miała na swoje utrzymanie.

Zwróćmy uwagę na to, że każdy uczeń Pana Jezusa – nawet najuboższy – zawsze coś jednak posiada, czym może podzielić się z innymi. Oczywiście, nie chodzi tylko o dobra materialne, ale także o dobra duchowe. Nimi także można się dzielić – jak chlebem. Pięć chlebów i dwie ryby symbolizują takie właśnie dobra.

Pan Jezus pokazuje następnie, że podstawą dzielenia się z innymi jest błogosławieństwo Boże i modlitwa. Dlatego „wziąwszy pięć chlebów i dwie ryby, spojrzawszy w niebo, odmówił błogosławieństwo i połamawszy chleby dał je uczniom, uczniowie zaś tłumom”. Właśnie dzięki błogosławieństwu Bożemu i modlitwie to, co wydaje się prawie niczym, staje się obfitym darem dla innych. Dzięki błogosławieństwu i modlitwie dokonuje się cud rozmnożenia chleba i ryb.

3. Ofiara Mszy świętej

Rozmnażając chleb na miejscu pustynnym Pan Jezus nawiązuje do starotestamentowej manny, którą Bóg daje za pośrednictwem Mojżesza swojemu ludowi podczas wędrówki przez pustynię. Jednak pełny sens tych wydarzeń zostaje objawiony dopiero w ustanowieniu Eucharystii. Pan Jezus daje nam prawdziwy chleb z nieba, którym jest Jego Ciało i Krew.

Eucharystia jest największym darem dla nas. Możemy się nim dzielić z innymi. Właśnie wtedy, gdy wydaje się nam, że nie możemy innym pomóc, że nie mamy nic, trzeba przypomnieć sobie o ofierze Mszy świętej. Ofiarowanie Mszy świętej za innych ludzi będących w potrzebie jest największym darem i skuteczną pomocą. To jest pomoc, która wypływa z Bożego błogosławieństwa i modlitwy.

Polecenie Jezusa – „wy dajcie im jeść!” – wypełnia się wtedy, gdy modlimy się za potrzebujących i w ich intencji sprawujemy Ofiarę Mszy świętej.

ks. Włodzimierz Wołyniec

19. NIEDZIELA ZWYKŁA – 7 VIII 2005

Katecheza o wierze

Wydarzenie opisane w dzisiejszej Ewangelii jest katechezą o wierze. Pan Jezus poucza nas, jaka powinna być wiara w Niego i jak powinna się ona rozwijać, aby stawać się wiarą mocną i autentyczną. Chodzi o taką wiarę, która nie wątpi. Pytanie: „Czemu zwątpiłeś, małej wiary?” stawia dzisiaj Pan Jezus każdemu z nas. Równocześnie wskazuje do niej drogę.

1. Wiara *in statu viae*

Ewangelista pisze, że Pan Jezus „przynaglił uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg”. Z postawy Pana Jezusa przynaglającego uczniów do wypłynięcia na drugi brzeg można wyprowadzić naukę o wierze, która musi stale się rozwijać. Jest wiarą „w drodze” ku wierze mocnej i pełnej.

Pan Jezus zmusza nas do wysiłku, do podejmowania trudu życia wiarą na co dzień i na serio. Przynagła nas do wsiadania do łodzi, czyli do Kościoła, i przeżywania jej we wspólnocie Kościoła. Życie wiarą na każdy dzień wymaga konfrontacji z tym, co proponuje ten świat. Wymaga też wysiłku pokonywania własnych pomysłów na życie, aby kierować się zawsze Ewangelią i szukać tylko woli Bożej.

2. Wiara i modlitwa

Po odpłynięciu uczniów i odprawieniu tłumów Pan Jezus wychodzi „sam jeden na górę, aby się modlić”. Nie pierwszy raz widzimy Go na modlitwie do Ojca w miejscu stosownym do modlitwy – na górze. Przykład modlącego się Jezusa uświadamia nam konieczność modlitwy w życiu wiary. Trzeba odchodzić od tłumów, od zgielku i hałasu, ale także odchodzić od własnej wygody i łatwizny, aby szukać w ciszy obecności Pana. Modlitwa jest podstawą chrześcijańskiego działania. Autentyczne czyny wiary mają swoje źródło w modlitwie.

Jeśli po odejściu do Pana świętej pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II ludzie pytają, skąd miał on tyle siły do czynienia dobra, do podróży apostołskich i do spotykania się ze wszystkimi, aby im służyć, to odpowiedź może być tylko jedna: podstawą Jego życia i działania była modlitwa, codzienna modlitwa, na którą nigdy nie załował czasu!

3. Trudności w wierze

Wiara nie oznacza, że wszystko staje się w życiu łatwe i proste. W wydarzeniu opisanym w Ewangelii czytamy, że łódź, w której przebywali uczniowie, była „miotana falami, bo wiatr był przeciwny”. Sytuacja ta symbolizuje życie wierzących w Jezusa Chrystusa, którzy muszą pokonywać trudności związane z wyznawaniem swojej wiary.

Oprócz zewnętrznych trudności mogą się też pojawić trudności wewnętrzne w postaci różnych wątpliwości. Uczniowie przebywający w łodzi mieli wątpliwości, czy Pan Jezus rzeczywiście przychodzi do nich. Ewangelista notuje: „Uczniowie zobaczywszy Go kroczącego po jeziorze, zlekli się myśląc, że to zjawa, i ze strachu krzyknęli”.

Strach towarzyszył także Piotrowi, który wprawdzie wyszedł z łodzi i po falach szedł do Jezusa, ale przestraszył się wiatru i zaczął tonąć. Ojcowie Kościoła, komentując to wydarzenie, zwracają uwagę, że lęk pojawia się często z powodu błahych spraw. Drobne rzeczy mogą zakłócić wewnętrzny spokój i wzbudzić w sercu niepokój, a nawet lęk.

4. Zaufanie i miłość w wierze

Przykład tonącego Piotra, który krzyknął: „Panie, ratuj mnie!”, i postawa Jezusa, który wyciągnął rękę i pochwycił Piotra, wskazują na istotę wiary wyrażającą się w całkowitym zaufaniu Osobie Jezusa Chrystusa. Dzięki ufnej wierze w Syna Bożego człowiek może przekraczać naturalne ograniczenia i słabości oraz pełnić nadprzyrodzone czyny, które prowadzą do zbawienia.

Pełna i prawdziwa wiara jest żywa przez miłość. Na tę miłość zwraca uwagę św. Augustyn. W komentarzu do dzisiejszego fragmentu Ewangelii tak pisze: „Kochasz Boga? Chodzisz wówczas po morzu i stopami deptasz strach tego świata. Kochasz świat? On cię pochłonie”. A zatem miłość Boga w życiu wierzącego musi być na pierwszym miejscu. Sama wiara bez miłości jest martwa. Pan Bóg chce być kochany, bo On nas pierwszy umiłował.

ks. Włodzimierz Wołyniec

20. NIEDZIELA ZWYKŁA – 14 VIII 2005

Zbawienie jest dla wszystkich

Dzisiejsza Ewangelia stawia nas w pewnym zakłopotaniu. Dlaczego Jezus tak surowo odpowiedział proszącej o uzdrowienie córki kobiecie? „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom” (Mt 15,26). Czy Jezus odrzucał pogan i taktował ich jak „psy”? Przecież z tej samej Ewangelii Mateusza wiemy, że jest On Zbawicielem wszystkich ludzi, a nie tylko Żydów!

1. Jezus dotarł w okolice Tyru i Sydonu, gdzie mieszkali poganie. Jakaś kobieta prosi Go, by uzdrowił jej córkę. Była to kobieta kananejska, tj. należąca do ludu, który zamieszkiwał Palestynę przed przyjściem do niej Izraelitów. Określenie to oznaczało, że kobieta była poganą. Prosiła ona Jezusa o uleczenie córki. Jezus najpierw odmawia, ale potem, będąc pod wrażeniem jej wiary, wysłuchuje prośby niewiasty. Problem stosunku Żydów do pogan został tu ukazany z całą ostrością w przejściu z jednego nastawienia do drugiego. Był to moment, w którym nastąpił nowy podział. Tym, co się liczy, nie jest przynależność do danej rasy, ale wiara w Chrystusa. „O niewiasto, wielka jest twoja wiara!” (Mt 15,28). Wiara więc, a nie przestrzeganie Prawa znosi bariery i czyni ze szczeniąt współbiesiadników. Dzięki wierze i my uczestniczymy w dobrach zbawienia, w chlebie, jaki Chrystus daje swym dzieciom.

2. „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24). Powstałe pytanie: co Jezus chciał powiedzieć przez te słowa? Na pewno nie to, że nie czuł się posłany do wszystkich ludzi. Jezus przyszedł zbawić każdego człowieka, jednakże według Bożych planów zbawienie to miało się rozpocząć od ludu wybranego. Sąd też Jezus głosił dobrą nowinę zbawienia w swoim kraju. Ale przez swój pozytywny stosunek do Samarytan, przez wysłuchanie kobiety pogańskiej pokazał, że został posłany także do pogan. Po zmartwychwstaniu dał Apostołom nakaz, aby ponieśli Ewangelię od Jerozolimy, aż na krańce ziemi. „Bądźcie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

3. Słowo Boże dzisiejszej Mszy św. zachęca nas m.in. do zastanowienia się nad problemem z dnia na dzień coraz poważniejszym, czyli nad stosunkiem do „tych z zewnątrz”, inaczej mówiąc, do tych wszystkich – odległych ludów i ludzi żyjących obok nas – którzy nie są chrześcijanami. Są grupy, które nie przyznają się do Chrystusa, oraz grupy o wiele liczniejsze, które nie widzą dla siebie miejsca w Kościele.

Jakie mamy zając stanowisko wobec setek milionów hinduistów, buddystów, muzułmanów? Czy oni mogą się zbawić? W tym przypadku Sobór Watykański II wniósł nowego ducha, bardziej ludzkiego, a przede wszystkim bardziej zgodnego z obrazem Boga przekazanym przez Ewangelię. Jest zresztą rzeczą pewną, że i oni mogą się zbawić, jeśli tylko będą starali się żyć uczciwie, wypełniając należycie wymagania swojej wiary lub sumienia. Poprzez swoje wierzenia dążą, w sposób mniej lub bardziej jasny, do tego samego Boga, w którego i my wierzymy. Wszystkie ramiona wznoszące się z ziemi ku niebu zbiegają się idealnie w jednym punkcie, który nazywa się Bóg. Dlatego „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią od zasad przez niego wyznawanych, nierzadko jednak odbijają promień Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Wierność jednak naszemu *Credo* nie pozwala traktować jednakowo wszystkich religii. Mamy bowiem pewność, że w Chrystusie ukazała się w sposób pełny prawda Boża (por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 114). Ku niemu zmierza więc każda inna droga, jako rodzaj przygotowania do Ewangelii.

Co można powiedzieć o naszych braciach, którzy mówią, że są poza Kościołem? Kiedyś doniesiono Jezusowi, że niektórzy wyrzucali złe duchy, choć nie chodzili z Nim. Uczniowie chcieli, by zakazał im tego. Ale Jezus kazał zostawić ich w spokoju i dodał: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9,3). Od swoich uczniów Jezus wymaga, aby nie byli negatywnie nastawieni do „czyniących cuda” poza Kościołem, by nie pogardzali ruchami laickimi, nie negowali ich osiągnięć w dziedzinie obrony praw człowieka, działania na rzecz ubogich, wspierania szpitali, domów dziecka, domów opieki, hospicjów itd. Okazywany szacunek i życzliwość, podejmowanie dialogu oraz świadectwo naszego życia może im pomóc być ludźmi uczciwymi, dobrymi, a może też znaleźć się w Chrystusowym Kościele.

4. Czytania tej niedzieli podkreślają także wielką rolę wiary w życiu chrześcijanina. Jezus pragnie wiary, która nie jest jakimś rodzajem magicznej siły ani psychologicznym przygotowaniem, aby poddać się uzdrowieniu. Jezus nagradza czasem wiarę kobiety, która wstała się za swoją chorą córką. Jezus pragnie wiary – wiary w Niego, który wszystko może.

W wierze człowiek pokazuje, że nie liczy na siebie samego, lecz powierza się Temu, który jest od niego mocniejszy. W ten sposób, nie stawiając na własne siły, zwraca się do Boga, od którego oczekuje wszystkiego. I przez to pozwala Mu działać. Przykład takiej właśnie wiary daje kobieta, który uznaje własną niegodność i bezsilność, lecz równocześnie wyraża bezgraniczną ufność Bogu. Słowem, wiara jest nieodzowna do uzdrowienia, ponieważ Bóg szanuje człowieka, jego wolność i nie działa, jeśli człowiek tego nie pragnie.

Wiemy, że dzisiaj wyrzeczenie się własnej niezależności i otwarcie się na potęgę Boga uważane są raczej za upokorzenie lub wyobcowanie. Faktem jest natomiast, że nie zachowując się w ten sposób, zamykamy się w sobie, a kończy się to zderzeniem z naszymi ograniczeniami. Kto natomiast otwiera się na Boga, przyjmuje w siebie Kogoś większego od siebie, Kogoś, kto może pomóc w samorealizacji i stać się szczęśliwym. Wiara stanowi konieczny warunek, aby Bóg w nas działał. Zaufanie, jakie mają w sercu ci, którzy proszą o łaskę, w rzeczywistości staje głębokim związkiem, pełnym zjednoczeniem z Bogiem.

Jak żyć słowami dzisiejszej Ewangelii? Okazując Bogu naszą całkowitą ufność. Taka postawa nie zdejmuje z nas odpowiedzialności ani nie zwalnia od zrobienia wszystkiego, co do nas należy. Musimy mieć taką wiarę, która nie wątpi w obliczu próby. Jeśli w ten sposób będziemy postępować, będziemy mogli prosić o wiele łask w życiu doczesnym.

ks. Tadeusz Reroń

WNIEBOWZIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY – 15 VIII 2005

„Ukazał się znak wielki: Niewiasta odziana w słońce”

Dnia 1 listopada 1950 roku Pius XII ogłosił *urbi et orbi* w obecności 650 biskupów i setek tysięcy wiernych, że „ku pomnożeniu czci Jego [Chrystusa] chwalebnej Matki oraz ku radości i weselu całego Kościoła, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] oświadczamy, wyjaśniamy i orzekamy, iż jest dogmatem objawionym przez Boga, że Niepokalana Bogarodzica, po zakończeniu ziemskiego życia, wzięta została z ciałem i duszą do chwały niebieskiej”.

Jak błyskawica na niebie, tak te słowa rozeszły się na falach radiowych po świecie. Potwierdzone zostało przez Namiestnika Chrystusowego to, w co chrześcijanie wierzyli od wieków. Wniebowzięcie Najświętszej Dziewicy stało się dogmatem, czyli prawdą naszej wiary.

1. Dziewicze ciało Maryi nie uległo zepsuciu

Dogmat Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny uczy nas prawdy, że Najświętsza Maryja Panna została z ciałem wzięta do nieba. Od dawien dawna, zanim jeszcze został

ogłoszony ten dogmat, takie było powszechne przeświadczenie w Kościele. Myśl ludzka i pragnienie serca pobożnego chrześcijanina zawsze wzdrygały się przed przypuszczeniem, iżby niepokalane ciało Maryi, z którego Syn Boży przyjął ciało, mogło podzielić smutny los innych ciał ludzkich, grzebanych w ziemi i wydanych na rozpad. Tak rozumowali prawie wszyscy uczeni katolicy, tak myśleli i czuli Doktorzy i Ojcowie Kościoła. Św. Jan Damasceński tak przemawiał:

„Należało, aby Ta, która przy zrodzeniu zachowała nienaruszone dziewictwo, zachowała też po śmierci swe ciało bez wszelkiego skażenia. Należało, aby Ta, która Stwórcę nosiła w swym łonie jako dziecko, przebywała w Bożym domu. Należało, aby Oblubienica, którą zaślubił Ojciec niebieski, zamieszkiwała w oblubieńczym przybytku niebieskim. Należało, aby Ta, która wpatrywała się w Syna swego na Krzyżu i doznała w sercu miecza boleści, którego uniknęła po porodzeniu, wpatrywała się w Niego siedzącego po prawicy Ojca. Należało, aby Matka posiadała to, co należy do Syna i aby wszystkie stworzenia czyły Ją jako Matkę Boga oraz służebnicę Pańską”.

Jeśli popatrzymy z wyżyn dzisiejszego święta na Popielec, jakież pociechy doznać możemy? Jedne prawdy i święta mówią nam o skażeniu dusz naszych grzechem i o wynikłej stąd całej nędzy ciała ludzkiego, które musi ulec śmierci, stać się pastwą robaków i rozpaść się w proch. Ale to samo ciało oczyszczone, uświęcone przez łaskę otrzymuje we Wniebowzięciu Bogarodzicy nadzieję, że kiedyś wyzwoli się z tego poniżenia i Bóg przyodzieje je na powrót pięknem i ozdobi chwałą.

2. Z duszą i ciałem wzięta do nieba

Oczy ludzkie tego nie zobaczyły, żadne kamery nie zarejestrowały, jak ciało Maryi zostało zaniesione w orszaku chórów anielskich do nieba, wzięło udział w chwale i uwielbieniu Jej duszy. Moc Boża udzieliła Jej duszy i ciału mocy nieśmiertelności. Pan Jezus okazał wówczas wobec Najświętszej Panny całą swoją synowską czułość. On, który rozkazał dzieciom czcić swoich rodziców, opiekować się nimi, miłować ich, najpierw sam wypełnił jak najdoskonalej względem swej Matki ten obowiązek. On, który ma wskrziesić członki swego Ciała Mistycznego, pośpieszył się, by uprzedzić w stosunku do swej Matki dzień powszechnego zmartwychwstania i uwielbienia ciał.

Istniało jeszcze wiele szczegółowych powodów, dla których Jezus uwielbił z ciałem i duszą swoją Matkę. Jak Ewa była współniczką grzechu Adama i jego upadku, tak Maryja była towarzyszką zbawczego dzieła Jezusa. Walcząc przy Jego boku przeciw piekielnemu wrogowi, zasłużyła sobie na udział w zwycięstwie i triumfie Jezusa. „Dlatego to – pisze papież Pius XII – chwalebne Zmartwychwstanie Chrystusa było istotną częścią i ostatecznym znakiem tego zwycięstwa, tak też i wspólna walka świętej Dziewicy razem z Jej Synem winna zakończyć się uchwałeniem Jej dziewiczego ciała, powiada bowiem Apostoł: «Gdy to, co śmiertelne przyoblecze się w nieśmiertelność, tedy wypełni się słowo, które jest napisane: pochłonęło śmierć zwycięstwo» (1 Kor 15,54)”.

3. Zawsze aktualny dogmat

Dziś, gdy z perspektywy czasu spoglądamy na chwilę ogłoszenia tego dogmatu, stwierdzamy, że było to bardzo ważne i aktualne dla współczesnego świata. Z jednej strony bo-

wiem nie ostygły zupełnie kominy krematoriów obozów koncentracyjnych, gdzie życie ludzkie zostało zupełnie zdewaluowane. Nie ucichły jeszcze zupełnie armaty i bombowce, a gruzy zniszczonych miast przypominały światu o śmierci milionów ludzi.

Z drugiej strony ludzkość nastawiła się w okresie powojennym na doczesność i korzystanie z uciech życia. Ta pokusa przybierać zaczęła różne formy w życiu prywatnym i społecznym. Zapanowały powszechnie zmysłowość i wygodnictwo, kult ciała i zmysłów, przyjemność i zysk oraz złe pojęta wolność.

Rysuje się paradoksalna sytuacja. Z jednej strony człowiek spychany jest nieustannie do rzędu „numerka” nie tylko w obozie, ale i w codziennym życiu: w fabryce, w zakładzie pracy, na ulicy... Z drugiej strony każdy stara się dogodzić swemu ciału, uczulony jest na punkcie swych zmysłów i własnego „ja”. W rezultacie czujemy się wszyscy przegrani na tej giełdzie ludzkiego życia. Przegrani, bo nie widzimy pełnego i właściwego zaspokojenia naszej wrodzonej tęsknoty do wielkości. Kryteria materialne zawodzą. Zmysły sprowadzają niewolę, pieniądź daje bardzo względną wielkość. Zdrowie i siły fizyczne też są przejściowe.

I oto temu światu i każdemu człowiekowi Kościół stawia przed oczy dogmat Wniebowzięcia Matki Najświętszej. Ciało nasze ma prawo do uwielbienia i wywyższenia, ale na właściwej i Bożej drodze. Życie na świecie jest wartością bardzo wielką i nie można nim szafować w lekkomyślny sposób. Ale jest ono tylko wstępem i próbą do innego życia w niebie. Nie namiętności, kult ciała i zmysłów czy materii winien nam przyświecać, ale harmonia ciała i duszy oraz uległość Bogu. Dogmat ten to dla nas rękojmia naszego zmartwychwstania. Jakże ubogaceni zostaliśmy powolnym umieraniem naszego papieża Jana Pawła II. Jego umieranie było triumfem wiary w zmartwychwstanie. On kształtował swe życie na Jej wzór. Zawsze był *Totus Tuus*. Jedno z ostatnich zdań to: „Jestem szczęśliwy i wy bądźcie szczęśliwi”. Jakże warto skierować dziś nasze oczy ku niebu, by tam z okna Boga Ojca ponownie zobaczyć naszego papieża Jana Pawła II.

ks. Mieczysław Kogut

21. NIEDZIELA ZWYKŁA – 21 VIII 2005

Opoka Kościoła

„Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18).

W pierwszym czytaniu prorok Izajasz mówi o zwolnieniu z urzędu dotychczasowego ministra i marszałka dworu Szebny. Za co został pozbawiony urzędu? Ponieważ sprzeciwił się woli Bożej. Myślał tylko o własnych sprawach i bogaceniu się, toteż popełnił wiele nadużyć. Na jego miejsce powołano Eliakima, który będzie pełnił wolę Pana. Na znak godnego pełnienia swej funkcji otrzyma odpowiedni strój: „Oblokę go w twoją tunikę, przepaszę twoim pasem”. Oznaką władzy będą otrzymane klucze, a władza będzie wielka: „Gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy”.

1. Pod Cezareą Filipową

Do tego wydarzenia ze Starego Testamentu z Księgi proroka Izajasza nawiąże Pan Jezus, kiedy będzie powierzał klucze królestwa niebieskiego świętemu Piotrowi. To wydarzenie spod Cezarei Filipowej odtwarza dzisiejsza Ewangelia św. Mateusza. Najpierw Mistrz zadaje pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?”. Widocznie różne już zdania i opinie krążyły pośród tłumów na temat Syna Bożego. Wiedział o tym, ale chciał przede wszystkim wysondować ich opinię i przekonać się o ich wierze. Dla bardzo wielu Jego słuchaczy Chrystus był pytaniem, zagadką, bo oto urodził się w małej miejscinie i wzrastał w innej, jeszcze bardziej pogardzanej. Był synem cieśli i sam był cieślą z Nazaretu. Nie chodził do żadnej szkoły, nie słuchał żadnych ówczesnych mistrzów Prawa, a znał je lepiej niż oni. Nie pisał nic, tylko nauczał, a „uczył, jak mający władzę”. Przemawiał w różnych miejscach i przy różnych okazjach i choć nauczał zaledwie trzy lata, poruszył całą Judeę i Galileę.

Taką wiedzę o Chrystusie mieli także i Apostołowie. Zmuszeni byli teraz wypowiedzieć się. Znali już dobrze swego Mistrza, patrzyli na różne cuda. Ostatnio byli świadkami cudownego nakarmienia rzeszy, uciszenia burzy na morzu, chodzenia po falach jeziora. Słyszeli z ust wielu, że jest Synem Dawida. Sam siebie nazywał „Synem Człowieczym” i Synem Bożym. Ale tytuł ten nosili również i królowie czy prorocy w Starym Testamencie. Czy tylko takim synem Bożym, jak wielu innych, jest Chrystus? Chyba nie. Nie ma kto poddać im właściwej odpowiedzi w tej decydującej chwili egzaminu. Lecz odpowiedź właściwa przyszła z góry, od Boga. Oto Piotr w imieniu własnym i Apostołów, odpowiada: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Piotr wyznał, że Chrystus ma Boską naturę. Takie wyznanie wiary nie mogło być oparte na rozumie czy na zmysłach, ale na pokorze i na wierze. Egzamin zatem wypadł celująco. O taką odpowiedź chodziło Chrystusowi. Chodziło Mu przede wszystkim o wiarę Apostołów w Jego Bóstwo.

2. Władza kluczy

Po takim wyznaniu Piotr usłyszał słowa pochwały. „Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony. Albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie”. Po słowach pochwały i wyróżnienia nastąpiła nominacja i „awans”. Pierwszym symbolem tego była zmiana imienia. Podobnie jak niegdyś, nadanie nowego imienia Abramowi czy Jakubowi związane było ze specjalną misją w dziele zbawienia ludzkości, szczególnie Izraela, tak też i teraz nadanie nowego imienia pierwszemu z Apostołów oznacza jego specjalną misję. Pan Jezus nie ograniczył się do pochwały swego ucznia, ale uznał go godnym otrzymania niezwykle ważnej misji w Kościele. „Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skalą], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”. Z pewnością ani Piotr, ani Apostołowie nie zdawali sobie w pełni sprawy z treści tych słów. Zrozumieli tylko jedno, że Mesjasz pragnie założyć widzialną instytucję, której opoką – fundamentem będzie Piotr. Cieszyć się on będzie najwyższym autorytetem. Świadczy o tym „władza kluczy”, jaką otrzyma od Chrystusa; władza nakładania obowiązków i zwalniania z nich, sankcjonowana przez samego Boga.

To była nominacja i zapowiedź wyniesienia Piotra. Sam fakt nastąpi później, po Zmartwychwstaniu Pana. Piotr i Apostołowie muszą do tego czasu jeszcze dojrzeć duchowo. Piotr szczególnie będzie musiał przejść jeszcze nie tylko przez egzamin wiary, ale i miłości. Zda go też celująco, mimo że zaparł się Mistrza.

3. Strażnik Bożej prawdy

Nasuwa się może pytanie: Dlaczego Piotr został wybrany na Opokę Kościoła? Czemu nie niewinny Jan, Jakub czy cichy Andrzej, ale tchórzliwy Piotr? Czy nie za słaba ta opoka? Z punktu widzenia ludzkiego – bardzo słaba. Ale siłą tej opoki jest właśnie wiara w Chrystusa, a nie w siebie. Piotr bez Chrystusa może być tylko miernym rybakiem. Opoką właściwą, niewidoczną będzie On – Mesjasz. Jest nią i dziś, i będzie zawsze.

Władza Piotra jest nieograniczona. Ale nie jest to władza ziemskich monarchów absolutnych, Piotr nie jest monarchą. Jego moc i władza polega na bezgranicznej potędze posługi. Podobnie Chrystus, który jest Sługą Bożym i dlatego jest Królem nie z tego świata, tylko Tym, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Akty Jego mocy skutkami swymi i siłą związywania i rozwiązywania przekraczają granice oddzielające niebo od ziemi. Poprzez wieki w Kościele następcą św. Piotra jest każdy papież. Znamy papieży naszych czasów: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II i obecnego Benedykta XVI. Każdy z nich odegrał wielką rolę w Kościele i świecie! Nie tak dawno zmarły nasz rodak, papież Jan Paweł II, wyniósł autorytet Stolicy Apostolskiej bardzo wysoko. Papież jest Biskupem Rzymu i świata. Razem z Kolegium Biskupów stoi na straży Bożej prawdy i chrześcijańskiej moralności. Chce ułatwić ludziom jasne rozeznanie między prawdą a fałszem w dziedzinie fundamentalnych zagadnień sensu życia i wartości czynów ludzkich. Do pokonania różnych trudności potrzeba ogromnego nakładu sił. Jest przy tym zmuszony podejmować decyzje, które napotykają na sprzeciw ze strony ducha tego świata. Najważniejszym posłannictwem jest głoszenie nauki Chrystusa.

Na postępowanie współczesnego człowieka i na jego wiarę ma wpływ wiele czynników. Jedne pomagają człowiekowi zbliżyć się do Boga, inne, przede wszystkim zgubne ideologie, zapatrywanie się na życie tylko przez pryzmat przyjemności użycia, życie bez konsekwencji i odpowiedzialności – mogą doprowadzić człowieka do zagubienia. Żyjąc w takim świecie, musimy ciągle wybierać. Jeżeli wyznamy wiarę w Jezusa Chrystusa, to nasze życie streszcza się w Pawłowym zachwycie z dzisiejszej drugiej lekcji: „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko”. Chrystus będzie kluczem do rozwiązywania wszystkich problemów człowieka, jeżeli człowiek uzna Tego, który jest źródłem wszelkiej mądrości i wiedzy, okaże posłuszeństwo Kościołowi. Będąc posłuszny Kościołowi, powinien uznać w Ojcu Świętym Benedykcie XVI głowę Kościoła, zastępcę Chrystusa na ziemi, kolejnego następcę św. Piotra.

ks. Mieczysław Kogut

22. NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 VIII 2005

Każda niedziela – echem Wielkanocy

Rozmnożenie chleba przez Jezusa dokonuje się w każdej Mszy św. Każda niedziela powtarza – w sensie duchowym – ten cud. Każda niedziela jest przecież echem Zmartwychwstania i dlatego pełen mocy Syn Boży czyni dla nas znowu swoje cuda. Odnawia się w nas płomień wiary, który mieści się w słowach Apostoła: „Jeśliście razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze [...]. Umarliście bowiem i wasze życie ukryte jest z Chrystusem w Bogu”. Jak chrześcijanin umiera? „Przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,4).

Dlatego Eucharystia jest chwilą odnawiania przymierza chrzcielnego. Pokropieni wodą, co często zdarza się na niedzielnej sumie, przypominamy sobie, że zostaliśmy „obmyci na ciele wodą czystą” (Hbr 10,22); „oczyszczeni obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,26), które sprawia, że staliśmy się święci i nieskalani przed Jego obliczem.

Odnawiamy nasze przymierze z Bogiem. I wiemy, że jeśli Jezus żyje, to przymierze nigdy nie jest jednostronne. Jeżeli my dokonamy naszego małego kroku odnawiania przymierza z Bogiem, Bóg jest w stanie dokonać kroku nieskończenie większego i odnowić swoje przymierze. Dlatego według liturgii, jako odpowiedź Boga na odnawianie przymierza z naszej strony przychodzą słowa: „To jest kielich nowego i wiecznego przymierza, Krwi przymierza, która za was będzie wylana”. Jest to też święty czas odnawiania przymierza z Bogiem, przymierza, które zostało zawarte na krzyżu i w które wchodzimy, ile razy pijemy z tego kielicha, kto bowiem pije z tego kielicha, śmierć Pańską głosi, aż przyjdzie (por. 1 Kor 11,26). Głosząc tę śmierć, głosi też siłę niezniszczalnego życia. Śmierć zwarła się w boju z życiem i Chrystus wychodzi prawdziwie żywy z tego śmiertelnego zwarcia. Światłość w ciemności świeci i ciemności jej nie ogarnęły.

Dlatego to, co w Eucharystii przeżywa Kościół, to jest właściwie wszystko, co mamy. W wielkim skrócie można powiedzieć tak: nic więcej nie mamy, bo nic więcej się nie zmieści, skoro tam jest już wszystko. Natomiast przez cały rok przeżywamy błogosławione owoce poranka paschalnego. Także i my z najróżniejszych ciemności i mroków przychodzimy po szabacie, wczesnym rankiem. Także i my zostajemy zaskoczeni tym, że Jezus żyje.

Pan Jezus zaskakuje nas, zapraszając do wchodzenia do grobu chrztu, bo kto ma odwagę wchodzić do grobu swoich grzechów, swoich win, swoich ciemności, ten bardzo szybko stamtąd wyjdzie, wyjdzie stamtąd z pośpiechem, jak Maria Magdalena, jak Piotr, jak ów drugi uczeń, bo nagle zrozumie Pisma, które mówiły, że On ma powstać z martwych. Wyjdzie z pośpiechem, pragnąc odnawiać to, co z mojej strony jest do odnowienia w przymierzu z Panem Bogiem, wiedząc, że Bóg zawsze odpowie z nieskończenie większą mocą, oferując mi Kielich Krwi nowego i wiecznego przymierza.

Echo bogactwa Wielkiej Nocy przeżywamy przez cały rok i przez całe nasze życie. Aż w końcu u kresu naszych dni okaże się, że to wszystko, co tu przeżywaliliśmy, i tak było podobne do wchodzenia do grobu, gdzie leżą i płótna, i chusta, ale Jego naszymi oczami

fizycznymi zobaczyć nie mogliśmy. U kresu naszych dni okaże się, że z grobu doczesności, z grobu życia, które mamy tutaj, potrafi wyprowadzić nas na wolność prawdziwą – tam gdzie Jezus Chrystus króluje na wieki. Chrystus został ofiarowany jako nasza Pascha, odprawiamy więc dzisiaj nasze święto w Panu (por. 1 Kor 5,7).

ks. Andrzej Siemieniowski

23. NIEDZIELA ZWYKŁA – 4 IX 2005

„Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego”

Dobrze byłoby, gdybyśmy byli gotowi na Boże przewrócenie naszych wyobrażeń, naszych oczekiwań i naszego wnętrza o 180° do góry nogami. Kilka minut naszego słuchania słowa Bożego powinno być podobne do odwrócenia naszych wyobrażeń o 180°. Pytanie nie brzmi, czy ja pozwoliłem na to dziesięć lat temu, czy piętnaście lat temu, tylko czy ja pozwalałem na to Panu Bogu dziś. Bo w końcu po co się tu czyta Pismo Święte, po co się wychodzi na środek kościoła i mówi: „Oto słowo Boże”? Po co się tu wychodzi i mówi: „Oto słowo Pańskie”?

W psalmie usłyszeliśmy: „Obyście dzisiaj słyszeli głos Jego” (por. Ps 95,7). Nie – wczoraj, kiedy miałem zwyczaj nastrojów charyzmatycznych, w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych. „To mówi Pan”. Nie wczoraj: „Obyście dzisiaj słyszeli głos Jego”.

To odwracanie naszego wnętrza do góry dnem czasem może dotyczyć szczegółów. Muszę powiedzieć, że ile razy słuchałem tego fragmentu Ewangelii, który mówi: „Jeśli brat twój cię nie usłucha i nie usłucha Kościoła, niech ci będzie jak poganin albo celnik” (por. Mt 18,15-17) – zawsze słuchałem tego z pewnym schematem w myślach: wiedziałem z góry, co to znaczy: żeby wyrzucić obrzydliwca z Kościoła, oddalić wyrzutka, po co nam on. Z góry wiedziałem, że o to chodzi. A wczoraj wieczorem usłyszałem od kogoś to, co tu naprawdę jest napisane: „niech ci będzie jako celnik”. Nie jest napisane: niech ci będzie obrzydliwcem i wyrzutkiem, ale: „niech ci będzie jako celnik”. Celnik to według Pana Jezusa ktoś, o kogo nawrócenie się modlimy i oczekujemy, że nas wyprzedzi do królestwa niebieskiego. Tak! Celnicy i nierządnicę wyprzedzają was do królestwa. „Niech ci będzie jak celnik”. Modlisz się o jego nawrócenie, oczekujesz, że cię uprzedzi do królestwa.

Trzeba sobie postawić Boże pytania: czy wspólnota Kościoła to miejsce, gdzie Bóg może odnaleźć ciebie? Czy to jest miejsce, którym Bóg może się posłużyć, żeby cię kształtować, rzeźbić według swojego obrazu i swojego planu? Nie miejsce, które ma służyć mnie, żebym ja kształtował się według swojego wyobrażenia, tylko miejsce, gdzie Bóg będzie mnie kształtował według swojego obrazu. A kształtowanie przez Boga jest trudne i nazywa się niesieniem krzyża: „Niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje” (por. Mt 16,24; Mk 8,34) – to jest Ewangelia. Jezus Chrystus mówi właśnie: „Niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje”.

Słyszeliśmy w Ewangelii o budowaniu Kościoła, o relacjach, jakie mają być między braćmi. O budowaniu tej najmniejszej komórki kościelnej, którą stanowi rodzina chrześcijańska: mąż, żona, dzieci, rodzice. I tej troszkę większej komórki, gdzie się schodzimy na świętowanie Wieczery Pańskiej, na modlitwę. I tej jeszcze większej, jaką jest parafia, gdzie nie znam wszystkich, ale to też bracia w Chrystusie.

Chodzi o to, żeby „postawić na głowie” wspaniały plan, jaki mamy dla Boga. Postawić na głowie i przypomnieć sobie, że skoro Bóg ma wspaniały plan dla twojego życia, to ma też wspaniały plan dla wspólnoty Kościoła. Ale to On ma wspaniały plan. Plan Boży można przyjąć w uległości, w otwieraniu serca i w cierpliwym niesieniu tego, co trudne: „Niech weźmie swój krzyż”.

Pan Jezus czasem porównywał to, co się dzieje na świecie, do bitwy, do wojny, do zmagania. Na bitwie jest tak: to generał ma wspaniały plan zwycięstwa, to on ma wizję, ma strategię. To Bóg jest Panem, Stwórcą, to On jest Opatrznością Bożą. Nam, szeregowcom, objawia tylko tyle, ile potrzeba do wykonania zadania. Mówi: teraz biegnij na wzgórze, teraz się przegrupujemy na zachód, a teraz maszerujemy z powrotem. Daje nam poznać tyle, ile jest nam potrzebne do wykonania zadania. Bóg – jako Generał zbawienia w świecie – objawia tyle, ile jest nam potrzebne. Nie więcej.

„Jeśli dwóch albo trzech będzie zgodnie prosić o coś, to wszystkiego użyczy im Ojciec”: tu chodzi o dwóch, którzy się wczuli w intencję dowódcy, którzy wczuli się, o co chodzi w tym boju, w planie budowania „imperium dobra”. „Gdzie dwaj zgodnie w imię moje proszą” (por. Mt 18,19) – ci, którzy w trakcie akcji bojowej, przez Boga zaplanowanej, wołają teraz: „Prosimy o wsparcie ogniowe, bo to nie nasze dzieło i nie nasza robota, i nie nasze wyobrażenie, i nie nasz plan! To twój plan, Panie!”

Pan Bóg nas zachowa od spełnienia naszego wyobrażenia i z całą pewnością udzieli nam doświadczenia, jak się spełnia Jego wizja i Jego wyobrażenie – wyobrażenie o tym, jak ma wyglądać wspólna część przyszłości obecnych tutaj. „Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego”, bo to właśnie mówi Pan: „ustanowiłem cię stróżem domu Izraela”.

ks. A. Siemieniowski

24. NIEDZIELA ZWYKŁA – 11 IX 2005

Oczekując przebaczenia od Boga i bliźnich

Jaki jestem, kiedy odkrywam w sobie moralną obrzydliwość: złość, gniew, mściwość, chęć zemsty czy zniszczenia bliźniego? Czy najczęściej nie szukam swego rodzaju usprawiedliwienia? Tłumaczę sobie, że ktoś mnie sprowokował do zbyt emocjonalnej eksplozji, że słusznie zareagowałem, okazując postawę gniewu. Przecież nie można było się nie oburzyć. Znajduję niekiedy wytłumaczenie nawet dla postawy mściwości, ukrytej czy jawnej zemsty prowadzącej do zniszczenia drugiej osoby. Potrafię nie tylko odnaleźć argumenty, racje, ale również w takich okolicznościach stać mnie na wewnętrzne samousprawiedliwienie.

A jaki jestem, kiedy przygotowuję się, aby swoje winy przedstawić Bogu i usłyszeć Jego ocenę? Czy jest we mnie gotowość do zmierzenia się z prawdą? Czy chcę ją usłyszeć, czy mam na tyle pokory aby przyjąć odpowiedzialność za popełnione błędy i grzechy, krzywdy i zło uczynione bliźnim? Czy może jest mi to obojętne, bowiem jestem spokojny, Bóg mnie nie może skrzywdzić, bo przecież słowo Boże zapewnia, że Pan jest łaskawy, pełen miłosierdzia. Ale to samo słowo ani nie kłamie, ani nie mówi na próżno, że złość i gniew faktycznie są obrzydliwościami, a tego, który się mści, spotka zemsta od Pana: On grzechy jego dokładnie zachowa w pamięci.

Muszę być pewny, że Bóg nie zastosuje się do mojej surowości w ocenie bliźnich i nadzwyczajnej łagodności, kiedy będzie miał oceniać moje osobiste grzechy i obrzydliwości. Potrzeba prawego przekonania: przed Jego Obliczem wszyscy jesteśmy równi, ponieważ wszystkich kocha z jednakową miłością, każdy jest Mu drogi i do każdego posłał swojego Syna, aby go zbawił.

Dlatego stając przed Bogiem z prośbą o odpuszczenie grzechów i oczyszczenie mego serca, najpierw sam muszę przebaczyć, a więc odpuścić winę swojemu bliźniemu. Nawet wtedy, kiedy on mnie formalnie o przebaczenie nie poprosił. Może się teraz zirytuję i zapytam: dlaczego? Dlatego, że grzech, krzywda wyrządzona przez bliźniego, a zatrzymana pamiętliwie w moim sercu, skutecznie mnie zniewala, coraz bardziej wypełnia, nawet napawa bólem i może zrodzić wewnętrzną zaciętość. Może wtedy będę wołał być cierpiętnikiem niż przyjacielem Łaski płynącej z miłości Boga. Ale jaki z tego pożytek? Kogo taką postawą zechcę ukarać? Na pewno nie tego, kto uczynił mi zło? Natomiast kiedy zło potrafię przebaczyć, to ożywa we mnie woła ufne oddania Jezusowi tego wszystkiego, co zraniło mnie z ręki bliźniego. Moje wnętrze może stać się wolne, a więc stanowić będzie dobrą przestrzeń do wypełnienia przez Bożą hojność. Znakiem tego będzie pokój serca, jak również zdolność osoby do autentycznej modlitwy za czyniących zło. Przecież właśnie w takiej scenarii łatwiej mi będzie zrozumieć miłosierdzie Pana wobec mojej osoby: „bowiem On odpuszcza wszystkie moje winy i leczy wszystkie choroby; On moje życie ratuje od zguby i obdarza mnie łaską i zmiłowaniem”.

Właśnie w takich okolicznościach będę mógł zrealizować program wewnętrznej doskonałości, do którego wzywa mnie dzisiaj św. Paweł: „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc, i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14,7-9). Będzie to bardzo możliwe, kiedy do przeżywania nawet trudnej i skomplikowanej codzienności przyłożymy klucz Chrystusowego działania: postawę hojnej miłości, nawet wobec nieprzyjaciół. Trzeba zrozumieć, że w życiu codziennym chrześcijanina nie wystarczy postawa litości wobec winowajcy, bowiem z niej może wypływać nawet pogarda i poniżenie dla osoby, której chcemy okazać swoją łaskawą hojność. Potrzebujemy jednak okazać nieklamana miłość, i to nie ze względu na naszą osobistą szlachetną dobroć, ale ze względu na przebaczenie, którego tyle razy doznawaliśmy już od Chrystusa Zbawiciela. Przecież dziesiątki razy Chrystus przebaczył mi w sakramencie pokuty, zwłaszcza w chwili gdy wzbudzałem prawdziwy żal za grzechy. Doświadczając od Chrystusa tak wielkiej łaski, jakże mógłbym wobec bliźniego być Nielitościwym dłużnikiem? Pan Jezus odpuścił mi grzechy w tej nadziei, że potrafię zachwycić się ofiarowaną miłością i pozwolę Mu już skutecznie kształtować moje wnętrze jej mocą.

W czasie sprawowania Mszy św. przyjmuję Ciało i Krew Zbawiciela, pokarm na życie wieczne. Mogę Go przyjmować tylko wtedy, kiedy z serca przebaczę swemu bratu; kiedy pójdę drogą odradzającej łaski, a więc kiedy przez tajemnicę miłości Ukrzyżowanego dostrzegę w sobie światłość nowego życia.

ks. Wiesław Wenz

25. NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 IX 2005

Hojność gospodarza a wyrachowanie robotnika

Błogosławiona Matka Teresa z Kalkuty relacjonowała kiedyś takie skromne wydarzenie. Otóż otrzymała niedużą porcję ryżu. Wiedziała, komu trzeba tę odrobinę przekazać, dlatego poszła do najbiedniejszej – jej zdaniem – rodziny. Kiedy matce rodziny podała ryż, ona prawie bez zastanowienia podzieliła ofiarowaną porcję na dwie części i wybiegła na zewnątrz. Po chwili wróciła, przygotowała ryż i każdemu dziecku podała mini porcyjkę oczekiwanego pokarmu. Siostra Teresa nie wytrzymała tego wewnętrznego napięcia i zapytała: sama tak mało otrzymałaś, co zrobiłaś z drugą częścią ryżu? Matko, obok nas mieszkają jeszcze biedniejsi a głód im dokucza może bardziej niż nam. Nie mogłabym zjeść ani ziarenka, gdybym nie podzieliła się z serca z tymi, o których wiem, że są w potrzebie. Taka odpowiedź musiała zastanowić nawet Matkę Teresę. Treść słów tej kobiety i matki musi prowadzić do poważnej refleksji: Matka Teresa mogła bezpośrednio dostrzec, jak skromna hojność ofiarodawcy ryżu zaczęła przynosić swoje ewangeliczne owoce. Został uruchomiony łańcuch miłości.

Pora zapytać: kiedy zostaje obdarowany, czy myślę o tych, którzy mniej mają albo w ogóle nic nie posiadają? Czy moja postawa, a może wcześniej: czy swoje decyzje rodzące się w umyśle i sercu poddaję świadomie pod działanie Bożego zamysłu? Czy może odzywa się moja pazerność, zachłanność, chęć zaspokojenia tylko swoich potrzeb, swojej duchowej doskonałości? Może nawet cieszę się, że inni upadają, grzeszą, odchodzą od Boga. Bo na ich tle wypadam całkiem korzystnie. Czy nie ma racji prorok Izajasz, kiedy dzisiaj woła również do mnie: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami, mówi Pan”. Prorok usiłuje w nas odbudować prawidłowe relacje z Bogiem i bliźnimi oraz najgodniejszą hierarchię wartości. Korzysta przy tym z pięknej metafory: „Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje nad waszymi drogami i myśli moje nad myślami waszymi”. Skoro wspomniana na początku matka pamiętała o biedniejszej rodzinie, bardziej od jej rodziny potrzebującej, to czyż Bóg może zapomnieć o takiej wrażliwej szlachetności? Miłość ofiarowana musi zrodzić miłość przekazywaną, gdy sercem człowieka kieruje Bóg, pozwalający się znaleźć, będący zawsze blisko niego.

O całkiem przeciwnej postawie przypomina nam dzisiaj Jezus w swojej Ewangelii. Ewangelista Mateusz wskazał na obraz winnicy i zaproszonych do pracy w niej robotników. Gospodarz umówił się z każdym robotnikiem o słuszną zapłatę. Każdemu wtedy wystarczyło zapewnienie o wynagrodzeniu w postaci denara. Jednak o różnych porach dnia

do pracy w winnicy zjawiali się kolejni robotnicy. Niektórzy pracowali tylko przez godzinę. Nadszedł wreszcie koniec całodziennego trudu. Gospodarz zaczął wypłacać robotnikom umówioną kwotę, zaczął jednak od najkrócej pracujących. Im też dał po denarze. Kiedy to spostrzegli najdłużej pracujący, pewnie najbardziej zmęczeni, zapomnieli już o umowie zawartej na progu dnia pracy. Pewnie ich wyobraźnia zrobiła swoje, stąd zaczęli spodziewać się czegoś znacznie więcej. Biorąc z ręki gospodarza po denarze, nie wytrzymali już dłużej napięcia, jakie zrodziło się w nich, najpewniej z wewnętrznej zachłanności. Dlatego szemrali przeciw gospodarzowi, uważając, że gospodarz winnicy ich skrzywdził. Nie chcieli pozwolić gospodarzowi, by działał w sposób wolny i sprawiedliwy. A on każdemu z nich z pokorą przypomniał: „Czy nie o denara umówiłeś się ze mną? Weź, co twoje, i odejdz”.

Może w moim życiu było coś podobnego: jak reagowałem, kiedy ktoś użyczał drugiemu z hojności swego serca, kiedy rezygnował z dochodzenia swoich racji, kiedy potrafił pomóc swemu prześladowcy? Możliwe, że obdarowujący nie powinien być tak rozrzutny ani marnować tylu środków i dóbr, drugiemu puszczać płazem oczywistych jego przewinień i wyrządzonych mu krzywd czy też wyciągać ręki z pomocą w kierunku tego, który zadał ból. A może najwyższy czas zrozumieć, że od dojrzałości ewangelicznej zależy codzienna postawa chrześcijanina. Czy nie wolno mu czynić ze swoim, co chce? Czy możemy złym okiem patrzeć na to, że ktoś jest dobry, szlachetny i tak bezgranicznie ofiarny?

Nie powinienem mieć już dłużej wątpliwości, że na co dzień mam pójść drogą hojności gospodarza, a nie za wyrachowaniem zgorzkniałych robotników. Chrystus w dzisiejszej Eucharystii znowu daje się mi cały, daje mi swoje Ciało i Krew, choć wiele razy wcześniej Go obraziłem, znieważylem, zlekceważyłem przez grzech. Możliwe, że nawet chciałem Go osobiście reformować, zmieniać Jego naukę i przykazania oraz uważałem, że nie ma racji. Trzeba zrozumieć w porządku serca, że również dla mnie żyć to Chrystus, a umrzeć to zysk. A więc żyć jak On, a umierać dla siebie, swoich sądów i chorych ambicji, odmawiania ludziom i Bogu hojnego obdarowywania dobrem. Pewnie trzeba obudzić w sobie pragnienie życia godnego Ewangelii Chrystusowej.

ks. Wiesław Wenz

26. NIEDZIELA ZWYKŁA – 25 IX 2005

Pokuta – prosta droga do jedności z Bogiem i bliźnimi

Wiele już razy docierały do naszych uszu deklaracje słowa Bożego, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, ale żeby się nawrócił i miał życie. I dzisiaj, w tę kolejną małą Wielkanoc, trzeba powrócić do prawdy zwiastowanej przez Chrystusa w dniu Zmartwychwstania: Pokój wam! Weźmijcie Ducha Świętego! Którym grzechy odpuszczacie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,20-21). To zbawczy wymiar obecności Chrystusa Pana na ziemi i zbawczy plan, mający przywrócić harmonię jednoczącej miłości w samym człowieku. Musimy jednak zauważyć, że dar zbawienia nie będzie działał

automatycznie, a więc zniewalając na człowieka, jego naturę, sposób postępowania. Skoro Bóg już na początku ofiarował człowiekowi pełną wolność, to konsekwentnie szanuje jego postawę, decyzje, sposób działania i kształt relacji, jakie rodzą się między Stworzycielem a stworzeniem. Wymownym przykładem tego jest dzisiejsze przesłanie w liturgii słowa Bożego, a szczególnie deklaracje Pana zawarte w Księdze proroka Ezechiela. Z jednej strony Bóg nie boi się sprawiedliwie nazwać i zakwalifikować postawy człowieka, zwłaszcza jego oceny wypowiedzianej w odniesieniu do postępowania Pana. Z tej sprawiedliwej oceny wynika jasno, że to nie postępowanie Boga jest niesłuszne, lecz postępowanie człowieka jest przewrotne, a utrwalone może zawsze prowadzić do śmierci z powodu grzechów, które popełnił. Z drugiej jednak strony Bóg wskazuje na sposób ocalenia swego życia na wieki: jest nim odstąpienie od bezbożności i postępowanie według prawa i sprawiedliwości. Jest to Boża gwarancja zachowania duszy swojej przy życiu. Świadome odstąpienie grzesznika od swoich grzechów stwarza w deklaracji Boga prosty sposób zachowania życia i niepoddania się śmierci.

Wybranie drogi życia w Bogu, a więc rezygnacja ze śmierci duchowej, nie należy do łatwych decyzji. Tym bardziej że mogą postrzegać zjednoczenie z Bogiem jako swego rodzaju uzależnienie od Jego łaski i doskonałości. Mogą czuć się niejako przymuszony do takiego stylu życia, takich decyzji, a więc bez możliwości życia po swojemu. Trzeba jednak zauważyć, że sam Bóg nie chce, aby człowiek odczuwał wewnętrzne zniewolenie Jego doskonałością. Jest Miłością cierpliwą, więc zawsze czeka na wolny wybór człowieka, na jego decyzję wolną, która rodzi się z pragnienia serca, by tworzyć z Nim trwałą wspólnotę życia. Pan Bóg zwiastuje człowiekowi swoje orędzie: „Dziecko, idź dzisiaj i pracuj w winnicy”. Czyni to bez względu na treść odpowiedzi serca, a więc postawę człowieka. Dlatego jedni od razu deklarują pójście, lecz w konsekwencji nie idą, a inni zdecydowanie odmawiają, choć po jakimś czasie już dobrowolnie pochylają się i pracują. Pan Bóg pozwala człowiekowi odejść, jednakże przeżywa ogromną radość, gdy człowiek dojrzejąc do wspólnoty z Nim, powraca i podejmuje współdziałanie. To jest ten moment, kiedy człowiek się opamięta i pójdzie do winnicy Pańskiej.

Oznaką dojrzałości ewangelicznej, która pozwala podjąć pracę w winnicy, jest wrażliwa ufność, stymulująca potrzebę przeżywania najgłębszej intymności człowieka z Bogiem. Ta wrażliwa ufność prowadzi do posiadania tych samych dążeń, tej samej miłości i wspólnego ducha. Jest to postawa najwłaściwsza dla każdego chrześcijanina, któremu zależy na tym, aby być na ziemi świadkiem Zbawiciela, któremu uwierzyli nawet celnicy i nierządnicę. Dlatego oni i one wejdą do królestwa niebieskiego. Uwierzyli posłannictwu św. Jana Chrzciciela, uwierzyli jeszcze bardziej Chrystusowi Zbawicielowi. Nie kwestionowali Jego słów, przyjęli z pokorą serca dar przebaczenia grzechów i nową jakoś życia.

Do tego zbawczego pochodzenia możemy skutecznie dołączyć, z godziny na godzinę, jeśli zdobędziemy się na wyznanie swoich grzechów i win w sakramencie pokuty. Jeśli stać nas będzie na szczery rachunek sumienia, obudzenie żalu za grzechy, rezygnację z grzechów i źródła wszelkiego upadku, jak również na szczere wyznanie swoich słabości w sakramencie pokuty oraz naprawienie wyrządzonych krzywd, to na pewno łaska Boża skutecznie nas wypełni. Ten czas zbawczego opamiętania stanie się początkiem ożywienia w sobie tych dążeń, które motywowały Chrystusa Pana do podjęcia męki i śmierci dla naszego zbawienia.

Msza św., w której uczestniczymy, jest ofiarą zbawczą. To teraz Chrystus ofiaruje siebie, aby każdy z nas mógł cieszyć się pełnią życia. Jakże wymownie brzmią dzisiaj słowa Psalmu: „Dobry jest Pan i prawy, dlatego wskazuje drogę grzesznikom. Pomaga pokornym czynić dobrze, uczy pokornych dróg swoich”.

Prawda pokorna o ludzkiej słabości nigdy nie zabija, tak jak prawda o Bożej miłości nigdy nie poniża. Mogę być uczestnikiem życia w Bogu i synowskiego wywyższenia.

ks. Wiesław Wenz

27. NIEDZIELA ZWYKŁA – 2 X 2005

O pracy w winnicy Pańskiej

1. Dzisiejsze teksty czytań mszalnych koncentrują naszą uwagę na ściśle związanych ze sobą dwóch tematach, mianowicie: „winnicy” i „pracy”. Winnicę trzeba ogrodzić, trzeba dla niej przygotować inne stosowne urządzenia, a także posadzić szlachetne winorośle. Obfitość owoców w winnicy uzyskuje się dzięki szlachetnym gatunkom posadzonych tam winorośli, przez mądrą i wyteżoną pracę przy ich pielęgnacji oraz dzięki odpowiednim warunkom atmosferycznym. Tego ostatniego elementu nie będziemy dzisiaj bliżej przedstawiać i analizować.

Zwróćmy uwagę, że w pierwszym czytaniu położono szczególnie akcent na „winnicy”. Dla winnicy stworzono odpowiednie warunki, a jednak „ona cierpkie wydała jagody” (Iz 5,2). Z tego powodu istnieje niebezpieczeństwo, że winnica może być zlikwidowana i zamieniona „w pustynię, nie będzie przycinana ni plewiona, tak iż na miejscu, gdzie była winnica, wzejdą osty i ciernie” (Iz 5,6).

Natomiast w Ewangelii szczególnie akcent został położony na jakości pracy rolników, zatrudnionych w winnicy. Święty Mateusz opisuje ich niegodziwe i przewrotne zachowanie (Mt 21,35-39). Taka postawa grozi w konsekwencji znacznymi karami, które osobiście dotkną każdego z przewrotnych rolników, a winnica zostanie przekazana „w dzierżawę innym rolnikom, którzy będą oddawali plon we właściwym czasie” (Mt 21,41).

2. Przejdźmy od symboliki winnicy do rzeczywistości codziennego życia. Właściciel winnicy to Pan Bóg, winnica to Kościół, pracownicy w winnicy to my, ludzie, żyjący na tym świecie. Mamy być jak „dobrzy rolnicy w winnicy, którzy oddają właścicielowi plon we właściwym czasie” (por. Mt 21,41).

Jak to uczynić, jak dobrze zrealizować swoje życie? Ten kierunek pokazują nam błogosławieni i święci, chociażby ci wyniesieni na ołtarze w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. Jest ich tak wielu, że każdy z nas może sobie wybrać z ich grona najodpowiedniejszego, najbardziej przez nas ulubionego. Następnie trzeba zapoznać się z życiem świętego, którego wybraliśmy sobie za wzór. Jest to na pewno możliwe, ponieważ w czasach, w których żyjemy, istnieje znaczna ilość publikacji i dostęp do nich jest bardzo ułatwiony.

Nie wchodząc w szczegóły dotyczące życia poszczególnych świętych, można w ogólności powiedzieć, że ich „gorliwa praca w winnicy Pańskiej” polegała na stosowaniu w życiu ośmiu błogosławieństw: błogosławieństwa dotyczącego ubogich w duchu; tych, którzy się smucą; którzy łakną i pragną sprawiedliwości; którzy są miłosierni; którzy mają czyste serce; którzy wprowadzają pokój; którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości. Za taką postawę, za takie życie uzyskali oni od Pana Boga „wielką nagrodę w niebie” (Mt 5,3-11).

3. Na zakończenie wróćmy jeszcze do naszego dzisiejszego drugiego czytania, zaczerpniętego z Listu do Filipian (4,6-9). Na pozór mogłoby się wydawać, że treść tego czytania zupełnie nie łączy się z tematyką poruszoną do tej pory w niniejszym rozważaniu. Tymczasem odnajdujemy tam wyraźne sugestie świętego Pawła, mówiące jak „podczas pracy zachowywać się w winnicy Pańskiej”. Według niego mamy się o nic zbytnio nie troszczyć, ale wszystkie nasze sprawy mamy powierzać Panu Bogu. W myśleniu mamy się kierować tym, co sprawiedliwe, czyste i zasługujące na uznanie. W końcu święty Paweł, pisząc do Filipian, zachęca także nas, aby czynić to, „czego się nauczyliśmy, co przejęliśmy, co usłyszeliśmy i co zobaczyliśmy u niego, a Bóg pokoju będzie z nami” (por. Flp 4,9).

ks. Zdzisław Lec

28. NIEDZIELA ZWYKŁA – 9 X 2005

„Umiem cierpieć z Chrystusem”

Co to znaczy uczyć wszystkiego, co przykazał Jezus w Ewangeliach? To znaczy uczyć rzeczy trudnych. Nie trzeba długo się zastanawiać, żeby zgadnąć, czego chętniej ludzie słuchają: czy chętniej słuchają, że dostaną prezent, czy chętniej słuchają tego, że ktoś od nich czegoś wymaga? Może się zdarzyć, że chętnie, a może nawet stale chcemy mówić o prezentach: obwieszczamy, co Bóg daje człowiekowi. Kiedy zaś słyszymy o trudnym zadaniu do odrobienia, to promienny uśmiech przemienia się w znużoną i zniechęconą minę: „posłuchamy cię innym razem”.

Jezus uczy rzeczy trudnych. To nawet mało powiedziane – Jezus uczy rzeczy niemożliwych, niemożliwych do wykonania bez łaski. Jeśli ktoś zapomina o tym, że ma stały dostęp do łaski, nieustanny, otwarty przystęp do Ojca, to na jego twarzy, kiedy słyszy o wymaganiach, czego Bóg oczekuje od człowieka, pojawia się znużenie, bo zapomniał, że dynamika jest taka: uczeń otrzymuje łaskę, a łaskę otrzymał po to, żeby wypełnić to, czego oczekuje od niego Bóg.

Kiedy Jezus mówi: „cieszcie się i radujcie, gdy wam urągają, prześladują i gdy mówią kłamliwie wszystko złe na was” – to nie jest prezent. To jest bardzo trudne wymaganie, które rzadko udaje się nam wypełnić. A czemu nam się to rzadko udaje? Bo się za mało modlimy. Mamy za mały śmiały przystęp do Ojca. Mamy za krótki przystęp albo za małe źródło łaski.

Łaska jest konieczna, aby spełnić nauczanie Ewangelii, a o łaskę trzeba się modlić. „Czy Ojciec nie ujmie się za tymi, którzy się do Niego modlą?” Kiedy wydoskonalony na Ewangelii chrześcijanin może powiedzieć: „znam tajemnicę skutecznej modlitwy”? Czy wtedy, kiedy mówi: „Już wiem jak to się robi, żeby przekonać Pana Boga do mojej woli”? Czy jest raczej odwrotnie? Mówi: „Już wiem, jak to się robi, żeby Pan Bóg mnie do swojej woli przekonywał”? Czy to czasem nie jest tajemnica skutecznej modlitwy? Czy czasem nie tak się ujmuje Bóg za wdową, która woła do sędziego?

Nawet na tej Mszy św. będziemy mówić: „Panie Boże, bądź wola Twoja”. To jest tajemnica skutecznej modlitwy. Po tym mogę poznać, że się modłę skutecznie, tak jak w tej przypowieści. Po tym mogę poznać, że się modłę skutecznie, jeśli mi się dziś albo jutro uda spełnić jedno z trudnych wymagań Ewangelii. Dlaczego? Bo wtedy się dowiem, po co dostąłem prezent.

Po co się dowiedziałem, że Bóg mnie kocha i ma dla mojego życia wspaniały plan? Po co się dowiedziałem, że Jezus jest jedyną drogą? Po co te wszystkie prezenty? To są wszystkie sposoby rozdawania łaski, a Bóg rozdaje łaskę po coś, bo wie, na co mnie stać. Cały strumień łask płynie po to, żebyśmy się uczyli tajemnicy skutecznej modlitwy. A skuteczna to znaczy taka, że tak choć odrobinę zbliżamy się do tego: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”. I tak może raz na dziesięć uda nam się, żeby echo z Kazania na Górze zagościło w naszym życiu.

ks. Andrzej Siemieniowski

29. NIEDZIELA ZWYKŁA – 16 X 2005

„Głoszenie Ewangelii przez moc Ducha Świętego”

Dzieci na pytanie: „Kim chcesz być, jak dorosiesz?”, odpowiadają często na przykład tak: „Chcę być strażakiem” (bo widziały może wóz strażacki na sygnale, który jechał ulicą). Albo odpowiadają: „Chcę być lotnikiem” (bo widziały, jak samolot szybował w górze). Dzieci, patrząc w przyszłość, miewają marzenia: wziąć udział w czymś wielkim, takim jak na przykład jazda wozem strażackim; albo w czymś górnołotnym, porywającym, właśnie czymś takim, jak lot odrzutowcem.

To dobrze mieć wielkie życiowe pragnienia i wcale nie byłoby pożyteczne, gdyby one z czasem zanikały. Powinny raczej z wiekiem dojrzewać. To właśnie przychodzi na myśl, kiedy czytamy ten fragment z Biblii, który na dzisiejszą niedzielę jest przeznaczony: „Głoszenie Ewangelii przez moc Ducha Świętego” (1 Tes 1,5). Apostoł Paweł to człowiek, który jest zadowolony, jest po prostu szczęśliwy, że może przyłożyć rękę do dzieła Bożego na świecie. Z tego powodu jest właśnie szczęśliwy.

Powiedział ktoś, że największy zaszczyt, jaki nas może spotkać w życiu, to kiedy ktoś nas poprosi o modlitwę. To jest udział w czymś wielkim, w czymś górnołotnym, w czymś większym nawet niż jazda wozem strażackim i czymś bardziej nawet górnołotnym niż lot odrzutowcem: kiedy ktoś cię poprosi o modlitwę.

Dzisiaj oprócz wezwania do przyłożenia ręki do pługa, do wykonywania dzieł Bożych słyszymy też o tym, że dzieła Boże trzeba wykonywać Bożą mocą. Nie ma innego sposobu. Skoro Pan Bóg daje dzieła do wykonania, to siłą rzeczy musi też być jakaś Boża moc do ich spełnienia. Słyszeliśmy dziś w liście św. Pawła bardzo specjalne słowo, które jest biblijną nazwą mocy udzielanej przez Boga ludziom po to, żeby mogli wykonać to, co do nich należy. Co to za słowo? To słowo brzmi „moc”. Czytamy na przykład w Pierwszym Liście do Koryntian, w rozdziale 14: „Kiedy się razem zbieracie, ma każdy z was już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo wyjaśniania” (1 Kor 14,26).

Nowy Testament mówi nam o jeszcze innych charyzmatach. „Mamy zaś według udzielonej nam łaski różne dary” (Rz 12,6). Nazywają się one po grecku *charismata*, czyli charyzmaty. Paweł zaczyna je wymieniać: dar proctwa „zgodnie z wiarą”, albo urząd diakona „dla wykonywania czynności diaakońskich”, „bądź urząd nauczyciela – dla wypełniania czynności nauczycielskich, bądź dar upominania – dla karcenia. Kto zajmuje się rozdawaniem, niech to czyni ze szczodroliwością; kto jest przełożonym, niech działa z gorliwością; kto pełni uczynki miłosierdzia, niech to czyni ochoczo” (Rz 12,6-8).

To też są charyzmaty, chociaż są to inne dary, to jest zupełnie inny rodzaj. Te charyzmaty mają okazję ujawnić się nie tylko na spotkaniu modlitewnym, ale wtedy, kiedy służymy, kiedy działamy, kiedy pracujemy: to się nazywa służba pracą. Uczynki miłosierdzia, działanie z gorliwością, bycie przełożonym, rozdawanie, czynności nauczycielskie, diaakońskie – ujawnią się wtedy, kiedy pracujemy poza spotkaniem modlitewnym, kiedy służymy swoją pracą, swoim działaniem innym.

Te charyzmaty są mniej spektakularne, dlatego rzadziej się o nich mówi, bo je mniej widać. Mniej spektakularne jest to, że ktoś osiem godzin pracując, służy na przykład jako nauczyciel. Albo zajmuje się uczynkami miłosierdzia: dziś, jutro, pojutrze, za dwa dni, za trzy, za cztery: robi to zawsze. Rzadziej się o tym mówi, ale czy są to charyzmaty mniej ważne? Z całą pewnością nie. Chyba nie jest w ogóle możliwe, żeby Pan Bóg udzielał nieważnych darów. Wszystkie muszą być ważne, skoro ich udziela. Są to charyzmaty służby.

ks. Andrzej Siemieniowski

30. NIEDZIELA ZWYKŁA – 23 X 2005

Przykazanie miłości i przebaczenia

Przykazanie miłości i przebaczenia jest łatwe do słuchania, ale trudne do wykonania. Pan Jezus tak: „kiedy wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim”. Czasem to robimy, ale rzadko. Dlaczego? Bo zapominamy, że to jest rzecz, która przekracza ludzkie siły i że to się czyni mocą łaski. Żeby wypełnić wymagania Chrystusa, czyli Ewangelię Bożą, trzeba mieć dostęp do łaski. Albo mówi Pan Jezus: „każdy kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w swoim sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa”. A my i tak patrzymy. Czemu? Bo za mały mamy dostęp do łaski. Albo mówi Pan

Jezus: „Nie stawiajcie oporu złemu. Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce od ciebie pożyczyć”. „Niech weźmie swój krzyż, niech mnie naśladuje”. Bóg wymaga trudnych rzeczy.

Kiedy rodzice mogą wymagać od dzieci? Najpierw muszą im dać życie. Muszą im dać wychowanie. Najpierw dają życie, wychowanie, a potem wymagają. Bóg najpierw daje nowe życie, daje łaskę, daje wychowanie przez Ewangelię, a potem wymaga.

Po co rodzice wymagają? Bo chcą, żeby dzieci rozkwitły. Wiedzą, na co je stać. Wiedzą, jakie w nich możliwości drzemią. Chcą, żeby dzieci rozkwitły w pełni. Żeby dorosły do takiej miary, jaka jest możliwa. Więc jeżeli Jezus czyni z nas uczniów, to właśnie po to, bo wie na, co nas stać i do jakiej miary możemy dorosnąć.

Wielu zatrzymuje się na świadectwie w słowach, ale czy w nich widać spełnienie tego, o czym Jezus mówi jako o wymaganiach? Nie widać. Nie widać, żeby nie stawiali oporu złemu. Nie widać, żeby choć troszkę zbliżyli się do doskonałości: „Bądźcie doskonali jak Ojciec wasz doskonały jest niebieski”. Nie widać, żeby się cieszyli, jak ktoś im urąga. Albo żeby poszli i pojednali się ze swoim bratem – nie widać.

Ewangelia nie jest czymś lekkim, łatwym i przyjemnym. Jest czymś wielkim i wspaniałym, ale trudnym. Jeżeli bardzo mało zrobiliśmy na drodze Ewangelii, to dlatego, że się za mało modlimy. To jest możliwe tylko dzięki łasce. „Czyńcie uczniów”, mówi Pan Jezus, „udzielając im chrztu”, czyli otwierając dostęp do łaski. A jak będą mieli dostęp do łaski, to „uczcie zachowywać wszystko, co wam przykazałem”.

To właśnie znaczą słowa Pana Jezusa, które się znalazły w Ewangelii Mateusza, a potem trafiły także do Apostoła Pawła: „Idźcie z Dobrą Nowiną, czyńcie uczniów, niech dostają łaskę, a więc udzielajcie im chrztu, a jak będą mieli dostęp do łaski i śmiały przystęp do Ojca, to wtedy uczcie ich zachowywać wszystko, co wam przykazałem”. I jak długo będziemy tymi uczniami? Do końca szkoły podstawowej? Gimnazjum? Liceum? Studiów? Tak długo, jak długo jesteśmy na ziemi. Uczniem człowiek się staje i tutaj nigdy nie przestaje być uczniem. To znaczy iść za Jezusem, iść jako uczeń i uczyć się zachowywać wszystko, co Jezus w Ewangelii, a szczególnie w Kazaniu na Górze przykazał.

ks. Andrzej Siemieniowski

NIEDZIELA POŚWIĘCENIA KOŚCIOŁA – 30 X 2005

W Kościele wszyscy są ważni – jak w rodzinie

To jest ukryte marzenie niejednego i niejednej: być ważnym, stać się kimś istotnym. Człowiek ma marzenie: o sławie, o powadze, o tym, żeby znaleźć się na ustach wszystkich. Przy końcu roku powstają listy i rankingi człowieka roku: kto najbardziej wpłynął na historię w tym roku – czasopisma, redakcje takie rankingi urządzają.

Ewangelie często wspominają z imienia jakiegoś człowieka, który z całą pewnością by na takie listy nie trafił. Z imienia wymieniony jest na przykład św. Józef. Ciekawe, co też mogli myśleć o nim „ważni ludzie”, tacy jak Herod, jak Archelaos, tacy jak oficerowie

rymscy: Pewnie jawił im się jako jeden z tych, których dotyczy problem emigracji siły roboczej do Egiptu. W Ewangelii jest też mowa o jakichś ludziach, którzy musieli się wydawać zupełnie nieważni. W oczach tego świata nawet nie zasługiwali na wymienienie imienia. Nie mieli szans na stanie się człowiekiem roku. Co innego, gdyby ktoś urodził się w rodzinie króla Heroda albo gdyby to był krewny rzymskiego prokuratora.

A jak stać się ważnym człowiekiem dziś? Czy trzeba zostać ministrem albo prezydentem, zostać trenerem drużyny sportowej, znanym instrumentalistą, ewentualnie wokalistą?

Istnieją jednak jakieś inne sposoby stawania się ważnym człowiekiem: nie z powodu tego, co się robi, ale z powodu tego, kim się jest, kim się jest dla kogo. Istnieją jakieś inne sposoby stania się człowiekiem ważnym. W rodzinie ludzie są niezastąpieni. I to nie z tego powodu, co robią, chociaż pewnie powinni wiele rzeczy robić i im lepiej to robią, tym lepiej. Nie. Oni są ważni z tego powodu, kim są. Są ważni z tego powodu, kim są, i dlatego są niezastąpieni. Tylko w rodzinie można stać się niezastąpionym ojcem, można stać się niezastąpioną matką, można stać się niezastąpioną córką i niezastąpionym synem. Ludzie kupują kamery video, mając nadzieję, że uda im się sfilmować dwu- albo trzylatka i taki materiał umieszczą w swoim domu – ale dlaczego? Dlatego, że ten dwu- albo trzylatek jest niezastąpiony. To jest ich syn. To jest ich córka. To jest ktoś niezastąpiony, ktoś, kto uzyskał ważne miejsce nie z powodu tego, co robi, tylko z powodu tego, kim jest. Dlatego raczej się nie filmuje dokonania kierowników i naczelników ani zastępców gabinetu departamentu. Raczej się filmuje dokonania dwuletniej Asi albo trzyletniego Marcinka.

Jak więc stać się człowiekiem ważnym w takim rankingu, który nie przeminie za rok, dwa, albo dziesięć, który nie przeminie nigdy? Jak stać się kimś ważnym? Kto chce być ważny, powinien stać się niezastąpiony, a niezastąpionym można stać się dla ludzi bliskich. Prezydent albo minister, chociaż bardzo ważni, nie są niezastąpieni. Są ważne rzeczy, które oni robią, ale to nie jest droga do prawdziwej ważności w życiu. Dzieci stają się niezastąpione przez sam fakt, że są. Nic szczególnego nie muszą robić. A im człowiek większy i doroslejszy, tym więcej powinien się wysilać, żeby stawać się niezastąpionym. Oprócz tego, kim jest, dokłada jeszcze do tego, jakim jest tym, kim jest: stawanie się człowiekiem niezastąpionym.

Jest bardzo oczywiste dla tych, którzy są ojcami, matkami, mężami, żonami, dla tych, którzy są synami, córkami, jak stawać się człowiekiem ważnym i niezastąpionym. Ale także ci, którzy nie żyją w małżeństwie, też mają bardzo dobre sposoby, aby stać się ważnym, stawać się niezastąpionym dla ludzi, którym się służy.

Kościół to miejsce niezastąpionych ludzi. Dziś obchodzimy święto niezastąpionego Jezusa. Święto niezastąpionego Józefa. I święto niezastąpionej Maryi. My też stajemy się ludźmi niezastąpionymi dla naszych najbliższych, stajemy się niezastąpieni, jeszcze zanim zaczniemy coś robić: jesteśmy niezastąpieni przez to, kim jesteśmy.

ks. Andrzej Siemieniowski

UROCZYŚĆ WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH – 1 XI 2005

Świętość – nasz wzór do naśladowania

„Potem ujrzałem wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków stojących przed tronem i przed Barankiem. Odziani są w białe szaty, a w rękę ich palmy i głosem donośnym wołają: «Zbawienie Bogu naszemu, Zasiadającemu na tronie, i Barankowi»”. (Ap 7,9-10).

Dzisiaj obchodzimy uroczystość Wszystkich Świętych, to znaczy tych, którzy po ziemskiej wędrówce doszli do kresu i osiągnęli cel swego życia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem i radość wieczna. Liczba ich jest tak wielka, że św. Jan, pisząc swoją Apokalipsę, zaznaczył: „Potem ujrzałem wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem”. Wspominamy świętych, zarówno tych znanych, wyniesionych na ołtarze, jak i tych nie znanych, którzy nigdy nie będą zapisani w kalendarzu, tych, którzy żyli przed wiekami, jak i tych, którzy niedawno zeszedli z tego świata i cieszą się już oglądaniem Boga. Są wśród nich ci, którzy mieszkali daleko od nas, jak również ci, którzy przebywali wśród nas. Być może są wśród nas bliscy z rodziny, przyjaciele, sąsiedzi, znajomi. Nie wymieniamy ich imion ani nazwisk, tylko mówimy ogólnie o Wszystkich Świętych. Podkreślamy przy tym, że za życia byli wspaniałymi ludźmi, bohaterami godnymi szacunku i czci, po prostu świętymi.

I tu rodzi się pytanie: Kim właściwie są święci? Pytanie to jest o tyle uzasadnione, że dość często spotykamy się z różnymi opiniami na temat świętych i świętości. Nierzadko są to opinie sprzeczne, a przy tym skrajne, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę niektóre przykłady świętości z minionych wieków i przedstawi się je w czasach współczesnych, bez żadnego komentarza i wyjaśnień. Dla przykładu wymienimy tu tylko św. Szymona Słupnika, który 37 lat spędził na kolumnie. W ciągu owych 37 lat miał ich cztery, każdą coraz wyższą. Ostatnią podarował mu sam cesarz. Miała 18 m wysokości i jedno zadaszanie z płaszczem. Codziennie katechizował rano i wieczór cisnących się pod kolumnę pielgrzymów. To przy kolumnie nawracały się na chrześcijaństwo wielkie rzesze arabskich Beduinów. Po śmierci ciało Słupnika eskortowało do Antiochii 600 cesarskich żołnierzy, gdyż taki był natłok pielgrzymów, żądnych relikwii po świętym. A co powiedzieć o setkach pustelników, ascetach, biczownikach, jałmużnikach, wędrownych kaznodziejach, a zwłaszcza męczennikach, którzy bez słowa skargi przyjmowali zadawane im cierpienia i śmierć? Stąd niektórzy kojarzą świętość z bezwzględną uległością wszystkiemu i wszystkim, brakiem własnego zdania, a nawet z naiwnością i słabością. Niekiedy mówią, że święci rezygnowali z własnej przedsiębiorczości i zdawali się we wszystkim na Opatrzność Bożą. Jest to opinia nie tylko błędna, ale wyjątkowo krzywdząca świętych.

I tu trzeba podkreślić z wielkim naciskiem, że święci na pewno nie byli żadnymi nadludźmi czy aniołami, tylko zwykłymi ludźmi, dziećmi swojej epoki. Owszem, niektórzy z nich wyróżniali się wyjątkowymi przymiotami umysłu i serca, szlachetnością charakteru i heroicnością cnót – ale to wszystko zdobywali stopniowo, często z wielkim trudem i móżolem, a nierzadko kosztem wielu ofiar i wyrzeczeń. Najkrócej można powiedzieć, że byli

zwykłymi ludźmi, poddanymi trudowi ziemskiej pielgrzymki, wraz ze wszystkimi towarzyszącymi jej okolicznościami. A więc byli narażeni na pokusy tego świata tak samo jak każdy z nas. I nieprawdą jest, że ludzie święci byli odizolowani od świata i jego spraw, wolni od wszelkich pokus i grzesznych zagrożeń. Mamy wiele przykładów, które ukazują nam, że droga niektórych świętych była niezwykle wyboista i trudna. Wystarczy tu wspomnieć chociażby św. Marię Magdalenę, Dobrego Łotra Dyzmę, św. Piotra, który zdradził swego Pana, czy św. Pawła – wielkiego prześladowcę chrześcijan, św. Augustyna – błędzącego przez tyle lat, mimo tylu modlitw jego matki, św. Moniki, czy wreszcie św. Hieronima, człowieka niezwykle impulsywnego, który w uniesieniu potrafił nawet obrażać innych. I można by przytaczać cały szereg i innych przykładów, na pewno nie budujących, ale jakże realnych, a przy tym zwyczajnie ludzkich, wziętych z codziennego życia. Co jest istotnego w życiu tych wspomnianych świętych? Otóż to, że potrafili przyznać się do błędu i z tego błędu się wyzwałać.

Św. Augustyn, po licznych doświadczeniach życiowych stwierdził, że „ludzką rzeczą jest upadać, ale szatańską trwać w upadku”. Przypatrując się niektórym świętym, zwłaszcza tym z najnowszych czasów, najogólniej możemy powiedzieć o świętych, że byli to ludzie niezwykle dynamiczni i przedsiębiorczy, zwłaszcza tam, gdzie należało uwielbić Boga i zaradzić potrzebom innych. Typowym przedstawicielem takiej postawy był św. Paweł Apostoł, zwany Apostołem Narodów. Wyraźnie czuł odpowiedzialność za powierzone mu zadanie: „biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii”. Wielokrotnie też dotykały go nieszczęścia takie, jak chłosta, więzienie, rozbicie okrętu, kamienowanie, a w końcu ścięcie mieczem. Nie zrezygnował z ciężącego na nim obowiązku, a trzy wielkie podróże misyjne mówią same za siebie.

Świętość to także wyjątkową wrażliwość na otaczający świat i ludzi. Dostrzegali oni potrzebę przemiany na lepsze i stąd nigdy nie zadowalali się tym, co już osiągnęli, ale starali się, aby to, co robili, było jeszcze lepsze i doskonalsze, a szczytem tej doskonałości jest sam Bóg: „Doskonałymi bądźcie jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest”. Wszelkie zaś doskonalenie należało w pierwszym rzędzie zaczynać od siebie, od człowieka, a nie od martwych rzeczy. Święci wiedzieli, że tylko wtedy świat będzie lepszy, im doskonalszy będzie człowiek. Kiedy jeden z dziennikarzy zapytał bł. Matkę Teresę z Kalkuty, co trzeba zrobić, aby świat był lepszy, odpowiedziała: „musimy się zmienić, Ty i ja” – oczywiście zmienić się na lepsze.

Każda dusza ludzka to inny świat i każdej Bóg wytyczył inną drogę, ale są też cechy wspólne dla każdego świętego, o których warto pamiętać. Są to przede wszystkim wartości wyrastające z Ewangelii. Chrystus ujął je w programie ośmiu błogosławieństw, zaznaczając, że błogosławionymi, czyli świętymi są: ubodzy w duchu, smucący się, cisi, łaknący i pragnący sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, wprowadzający pokój oraz cierpiący prześladowania (Mt 5,3-10). Ten program Chrystusa kłóci się wyraźnie z programem, jaki oferuje nam współczesny świat. Dziś szczęśliwymi nazywa się ludzi bogatych, bezwzględnych, mocnych, sławnych, opływających we wszelkie dostatki, bezkarnych, ale przedsiębiorczych aferzystów itp.

W tym kontekście pojawia się jeszcze jedno pytanie: Czy świętość może dziś jeszcze kogokolwiek fascynować i pociągać? Odpowiedź na to pytanie daje nam zmarły kilka miesięcy temu Ojciec Święty Jan Paweł II. Mimo iż był już człowiekiem w podeszłym wieku,

a przy tym bardzo schorowanym i cierpiącym, fascynował wielu, zwłaszcza młodych. Jego śmierć stała się okazją do wielkiej manifestacji uczuć i pragnień tych wartości, o których nauczał i które sam realizował w swoim życiu. Był niekwestionowanym autorytetem moralnym. A napisy na transparentach oraz wołanie tysięcy, jeśli nie milionów ludzi: „Santo subito” – mówiły same za siebie. Przyspieszony zaś proces beatyfikacyjny jest nie tylko zjawiskiem bezprecedensowym w Kościele, ale wyrazem pragnień współczesnego pokolenia, być może nieco zagubionego, ale zafascynowanego prawdziwą świętością, która przejawia się na co dzień w konkretnym ludzkim życiu. Jeśli czcimy dziś Wszystkich Świętych, to czcimy w nich prawdziwych ludzi, którzy po realizacji Chrystusowego programu w czasie ziemskiej wędrówki, osiągnęli swój kres w Bogu, jako „Początku i Końcu wszystkiego”. Jest to wielki tłum, którego nikt nie może policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem. A my, jaki program realizujemy w swoim życiu i jakie jest na co dzień nasze człowieczeństwo? Czy pamiętamy o dążeniu do świętości?

ks. Józef Pater

32. NIEDZIELA ZWYKŁA – 6 XI 2005

Ku śmierci – bez trwogi

Przy końcu roku liturgicznego czytania biblijne częściej kierują nasze spojrzenie ku kresowi świata, ku przemijalności, ku śmierci. Warto wspomnieć dziś świadectwo śmierci Jana Pawła II, który tyle lat był pośród nas na ziemi, a teraz jest u Boga. Ci, którzy żyją w Jezusie Chrystusie na ziemi, żyją w Nim także i po śmierci. Jezus mówi: „Ja żyję i wy żyć będziecie” (J 14,19).

Boże miłosierdzie, które było tak głęboko w sercu Karola Wojtyły jeszcze jako biskupa krakowskiego, Boże miłosierdzie, które odczytywał przypominane w *Dzienniczku św. Siostry Faustyny*, Boże miłosierdzie, które rozgłaszał na nowo w encyklice *Dives in misericordia* („Bogaty w miłosierdzie”) – to przecież wszystko tylko echa, echa objawienia Bożego miłosierdzia, które przyszło do nas w Jezusie Chrystusie. To ważny znak, że Papież odszedł od nas w modlitewną wigilię czuwania przed Niedzielą Miłosierdzia Bożego.

Warto przyjąć w osobie Jana Pawła II świadka – świadka wiary. Z jednej strony wiara ma treść zapisaną w Ewangeliach, zapisaną w Piśmie Świętym, ale z drugiej strony przecież wiara zapala się w sercu, umacnia, rozwija, rozkwita przez świadectwo. Potrzeba nam świadków. Bywamy nawzajem dla siebie świadkami i trudno ukryć, że szczególnym świadkiem wiary był – a nawet trzeba by powiedzieć JEST – Jan Paweł II.

Umierający Papież polecił napisać na kartce słowa: „Jestem zadowolony. Wy też bądźcie zadowoleni. Módlmy się razem z radością”. Co to może znaczyć, kiedy umierający człowiek mówi: „Jestem zadowolony”? Co to znaczy, kiedy umierający człowiek mówi tym, którzy zgromadzili się na modlitwie wokół łoża konającego: „Módlmy się razem z radością”? To nic innego jak świadectwo, świadectwo wiary. Jest to z całą pewnością

echo tych słów, które dwadzieścia wieków temu wypowiedział św. Piotr: „Bracia, jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia” (1 P 1,5).

To wiara jest mocą. Wiara, która nas strzeże. Często powierzamy najróżniejsze drobne sprawy życia przez wiarę. Czasem są to sprawy błahe. Czasem są to sprawy ważne. Czasem są to sprawy dramatyczne. Poświęcamy je Panu Bogu przez wiarę, ale czujemy, że zupełnie inną wartość ma poświęcenie Panu Bogu wszystkiego w godzinie śmierci: „Jestem zadowolony. Patrzę na całe swoje życie. Patrzę na to wszystko, co Bóg mi dał, i jestem zadowolony – i wy też bądźcie zadowoleni. Módlmy się razem z radością”. To jest świadectwo, że można przeżyć życie i być przez wiarę strzeżonym mocą Bożą dla zbawienia gotowego objawić się w czasie ostatecznym. Jest też czas ostateczny. Kiedy przychodzą już ostatnie godziny i minuty i następnych na ziemi już się spodziewać nie można, wtedy właśnie objawia się bogactwo serca. Albo ktoś przyjmuje ostatnie godziny i umykające minuty z rozpaczą, jako bezsens: „Co za pech! Jak to się mogło zdarzyć! Nigdy nie brałem tego pod uwagę!”, albo ktoś przyjmuje godziny i ostatnie minuty jako czas ostateczny, zbawienie Boże, które się właśnie wtedy objawia. I wypowiadając słowa: „czas ostateczny”, pierwszy Piotr, święty Piotr, Apostoł Jezusa Chrystusa, mówi: „Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń” (1 P 1,6).

ks. Andrzej Siemieniowski

33. NIEDZIELA ZWYKŁA – 13 XI 2005

Dzień Pański bramą do radości

Spróbujmy na początek przedstawić sobie w wyobraźni wszystkie osoby, które wymieniamy w różnych czytaniach Mszy świętej – i Starego Testamentu, i Psalmu, i Listów świętego Pawła, i Ewangelii. Spróbujmy się zastanowić, co wszystkie te osoby łączy i różni od nas. Otóż oni wszyscy poumierali, a my żyjemy. Oni są po tamtej stronie.

Wszyscy, o których mowa w czytaniach, i wszyscy, którzy byli autorami tych tekstów, poumierali. Łącznie z Jezusem Chrystusem. Warto pamiętać o tym szczególnie w tym czasie, kiedy częściej przypominamy sobie o śmierci. Przeżywaliliśmy przecież nawet specjalne święto Wszystkich Świętych. Zobaczmy, co to znaczy „świętować” po chrześcijańsku. Święto to jest zawsze wspomnienie zwycięstwa. Pierwsze święto, najważniejsze, numer jeden, które jest świętem nad świętami i z którego wszystkie inne święta wypływają, to Pascha, Wielkanoc, święto zwycięstwa Jezusa Chrystusa nad śmiercią i grzechem. Otoczone z dwóch stron najpierw świętem Bożego Narodzenia – zwycięstwo: Syn Boży zagościł między nami. A z drugiej strony – święto Zesłania Ducha Świętego. Zwycięstwo: Duch Święty nappełnił swój Kościół. Dalej: co siedem dni niedziela – pamiątka zwycięstwa. Dalej: czy to Apostołów Piotra i Pawła, czy to kilka dni poświęconych Maryi i jeden świętemu Józefowi. Zwycięstwa – co też Pan Bóg może uczynić w człowieku. Na co też Pana Boga stać, jeśli człowiek jest w pełni na Niego otwarty. Po chrześcijańsku „święto” to zawsze dzień zwycięstwa.

Nie może istnieć święto zmarłych, bo nie można świętować śmierci. To bardzo proste. A co istnieje po chrześcijańsku? Najpierw istnieje święto Wszystkich Świętych, kiedy z radością obchodzimy pamiątkę zwycięstwa, które Bóg odniósł w sercach tych wszystkich, którzy po śmierci trafili do nieba. To mają znaczyć słowa: „wszyscy święci”? Czasem wspominamy w Kościele świętych poszczególnych. Miewają nawet poszczególne dni sobie przypisane. A raz w roku wspominamy wszystkich świętych razem.

A co ze zmarłymi, o których nie mamy pewności, czy już na pewno w pełnej chwale, czy już na pewno z niepohamowaną radością wielbią Boga, czy może dopiero po drodze? Otóż jest dzień, owszem, poświęcony zmarłym, ale nie świętujemy zmarłych, bo nie świętujemy śmierci. Chrześcijanie świętują życie. Jest dzień poświęcony modlitewnej pamięci zmarłych. Dlatego trzeba go nazwać Dzień Zaduszny. Od czego ta nazwa pochodzi – Zaduszki albo Dzień Zaduszny? To nie jest dzień świętowania zmarłych. To jest dzień modlitw za zmarłych. Wspominamy zmarłych po to, żeby mieć okazję, by się za nich pomodlić.

Warto i tak spojrzeć na Ewangelię i listy świętego Pawła – wszyscy ich bohaterowie dawno poumierali. Dwadzieścia wieków już niedługo minie, jak wszyscy poumierali. To zawsze chrześcijanin dopowie: owszem, Chrystus też umarł. Ale co dopowiadamy na tym samym oddechu? Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał. Dodajemy: ci, którzy z Chrystusem umierają, razem z Nim królować będą.

Przyjrzyjmy się jednej z osób, która do grona wielkich świętych należy, a od której możemy się wiele nauczyć. Ta osoba to wrocławianka, Edyta Stein. Warto chodząc po Wrocławiu, czasem przypominać sobie miejsca z nią związane.

Kiedy jeszcze jako ateistka rozglądała się, kto w co wierzy – miała dobrego znajomego, kolegę, który był wierzący. Edyta chcąc wypróbować, w co wierzą ludzie, którzy uchodzą za wierzących, zapytała go, czy Pan Bóg według niego jest osobą. Kolega jej odpowiedział: „Nie wiem. Jest duchem”. Edyta Stein zapisała w swoim życiorysie, własnoręcznie spisany: „Kiedy usłyszałam tę odpowiedź, że nie wiadomo, czy Pan Bóg jest osobą, że jest duchem, czułam się, jakbym poprosiła o chleb, a dano by mi kamień”. W sercu Edyty było miejsce, które tylko przez osobę mogło być zapełnione. Miejsce do miłowania Boga. A „ducha”, o którym bliżej nie wiadomo, czy jest on osobą, czy nie, nie da się miłować. Być może można się podporządkować regułom takiego ducha, ale nie można go kochać. Stąd jej słowa: „Czułam się, jakby mi podano kamień zamiast chleba”.

Druga, bardzo ciekawa scena, kiedy Edyta Stein pojechała pocieszać młodą wdowę. W czasie studiów poznała małżeństwo Reinach. Reinach był zresztą jednym z jej nauczycieli w czasie studiów i zginął pod koniec I wojny światowej. Ponieważ Edyta Stein dobrze się z nimi знаła i była osobą bardzo przejmującą się bólem bliźnich, pojechała pocieszać młodą wdowę. Przez całą podróż przygotowywała się na spotkanie z osobą zrozpaczoną, zdesperowaną, pogrążoną w czarnej rozpacz, którą trzeba będzie ratować od pogrążenia się w nicości i w ciemności, a spotkała, owszem, osobę bolejącą, oczywiście, pełną cierpienia po stracie najbliższego, ale osobę pełną promiennej nadziei. To młoda wdowa zapewniała Edytę Stein, że jej mąż żyje i że ma nadzieję na spotkanie z nim po śmierci.

ks. Andrzej Siemieniowski

NIEDZIELA CHRYSYTA KRÓLA – 20 XI 2005

Cały rok królować z Chrystusem

Uroczystość Chrystusa Króla zwiastuje, że niedługo już koniec starego roku liturgicznego i początek nowego. Cały kolejny rok mamy królować z Chrystusem. Rok liturgiczny – który zaczyna się pierwszą niedzielą Adwentu i po upływie dwunastu miesięcy przy końcu listopada się zakończy – służy do odtworzenia historii biblijnej, służy do tego, byśmy kolejny rok przeżywali według historii zbawienia świata, aż do zrozumienia tajemnicy królowania Chrystusa.

a) „Niebioso, spuśćcie rosę nam z góry, a obłoki niech wyleją sprawiedliwego” (por. Iz 45,8) – Adwent

Jak się zaczyna Biblia: stworzenie świata, wędrówka Abrahama, wyjście z Egiptu, utworzenie państwa Izrael, państwa Dawida i Salomona. Czy to już jest ukoronowanie tego, co Pan Bóg miał dla człowieka? Czy to wszystko? Otóż nie. W Adwencie przypominamy sobie, że właśnie wtedy, kiedy już było państwo Izrael i kiedy doczesne sprawy były dość dobrze załatwione, ze środka Izraela dobiega nas głos proroków, którzy wołają o coś więcej. Dobiega nas głos proroków: „Niebioso, rosę spuśćcie nam z góry”, „Niech obłoki z deszczem zesłają nam sprawiedliwego”. Adwent to przeżywanie razem ze starożytnym Izraelem oczekiwania na Mesjasza. Dlatego przez ten czas roku liturgicznego, cztery niedziele adwentowe, Kościół stara się wczuć w sytuację tamtych ludzi, Izajasza, Jeremiasza, innych proroków oczekujących na przyjście Mesjasza.

b) „Gdy noc w swym biegu doszła do połowy, zstąpiło z nieba wszechmocne Twe słowo” (Mdr 18,14-15) – Boże Narodzenie i jego okres

Następny czas w roku liturgicznym, jaki przeżywamy – jak powie Księga Mądrości – „Gdy noc w swym biegu doszła do połowy, zstąpiło z nieba wszechmocne Twe słowo w sam środek zatraconej ziemi” (Mdr 18,14-15). Oczywiście my chrześcijanie wiemy, w jaki sposób „w sam środek zatraconej ziemi” zstąpiło wszechmocne słowo. To drugi okres roku liturgicznego – cieszenie się tym, że Bóg narodził się na ziemi, że zstąpiło wszechmocne Słowo w sam środek zatraconej ziemi.

c) Wędrowanie z Jezusem po miastach i wsiach Izraela – okres zwykły

Idziemy dalej w rytm historii Biblii, historii zbawienia. Przychodzi tzw. okres zwykły. Jego nazwa jest trochę myląca. Nazawa „okres zwykły” tak brzmi, jakby się nic nie działo. Ale nazwa ta pochodzi od tego, że Kościół uczy się tak wędrować z Jezusem, jak Jezus wędrował przez miasta i wsie Palestyny. W tym sensie „zwykły”. Jezus obchodził miasta i wsie, głosząc Dobrą Nowinę i czyniąc wielkie znaki mocy Bożej. To to się ma dziać w okresie zwykłym.

d) Wielkie Przygotowanie do Paschy, Wielki Tydzień, Triduum Święte, Wigilia Paschalna

Zaczyna się wielkie przygotowanie do Paschy. Wielka wędrówka z Jezusem już nie tu i tam po miastach i wsiach Palestyny. Zaczyna się wędrówka do miasta świętego, ponieważ tam Jezus ma oddać swoje życie. I okres wielkiego przygotowania do Paschy, zwykle nazywany Wielkim Postem, się potęguje. Najpierw czterdzieści dni Wielkiego Postu. Potem końcówka tych czterdziestu dni i Wielki Tydzień. Potem końcówka Wielkiego Tygodnia – Triduum Paschalne. To narasta. Potem szczyt Triduum Paschalnego – Wigilia Paschalna – nocna, późnowieczorna modlitwa Kościoła. I Wigilia Paschalna jest szczytem roku liturgicznego.

e) Jezus żyje! Spotkania ze Zmartwychwstałym – czas wielkanocny 50 dni

A potem, co się dzieje dalej w roku liturgicznym? Idziemy historią biblijną. Potem przeżywanie przez pięćdziesiąt dni tego faktu, że Jezus żyje, czyli spotkania ze Zmartwychwstałym. To są inne spotkania niż te z Jezusem, który obchodził miasta i wsie. To są objawienia się Zmartwychwstałego: zaskakujące uczniów.

f) „Dał się słyszeć szum z nieba” (Dz 2,2)

Spotkania ze Zmartwychwstałym – aż do zesłania Ducha Świętego, kiedy to dał się słyszeć szum z nieba. Można więc przedstawić sobie rok liturgiczny po pierwsze, jako mający największy szczyt – to Wigilia Paschalna, ale jako mający też takie dwa poboczne szczyty, takie trochę niższe – to noc Bożego Narodzenia i dzień Zesłania Ducha Świętego.

g) Wędrowanie z Jezusem po miastach i wsiach Izraela – dalszy ciąg okresu zwykłego

Przychodzi druga część okresu zwykłego – dużo dłuższa. Ta część zimowa jest krótka. Ta część letnio-jesienna jest długa. I znowu – nie dać się zmylić nazwom – okres zwykły to nie znaczy okres nijaki, okres, w którym się nic nie dzieje. To znaczy – uczymy się cierpliwie tak wędrować z Jezusem przez życie, jak wędrowali z nim ci, którzy towarzyszyli Mu, kiedy obchodził miasta i wsie Izraela. To jest w tym sensie okres zwykły. Ale każde spotkanie z Panem Jezusem, czy to w Kazaniu na Górze, czy to w cudach uzdrowienia, czy to w Jego dysputach z faryzeuszami – każde jest niezwykle, bo my Mu towarzyszymy, to się także z nami dzieje.

i) Okno do nieba – Wszystkich Świętych; potem: czasy apokaliptyczne, aż do Adwentu

Ostatnie tygodnie roku liturgicznego mają charakter apokaliptyczny. I tu znowu uważa, żebyśmy nie dali zmylić się nazwom. Co to znaczy charakter apokaliptyczny? Nie znaczy to: zionący grozą, przerażający, lepiej o tym nie myśleć. Gdybyśmy zapytali Kościoła, co to znaczy, to nam powie: charakter apokaliptyczny to znaczy tętnący nadzieją, że Bóg jest Panem historii, że Bóg jest Panem czasu. Człowiek bezbożny widzi historię jako pasmo katastrof, a człowiek pobożny widzi historię jako królestwo Jezusa Chrystusa. O tym jest Apokalipsa. Zmierza do królowania, symbolicznie nazwanego tysiącletnim królestwem Chrystusa. Biblia się kończy Apokalipsą – zapowiedzią tysiącletniego królestwa, zapowiedzią Kościoła Bożego, który jak Oblubienica zstępuje na Gody z Jezusem Chrystusem.

ks. Andrzej Siemieniowski

I NIEDZIELA ADWENTU – 27 XI 2005

Adwent – to moje życie

Nowy rok kościelny, który z Adwentem przychodzi, to nowa karta w historii każdego człowieka. To dobra historia, bo jeszcze niezapisana, na którą można wpłynąć rozmaitymi zmianami: „byłem taki, teraz będę inny”. Kiedy człowiek pracuje nad urabianiem swego człowieczeństwa, gdy czuwa i czeka, to jego życie ma sens i cel. Czekać i czuwać na spotkanie z Ojcem w niebie to moje życiowe zadanie. Jestem powołany i oczekiwany na drugim brzegu. Jak każdy podróżny cieszy się, gdy ktoś czeka na niego, tak Chrystus czeka na mnie, podróżnego zdążającego ku Niemu, czuwając, bym nie pobłądził.

Adwent to moja refleksja nad życiem, czy idę właściwą drogą, czy też wciąż błędę, to pomnożenie talentów, które otrzymałem, a których nie wolno mi ani zakopać, ani oddać. Adwent to czyniona przeze mnie manifestacja dobra, nawet wtedy, gdy wydaje się, że zła jest więcej.

Adwent to początek trudnej drogi, ale drogi koniecznej. Stąd coroczne przypomnienie naszego Mistra: „Czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy czas nadejdzie”. W liturgii przeżywamy jakby potrójny Adwent, który jest naszym udziałem: Izajasz mówi nam o tęsknocie serca: „Spuście nam już”, św. Jan Chrzciciel – o pokucie i oczyszczeniu, Maryja jest wzorem oczekiwania i przygotowania na Zbawiciela.

W Adwencie coś szczególnego dzieje się z człowiekiem, to jak przyjdzie lekarza, odsłonięcie ran, przygotowanie i oczekiwanie z nadzieją na coś, czego do końca wypowiedzieć nie potrafimy.

Dziś świat szuka Chrystusa, chce się Go dotknąć. My tęsknimy za Jezusem, często buntujemy się, ale nie możemy żyć bez Niego. Trzeba nam na nowo odkryć w sobie podobieństwo Boże, a ocalimy siebie i świat. Nie wolno nam nigdy zapomnieć o tym, że zawsze jest ktoś nad nami, który wszystko widzi i sprawiedliwie osądza. Dlatego dobrze jest często powtarzać: „Jezu, ufam Tobie”.

Adwent jest to również rozwinięta treściowo modlitwa *Ojciec nasz* trwająca przez cztery tygodnie wypełnione tęsknotą i czuwaniem. Dziś być chrześcijaninem to znaczy niepokoić świat wieścią, że Chrystus jest wśród nas, On zaprasza i On czeka na naszą przemianę. Okazuje swoje miłosierdzie, nakazuje odpowiadać dobrem na zło innych, zapytuje nas o szczegóły naszego życia i mówi, że będziemy sądzeni z miłości, a nie z urzędów i tego, co w życiu nazbieraliśmy. Przez lata wiele uzbiera się nam niewygodnego, często niepotrzebnego bagażu, dlatego trzeba robić remanent jeszcze raz, jak ten roztropny turysta, który pozostawia w plecaku tylko to, co niezbędne, a resztę odkłada.

W Adwencie Chrystus, przez swój Kościół, szuka nas, zagubionych, obojętnych, może przejść cicho i dyskretnie, a w dalszej perspektywie, to On nas zaprosi do nieba. Dziś wielu żyje „metodą zrywów” – od święta do święta, od spowiedzi do spowiedzi, od rekolekcji do rekolekcji, a potem następują długie okresy posuchy w duszy, lenistwo, bez modlitwy czy Mszy niedzielnej. Oczyszcmy sumienia, powróćmy do pokornej modlitwy i codziennej rozmowy z Bogiem, okażmy wdzięczność, przeprośmy się – nie tylko ma chwilę, ale na całe dalsze życie. Dziś nasze serca zawałone różnymi kłopotami, biedami, chorobami,

czasem skrzywdzone przez najbliższych, może zimne i samotne, trzeba je ogrzać na Boże Narodzenie w klimacie zaufania i miłości.

Adwent to wpatrywanie się historię Narodu Wybranego jako historię Bożej Opatrzności i Miłosierdzia Bożego. Pan Bóg wzywał od początku do pokuty, pouczał, pomagał, karał i przebaczał. Człowiek ulegał oziębłości, bałwochwalstwu, załamaniu, pokutował i nawracał się. Stary Testament był długim okresem tęsknoty i oczekiwania na Zbawiciela. Bóg zsyłał proroków, powoli spełniały się obietnice Boże, aż przyszedł Chrystus i potwierdził naukę Ojca, ostrzegając: „Czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy Pan domu przyjdzie”. Wiele ludzi nie chce uznać prawdy Bożej zawartej w przykazaniach, tak kiedyś, jak i dziś, nie słucha napomnień Kościoła, stąd między innymi ta niesprawiedliwość w naszym środowisku. Dlatego w Adwencie trzeba przemyśleć swoje życie, bo niewiele ze sobą weźmiemy w zaświaty, oprócz nauki kochania. Dziwnymi drogami prowadzi nas nieraz Bóg do siebie.

Kościół w Adwencie okazuje swoje miłosierdzie w sakramencie pokuty i ołtarza, korzystajmy z nich, zanim przyjdzie jako Sędzia sprawiedliwy z zapłatą. Świat bez Boga choć dumny i silny, czuje się dziś zagrożony, bo wyzwolił energię i użył jej wbrew Prawu Bożemu, niszczy przyrodę, swoją żywicielkę, i ludzi. Tylko zgoda z prawami Bożymi i Jego przykazaniami, a nie poprawianie Go w rządzeniu światem, uratuje ten świat. Uczmy się cierpliwości i wrażliwości, by nie stwardniały nasze serca i ufne były wobec Bożej Opatrzności.

Daj nam, Panie Jezu, zwycięstwo naszych dni z Tobą. Naucz nas tego *Fiat* Twojej Matki i św. Józefa, byśmy Tobie, jak Oni, zawierzyli. Amen.

ks. Andrzej Małachowski

II NIEDZIELA ADWENTU – 4 XII 2005

Odnaleźć drogę do Ojca

W różnej mierze i w zmieniających się formach wielkie religie starożytności znały ludzi, którzy pochwyceni przez ich bóstwo byli przekonani, że mówią w imieniu Boga. My nazywamy ich prorokami. Jednym z największych świadków Boga był Izajasz. Dzisiaj przemawiał on do nas w pierwszym czytaniu.

Kim jest dla nas prorok? Jest człowiekiem nadzwyczajnym, posłańcem i heroldem Boga. On zna swoje posłannictwo i ma świadomość boskiego pochodzenia głoszonego przesłania. Jest tylko narzędziem; wypowiedane przez niego słowa są jego i nie jego. Prorok Jeremiasz stwierdził kiedyś, że on wypożycza niejako swoich ust Bogu. Nieraz wybranie jest dla proroków źródłem cierpienia. Są jednak całkowicie przekonani, że ich słowo pochodzi od Pana, co często podkreślają: „To mówi Jahwe”, lub „słowo Pana”. Ale nie tylko ich słowa, lecz ich czyny, ich życie jest prorokowaniem.

Odnosi się to w sposób szczególny do ostatniego proroka wymienionego w Piśmie Świętym, Jana Chrzciciela. O nim opowiada dzisiejsza Ewangelia.

Nosił ubranie ze skóry i skórzany pas na biodrach. Nie jest ubrany niedbale, ale tak jak inni Beduini, wśród których żyje. Nie jest ascetą, lecz wie, co człowiekowi potrzebne jest do życia. Je to, co ma do dyspozycji: szarańczę i miód dzikich pszczoł. Był w swoim życiu wiarygodny i ludzie szanowali go, dlatego traktowali poważnie także jego słowa. Tylko bowiem wtedy, kiedy żyję tym, co przepowiadam, jestem wiarygodny.

Mówi on o nawróceniu i pokucie. Jego słowa są jasne i twarde: Przynoście owoce, nie mówcie tylko, ale czyńcie dobro! Nie uważajcie, że wystarczy jedynie urodzić się w pobożnej i szanowanej rodzinie, która może się powoływać na pochodzenie od Abrahama! Musicie przemyśleć wasze życie, nawrócić się i czynić pokutę!

Obrazy, na jakie powołuje się Jan Chrzciciel, były szczególnie zrozumiałe dla ludzi tamtego czasu. Ale robią one wrażenie także na nas, kiedy np. mówi on: „już jest siekiera przystawiona do pnia; każde drzewo, które nie przynosi owocu będzie wycięte i w ogień wrzucone”. Lub: „ziarno zostanie oddzielone od plew. Ziarno zgromadzi się w spichlerzu, plewy zaś spali się w ogniu nieugaszonym”.

Dla nas oznacza to: nikt nie wie, jak długo będzie żył, jak długo rozporządzał będzie fizycznymi i duchowymi siłami, aby powziąć właściwe decyzje, aby w konkretnym przypadku nawrócić się, gdy droga prowadzi w zaulek bez wyjścia.

Jan Chrzciciel chce nas pobudzić do przemyślenia naszej życiowej sytuacji i zaoferować pomoc. W każdym czasie ludzie wpadają w pokusę naruszenia hierarchii wartości. Muszą decydować bez przerwy, jakie wartości są dla mnie ważne, gdzie są moje priorytety. Jan Chrzciciel traktuje to poważnie i wydaje się, że również na początku trzeciego tysiąclecia przynosi nam ważne przesłanie. Brzmi ono: Na końcu musisz zdać sprawę z twojego życia, obojętnie, jak go przeżyłeś. Dlatego przemyśl je, nawróć się, czyni pokutę za wszystko, co nie było dobre, ale także za dobro zaniedbane!

Przepowiadanie pokutne Jana Chrzciciela robi na nas wrażenie każdego roku w okresie Adwentu. Szczególnie fascynujący przy tym jest jego stosunek do Jezusa. Do Jana przychodzi tłumnie ludzie prości i wykształceni. Podziwiają go, lecz on ich powstrzymuje: „Ja chrzczę tylko z wody na znak nawrócenia. Ten, który przychodzi po mnie, jest mocniejszy ode mnie, a ja nie jestem godzien zawiązać rzemyka u sandałów Jego. On będzie chrzczył Duchem”. U św. Jana Ewangelisty brzmi to: „On musi wzrastać, a ja umniejszać się” (J 3,30).

Żadnej zazdrości, żadnej zawiści? Nie, ponieważ życie obu naznaczone jest dużą głębią oraz przeciwieństwami rodzinną przynależnością.

Przypomnijmy sobie, jak Maryja, wiedząc, że jest brzemienna, udała się w drogę do swojej krewnej Elżbiety. Ta była w szóstym miesiącu. Cieszyła się bardzo, bo od dawna ze swoim mężem Zachariaszem pragnęli przyjścia dziecka. Łukasz relacjonuje: „Kiedy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, poruszyło się dzieciątko w jej łonie. Elżbieta została napelniona Duchem Świętym i zawołała: «Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony owoc twojego łona»”. Znamy wszyscy to zdanie. Modlimy się nim codziennie. Po tym pozdrowieniu wyśpiewała Maryja *Magnificat*: „Wysławiaj, duszo moja Pana”. Modlitwę, która malarzy, poetów i kompozytorów inspirowała od wieków przy tworzeniu wielkich dzieł artystycznych. Maria pozostawała u Elżbiety trzy miesiące i powróciła po narodzeniu Jana do swego domu w Nazarecie. Wszystko jest przedstawione bardzo po ludzku. Zwłaszcza Łukasz opowiada nam to w najmniejszych szczegółach, aby pokazać:

Tak było, to nie jest legenda czy bajka. Za tym Janem, kuzynem drugiego stopnia, wejdzie Jezus ok. 30 lat później w życie publiczne. Opatrzność Boża? Tajemnica wiary! A Jan zostanie swojej roli proroka wierny aż do męczeńskiej śmierci spowodowanej przez Heroda. To Salome chciała jego głowy.

Jan Chrzciciel, ostatni prorok Pisma Świętego jest osobowością niezwykle mocną. Nie jest on niewspółczesny, lecz wręcz się wydaje, że jego przesłanie otrzymało interpretację chrześcijańską w przypowieści o synu marnotrawnym. Tak zwany syn marnotrawny powraca do domu. Ojciec śledzi go swoją tęsknotą, a kiedy w końcu syn decyduje się na powrót, ojciec z pośpiechem wychodzi mu naprzeciw, obejmuje ramionami i mówi: Widziałem cię już wcześniej, jak powracałeś.

Bracia i Siostry! Jest to nawrócenie i powrót do Ojca. Dlatego Ewangelia dzisiejsza nie jest przesłaniem strachu, lecz radosnej nowiny, przynaglającej nas do znalezienia drogi prowadzącej w ramiona naszego wielkiego i miłosiernego Ojca.

ks. Michał Chłopowiec

III NIEDZIELA ADWENTU – 11 XII 2005

Znaki chrztu świętego

Jan Chrzciciel w czasie Adwentu zapowiada chrzest Duchem Świętym. Najważniejszym momentem tego chrztu jest zanurzenie nas w obecność Chrystusa przez sakrament chrztu. Warto przyjrzeć się znakom widzialnym, zewnętrznym, które towarzyszą nowemu życiu przychodzącemu przez chrzest.

– znak obmycia wodą: obmycie w Duchu Świętym

Widzimy najpierw znak obmycia wodą. To, co widać, jest znakiem czegoś niewidzialnego: obmycia odnawiającego i odradzającego w Duchu Świętym. Najczęściej chrzczymy małe dzieci. To ważny znak: chrzest jest darem niezasłużonym. Gdyby zapytać kogoś z rodziców, czym zasłużyły sobie na chrzest przyniesione dzieci, cóż można przedstawić jako dowód tego, że zasługują na ten wielki dar? Pewnie powiedzieliby, że niczym specjalnym nie zasługują. Nie otrzymują chrztu za coś. Otrzymują go w prezencie. Takie też słowa brzmią z liturgii chrztu: „Przyniesione przez was dzieci otrzymają nowe życie z wody i z Ducha Świętego”. To ważne: nie „wezmą”, ale „otrzymają”. Nie da się wziąć daru nowego życia. Dar nowego życia można tylko otrzymać. Można go przyjąć w prezencie. Warto pamiętać zachwyty św. Pawła, kiedy odkrył, na czym polega dar nowego życia, kiedy pisał w Liście do Galatów: „Spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej”. Wtedy go wybrał i „powołał łaską swoją”. Spodobało Mu się, „aby objawić Syna swego we mnie” (Ga 1,15-16).

Warto pamiętać, co zapisano o Janie Chrzcicielu: „Już w łonie matki napelniony będzie Duchem Świętym” (por. Łk 1,13-15).

– znak namaszczenia

Towarzyszy sakramentowi chrztu także znak namaszczenia olejem krzyżma. To coś, co widać, a jest znakiem niewidzialnego: zaproszenia do życia w rodzinie Ducha Świętego. I takie słowa będą towarzyszyć temu znakowi z liturgii chrztu:

„On sam [Chrystus] namaszcza was krzyżmem zbawienia, abyście włączeni do ludu Bożego wytrwali w jedności z Chrystusem”.

– znak białej szaty

Towarzyszy sakramentowi chrztu widzialny znak białej, pięknej, nowej szaty. To, co widać, jest znakiem czegoś niewidzialnego: szaty, którą przywdziewa dusza człowieka. Starożytni chrześcijanie – jeszcze w V wieku wspomina się o tym w Irlandii – przez wiele dni po chrzcie chodzili w białym ubraniu, aby przypominać sobie i innym, jak wielki dar otrzymali; aby przypominać sobie i innym, kim się stali.

– znak zapalanej świecy

Towarzyszy nam jako ostatni z widzialnych, przekonujących znaków także znak zapalanej świecy, wraz ze słowem modlitwy, „aby wasze dzieci postępowały zawsze jak dzieci światłości”.

Dar nowego życia jest też zaproszeniem do innego, nowego życia, także w tym, co się odnosi do relacji między ludźmi: „To się Bogu podoba – mówił nam dzisiaj Apostoł – jeśli dobrze czynicie” (1 P 2,20).

Wspominaliśmy w mijającym roku często i obficie szczegóły życia Jana Pawła II. Wspominali prezydenci, premierzy, ludzie sławni i znani. Tuż po śmierci Papieża poproszono też o wspomnienie o nim niejaką Jidit Tsirer. Ma teraz 73 lata i mieszka w Hajfie, w Izraelu. Jej imię 60 lat temu wymawiano jako Edyta. Wtedy mieszkała w Polsce i w 1945 roku miała 13 lat.

Zapytano Jidit Tsirer o wspomnienie związane z Janem Pawłem II dlatego, że w 1945 roku właśnie zwolniono ją z niemieckiego obozu pracy przymusowej i w wywiadzie dla telewizji powiedziała, że pamięta, jak siedziała w padającym śniegu na brzegu ulicy w jakiejś wsi. Była zbyt słaba, żeby wstać i iść dalej, i nikt nie zwracał na nią uwagi.

„Nagle zjawił się przede mną ktoś – opowiedziała Jidit w izraelskiej telewizji na początku kwietnia 2005 roku – jak anioł z nieba. Przyniósł mi kubek herbaty i dwie kromki chleba. Z serem. Po chwili zapytał, czy chcę gdzieś pójść. Powiedziałam mu, że chcę iść do Krakowa, ale nie mam siły wstać. Wyciągnął rękę i podniósł mnie. Ale nogi nie chciały mnie podtrzymać i upadłam. Więc podniósł mnie i wrzucił na plecy jak worek z mąką. I zaniósł mnie: 4 kilometry” . A był to młody Karol Wojtyła.

W wywiadzie dla BBC przy innej okazji dodała: „To było tak, jakby Bóg zstąpił z nieba”. W 1997 roku pojechała do Rzymu dziękować Papieżowi. Kiedy w roku 2000 Jan Paweł II pielgrzymował po Izraelu, spotkała go w Jerozolimie. Jeszcze na ostatnie święta Bożego Narodzenia dostała ręcznie napisaną kartkę z życzeniami po polsku. Skarżyła się, że trudno ją było odczytać, tak niewyraźnie Papież już pisał.

„Aby wasze dzieci postępowały zawsze jak dzieci światłości”. To też mieści się w znakach chrztu: by przyniesione dzieci otrzymały nowe życie z wody i z Ducha Świętego, by Chrystus sam namaścił je krzyżem zbawienia, aby włączone do ludu Bożego wytrwały w jedności z Chrystusem, by przyoblekały się w Chrystusa i aby zawsze postępowały jako dzieci światłości.

ks. Andrzej Siemieniewski

IV NIEDZIELA ADWENTU – 18 XII 2005

Maryja i Józef prowadzą przez Adwent

Uroczystość Bożego Narodzenia już bliska, niedługo Wigilia i zaraz potem święta. Nic więc dziwnego, że ołtarze kościołów ozdobione są czterema adwentowymi świecami, które już wszystkie płoną. Pokazują nam, że wypełniają się i pierwszy, i drugi, i trzeci, i czwarty adwentowy tydzień. Nic też dziwnego, że słowo Boże coraz mocniej i mocniej przypomina nam o tym, co wydarzyło się wtedy w świętą betlejemską noc: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: Bóg z nami”.

W tym właśnie czasie, kiedy Maryja była już zaślubiona, a w sensie dosłownym była „poświęcona” Józefowi, w tym czasie zstępuje na nią Duch Święty. Okazało się, że jest poświęcona Komuś znacznie większemu. Zaden człowiek nie mógłby wejść w prawa małżeńskie między Maryję a Józefa, ale Ktoś większy by mógł – Bóg, Duch Święty. Duch Święty zstępuje na nią.

Anioł ogłosił Józefowi: „Nadasz Mu imię Jezus, gdyż On zbawi swój lud od jego grzechów” (por. Mt 1,21). Jeśli to zdanie powie się po polsku, to nie bardzo widać wynikanie. „Nadasz Mu imię Jezus, gdyż...”, czyli „z tego powodu że... – On zbawi swój lud od jego grzechów”. Jeśli jednak przypomnimy sobie, że ten tekst, zanim trafił do naszej polskiej Ewangelii, wcześniej był w Ewangelii greckiej i z całą pewnością był głoszony wcześniej Żydom w ich języku, to wynikanie jest oczywiste, gdyż imię Jezus oznacza „Bóg Jahwe zbawia”. I wtedy to zdanie brzmiało: „Nadasz Mu imię «Jahwe zbawia», gdyż On – Ten właśnie nowo narodzony – zbawi swój lud od jego grzechów”. Wynikanie wtedy jest bardzo jasne – bardzo przejmująca obietnica, którą anioł składa Józefowi.

Anioł zwraca się do Józefa nie po prostu „Józefie”, ale „Józefie, Synu Dawida”. Potomkowie Dawida mieli prawo do tronu Dawida. Były obietnice sięgające początków Starego Testamentu dotyczące dynastii Dawida, że od tej dynastii, od rodu Dawidowego nie odejdzie panowanie. W czasach Józefa wydawało się to bardzo odległe od rzeczywistości. Stan państwa, w którym mieszkali Żydzi, na pewno odbiegał od tego, co sobie wyobrażali jako królowanie Dawida. I oto przychodzi anioł i mówi: „Józefie, Synu Dawida” – to bardzo wyraźne przypomnienie: w twoim rodzie też może się spełnić to wszystko, co Bóg obiecał Dawidowi, że pochodzący z jego rodu, z rodu Dawida, będzie królem. To właśnie znaczą słowa: „Nie bój się przyjąć swojej małżonki, bo jeśli przyjmiesz swoją małżonkę, to przyjmiesz narodzonego z niej Jezusa jako swojego, adoptujesz go jako swojego legal-

nego potomka i w ten sposób będzie miał też prawo dziedziczyć tron Dawida” (por. Mt 1,20n).

Adwent już się wyraźnie „przełamał”. O ile pierwsze trzy niedziele adwentowe o wiele bardziej mówiły nam o odległym oczekiwaniu na Mesjasza, sięgającym Abrahama, Izajasza, innych proroków starego Izraela – o tyle teraz już wyraźnie czas się przełamał, już nie sięgamy w liturgii do czasów bardzo odległych. Dziś, jutro i pojutrze już nam się czyta, jak to było z narodzeniem Jezusa Chrystusa. Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było bowiem tak: Maryja, kiedy została poświęcona w zaręczynach dla swojego oblubieńca, Józefa, spotkała się z darem jeszcze większym: Duch Święty, Bóg sam, nappełnił Ją i w niej spełniło się proroctwo czekające od stuleci. „Bóg sam da wam znak, dziewica pocznie i porodzi syna, i będzie on nazwany Emmanuelem”, czyli Bogiem-z-wami.

ks. Andrzej Siemieniowski

NARODZENIE PAŃSKIE – 25 XII 2005

Na różne sposoby przemawiał Bóg do człowieka

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna”.
(Hbr 1,1)

Przeżywamy dziś święto Bożego Narodzenia – święto, które przypomina nam wielką i nieskończoną miłość Boga do człowieka. Aby choć w części zrozumieć to, co stało się w Betlejem przed dwoma tysiącami lat, spróbujmy tylko w największym skrócie przypomnieć sobie historię zbawienia. Otóż czytając opis stworzenia świata, wielokrotnie spotykamy słowa: „Bóg rzekł: niechaj się stanie”... i następuje określenie czynności, która ma być wykonana. Następnie autorzy stwierdzają: „I stało się tak”, po czym opisane jest to, co zostało dokonane. Tak zostały stworzone niebo i ziemia, i to wszystko, co je nappełnia. Takie ujęcie literackie podkreśla, że Bóg jest wszechmocny i wszystkiego dokonuje swoim słowem. Opis stworzenia człowieka rozpoczyna się natomiast od słów: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo, aby panował nad ziemią i zwierzętami”. Tu Bóg podkreśla wyróżnienie człowieka, który dzięki swemu rozumowi i wolnej woli posiada władzę nad stworzeniami. Te władze człowieka czynią go obrazem Boga. Stworzenie człowieka ukazuje wychodzącą ku człowiekowi wyjątkową miłość. Niestety, ta wyjątkowa miłość Boga do człowieka nie została odwzajemniona. Człowiek za podszeptem szatana wybrał swoistego rodzaju niezależność – by być jak Bóg. Był to wyraźny bunt stworzenia przeciw swemu Stwórcy. Gdyby ocenić to po ludzku,

Stwórca mógł unicestwić buntownika, ale tego nie uczynił, gdyż to, co stworzył z miłości, kocha nadal i miłości swej nie cofa. Dlatego postanowił człowieka zbawić. Już w raju zapowiedział człowiekowi zbawienie i dał mu nadzieję na przyszłość. Zanim to nastąpi, minie wiele wieków. Ale raz danego słowa Bóg nie cofnął. I jak pisze autor Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna”.

Na różne sposoby przemawiał Bóg do człowieka. Najpierw przemawiał do człowieka przez dzieła stworzone, przez piękno świata i przyrody. Przemawiał też przez powiew wiatru, przez ogień karzący i wody potopu. Przemawiał przez patriarchów i proroków. Niekiedy mówił twardym głosem przykazań, innym razem upominał, ale najczęściej przemawiał jak najczulsza matka. Różne były owoce tej pedagogiki. Jedni zaufali swemu Stwórcy i uczynili tak, jak im nakazał, m.in.: Abraham, Jakub, Józef, Mojżesz i wielu innych. Ale byli też oporni, którzy nie chcieli się poddać woli Bożej i nadal kroczyli drogą zła, która była zaprzeczeniem wszelkiej miłości. Bóg w swej miłości długo i cierpliwie szukał zagubionych ludzi. Posyłał do nich proroków, z którymi uczynili, co chcieli. Wielu proroków zginęło męczeńską śmiercią – tylko dlatego, że głosili prawdę Bożą i wzywali do nawrócenia. Typowym przykładem jest tu św. Jan Chrzyciel, wzywający do nawrócenia i prostowania dróg Pańskich. Kiedy wytykał Herodowi, że nie powinien żyć z żoną brata swego, ta uczyniła wszystko, aby prorok zamilkł. I tak na rozkaz Heroda Jan został ścięty. Bóg mimo to nie zrażał się ludzkimi grzechami, nie szukał okazji, aby natychmiast ukarać występnych, lecz szukał zagubionych i przemawiał do nich na różne sposoby.

I gdy nadeszła pełnia czasów, Bóg przemówił w tych ostatecznych dniach przez swego Jednorodzonego Syna – Jezusa Chrystusa. Wielki i nieskończony Bóg, Pan całego kosmosu, wszechmocny i wszechpotężny, stał się malutkim dzieckiem, niemowlęciem, i pozwolił się wziąć w ramiona – wprawdzie wybranemu, ale naprawdę zwykłemu człowiekowi. Po raz kolejny Bóg zaufał człowiekowi, choć z ludzkiego punktu widzenia człowiek nie był godny tego zaufania. Wspaniałość Boga polega na tym, że nie zraża się On ludzkimi grzechami, lecz chce wyrwać człowieka z jego słabości. Jego miłość jest większa niż ludzki grzech. Stąd czytamy w Piśmie Świętym: „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”. To nic, że nie wszyscy Go przyjęli, choć przyszedł do swoich. To nic, że wielcy tego świata nie zwrócili na Niego uwagi i nie zainteresowali się nawet, co takiego stało się w Betlejem. To nic, że Herod w obawie o władzę nakazał rzeź niewinątek. Narodzeniu Boga-Człowieka towarzyszyć będą Józef i Maryja. Przybędą aniołowie i prości pasterze. Odnajdą Go także Mędrcy z Dalekiego Wschodu.

Rodzi się jednak pytanie: dlaczego tylu ludzi nie przyjęło Pana Jezusa? Czy był to wynik złej woli, czy też były ku temu inne jeszcze przyczyny? Analizując oko-

liczności narodzenia Pana Jezusa, dostrzegamy wiele przyczyn, dla których i z powodu których wielu ludzi Go nie przyjęło. Otóż jedną z ważniejszych przyczyn była chyba niewłaściwa wizja Mesjasza. Izraelici sądzili, że Mesjasz przyjdzie w wielkiej chwale i majestacie, że natychmiast wyzwoli swój lud spod okupacji rzymskiej, że będzie to wielki pan i władca. Tymczasem „Słowo Boże stało się Ciałem i zamieszkało między nami”, „gdy noc dobiegła połowy”, z dała od ludzkich zabudowań, w lichej stajence, w otoczeniu zwierząt, jako małe, niezaradne Dziecię, zdane na łaskę i nielaskę ludzi. Cóż takie Dziecię może uczynić wobec przemocy rzymskich legionów, wobec morza zła, obojętności, egoizmu, wobec moralnego upadku, „gdy wśród przekleństwa od Boga, czart panował, śmierć i trwoga, a ciężkie przewinienia, zamkły bramy zbawienia”? – jak śpiewamy w jednej z adwentowych pieśni. A jednak od tego Dziecięcia Bóg rozpoczął swój plan zbawienia. Właśnie przemówił tym razem już nie przez proroków, ale przez Syna, w jakże skromnych i prostych warunkach. Bóg nie potrzebuje splendoru, okazałości i wystawności. Bóg wybiera często to, co małe i niepozorne. Dla Niego miłe są nawet drobne rzeczy, jeśli ofiarujemy je z miłością. Przecież to On sam wybrał najpierw staruszka Abrahama, aby założył naród wybrany. W malutkim narodzie rozpoczął swoje dzieło zbawienia: bez nerwów, bez pośpiechu, w ogromnej cierpliwości i miłości, choć naród ten gardził Nim niejednokrotnie i odstępował od Bożych nakazów. Na Matkę Słowa Wcielonego wybrał też skromną dziewczynę z Nazaretu. A teraz w tym malutkim i bezradnym Dziecięciu dokonuje wielkich rzeczy. Aż trudno nam pojąć, że to Bóg! – „Wzgardzony, okryty chwałą, śmiertelny Król nad wiekami. A Słowo Ciałem się stało i zamieszkało między nami”. Co więcej, ten nieskończony, wszechmocny Bóg pozostanie z nami w okruszynie chleba, całkowicie uzależniony od człowieka. Jedni przyjmą Go z wiarą, inni potraktują świętokradczo, a jeszcze inni przejdą obojętnie. Ale Bóg nie chce stosować siły, przemocy – by nie przerażać nikogo. Nie chce nikogo na siłę zbawiać. On, który jest samą Miłością, przemawia do nas językiem miłości. Od nas zależy, czy tę ofiarowaną nam miłość przymiemy.

Wpatrując się w betlejemski żłóbek, w skupieniu i milczeniu rozważajmy tę głęboką prawdę, że Bóg, wielokrotnie i na różne sposoby przemawiając niegdyś do ojców naszych przez proroków, dziś przemawia do nas przez niepozorne Dzieciątko – Jezusa Chrystusa. Odwieczny i nieskończony Bóg stał się Człowiekiem, „wszedł między lud swój ukochany, dzieląc z nim trudy i znoje”. Tym samym oddał się całkowicie do naszej dyspozycji, byśmy mieli życie. Możemy Go przyjąć lub odrzucić, otworzyć Mu nasze wnętrza lub je zamknąć. To zależy od kultury naszego serca. Pamiętajmy jednak, że „Bóg nie przemawia w hałasie, lecz ciszy, kto milczy, ten głos Jego usłyszy”

ks. Józef Pater

Z ŻYCIA FAKULTETU

DIARIUSZ WYDARZEŃ NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU (ROK AKADEMICKI 2004/2005)

LIPIEC

25 VII – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski.

SIERPIEŃ

23 – 25 VIII – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyły się XXXIV Wrocławskie Dni Duszpasterskie na temat: *Ecclesia in Europa – Kościół w Europie i w Polsce*. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Jako prelegenci pozostałych wykładów wystąpili: JE ks. abp Damian Zimoń, JE ks. bp Jan Tyrawa, JE ks. bp Ignacy Dec, JE ks. bp Andrzej Dziuba, ks. prof. dr hab. Jan Krucina (PWT), ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (PWT), ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik (PAT Kraków), p. prof. dr hab. Maria Braun Gałkowska (KUL), ks. dr hab. Waldemar Irek (PWT). Konferencje wieczorne wygłosił JE ks. bp Edward Dajczak (Zielona Góra – Gorzów). Podsumowania sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Jan Krucina. Słowo końcowe wypowiedział JE ks. abp Marian Gołębiowski, arcybiskup metropolita wrocławski. W sympozjum wzięło udział ok. 700 osób.

28 VIII – w katedrze wrocławskiej odbyły się śluby wieczyste siostr elżbietanek. Uroczystościom przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, arcybiskup metropolita wrocławski. Obecny był również ks. prof. dr hab. Józef Pater.

29 VIII – w kościele NMP na Piasku odbył się sierpniowy Wieczór Tumski. Prelekcję na temat *Dzieje chrześcijaństwa w Szkocji* wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Pater. W części muzycznej wystąpili: Lindsay Davidson, wybitny dudziarz szkocki, wraz z harfistką Ireną Czubek-Davidson, którzy zaprezentowali szkocką muzykę dudziarską.

31 VIII – w katedrze wrocławskiej uczczono ósmą rocznicę konsekracji JE ks. abp Mariana Gołębiowskiego, arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Udział w uroczystości wzięło ok. 200 kapłanów, Rada Miejska miasta Wrocławia oraz księża profesorowie PWT.

WRZESIEŃ

1 IX – ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater przejął obowiązki rektora PWT, które pełnił do tej pory ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec.

4 IX – Spotkanie rejonowe księży – Msza św., adoracja Najśw. Sakr. i spotkanie w auli PWT – wśród informacji był także komunikat PWT.

5 IX – w Parku Południowym we Wrocławiu o godz. 16 odbyło się odsłonięcie pomnika Fryderyka Szopena oraz koncert. Obecni byli: przedstawiciele Urzędu Wojewódzkiego,

marszałkowskiego i miasta. W uroczystości uczestniczył ks. prof. dr hab. Józef Pater – rektor PWT. Odbłyło się też spotkanie z panią Seiler – właścicielką fabryki fortepianów, która wyraziła chęć osobnego spotkania i przekazania PWT fortepianu koncertowego.

6 IX – zapowiedziana wizyta p. Urszuli Seiler z Kitzingen i konkretna oferta. Zwiedziła Archiwum Muzeum i PWT, zwłaszcza aulę.

10-11 IX – IV Międzynarodowa Konferencja z cyklu „Rola Kościoła Katolickiego w procesie integracji europejskiej” pt.: *Scenariusz przyszłości – Co chrześcijanie mają do zrobienia w Europie* zorganizowana przez PAT, Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), Fundację Konrada Adenauera, Fundację im. Roberta Schumana, Narodowy Fundusz Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej oraz wydawnictwo „Wokół nas”. W konferencji uczestniczył ks. prof. dr hab. Józef Pater – rektor PWT.

12-15 IX – Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbył się VII Kongres Teologów Polskich pt.: „Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań”. Udział wzięła delegacja PWT we Wrocławiu (ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, ks. prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski, ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki, ks. dr hab. Tadeusz Reroń, ks. prof. dr hab. Andrzej Nowicki, ks. dr Stanisław Paszkowski. Ks. prof. dr hab. Piotr Liszka, ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, p. dr Elżbieta Dołganiszewska), której przewodniczył ks. rektor PWT Józef Pater. Wykłady wygłosili ks. prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski. Ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki.

Na Zamku Lubelskim odbyło się także spotkanie dziekanów europejskich Wydziałów Teologicznych pod przewodnictwem JE ks. bpa prof. Stanisława Wielgusa – przewodniczącego Rady Naukowej KEP. Obecny był także prof. Jerzy Błażejowski – przewodniczący Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego.

17 IX – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin dodatkowy dla kandydatów na studia dzienne i zaoczne.

17 IX – W gmachu Wydziału Chemii Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się uroczyste rozpoczęcie VI Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. Oficjalnego otwarcia Festiwalu dokonała prof. dr hab. Kazimiera Wilk, koordynatorka środowiskowa Festiwalu. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz. Festiwal trwał do 24 września. W program Festiwalu włączył się Papieski Wydział Teologiczny. Spośród pracowników naukowo-dydaktycznych w Festiwalu wystąpili: ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz, ks. dr Bolesław Orłowski, ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. dr hab. Andrzej Siemieniewski, prof. PWT, ks. dr Janusz Czarny. Okolicznościowe wystawy przygotował ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, rektor PWT we Wrocławiu.

19 IX – We Wrocławiu odbyła się tradycyjna, szósta z kolei procesja z relikwiami św. Stanisława, biskupa i męczennika, oraz św. Doroty dziewicy i męczennicy. Rozpoczęta się ona w kościele pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy na Muchoborze Małym do kościoła pw. Św. Maksymiliana Kolbego na Gądowie. Mszy św. koncelebrowanej, przewodniczył ks. infułat Leon Czaja – kanclerz Kurii Metropolitalnej, kazanie wygłosił JE ks. bp Józef Pazdur. Udział wzięł także abp Jeremiasz – z Kościoła prawosławnego. PWT reprezentował ks. prof. dr hab. Józef Pater i ks. dr Marian Biskup – rektor MWSD we Wrocławiu.

21 IX – Na Akademii Rolniczej we Wrocławiu, w Ośrodku Badań Środowiska Leśnego i Hodowli Zwierząt Łownych w Złotówku k. Trzebnicy, odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Posiedzeniu przewodniczył przewodniczący Kolegium, prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej. W posiedzeniu wziął udział ks. prof. dr hab. Józef Pater, rektor PWT we Wrocławiu.

24 IX – 50-lecie Wydziału Iżyniersko-Ekonomicznego na Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu. W uroczystości uczestniczył ks. prof. dr hab. Józef Pater – rektor PWT.

24 IX – Na Politechnice Wrocławskiej zorganizowano uroczyste zakończenie VI Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. W uroczystości wziął udział ks. rektor Józef Pater, ks. prorektor Wiesław Wenz i dr Jan Wadowski.

26 IX – W auli PWT odbył się wrześniowy Wieczór Tumski. Okolicznościowy referat poświęcony najnowszej historii wygłosił prof. dr hab. Włodzimierz Suleja, a w części artystycznej wystąpił chór wrocławski Cantilena z repertuarem pieśni patriotycznych.

27 IX – Poszerzona Rada Wydziału z udziałem ks. abpa Mariana Gołębiewskiego, Wielkiego Kanclerza PWT, i ks. bpa prof. Ignacego Deca, ordynariusza świdnickiego. Radzie Wydziału przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

28 IX – Ks. rektor PWT Józef Pater spotkał się z lektorami języków obcych na PWT.

30 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

30 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Medycznej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

30 IX – W kapitułarzu Kapituły Katedralnej odbyła się popularnonaukowa sesja historyczna nt. *Śląsk i Czechy w XIV wieku* – w ramach XV Polsko-Czeskich Dni Kultury Chrześcijańskiej „Bądźmy Rodziną” pod patronatem Igora Šedo – konsula generalnego RC. Ks. rektor Józef Pater wygłosił referat nt. *Polska – Czechy – Śląsk” w XIV wieku*. Mszę św. w kościele św. Idziego odprawił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, a JE ks. bp Dominik Duka z Hradec Kralove wygłosił kazanie. Na zakończenie w sali gotyckiej wystąpił zespół Spirituals Singers Band z koncertem *O Miłosierdziu Bożym*.

PAŹDZIERNIK

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Mszy św. w kościele Uniwersyteckim przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Na uroczystości w Auli Leopoldinie PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecni byli również JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz i JE ks. bp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski oraz JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Politechnice Wrocławskiej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Udział w uroczystości wzięli JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim. PWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Dolnośląskiej Wyższej Szkole Służb Publicznych „ASESOR”. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

2 X – Odbyła się inauguracja zajęć dla studentów studiów zaocznych w roku akademickim 2004/2005. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Krzyża we Wrocławiu przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater.

2 X – W sali senackiej PWT odbyło się zebranie Zarządu Regionalnego DTSK. W toku zebrania złożono gratulacje ks. prof. Józefowi Paterowi z okazji powołania na stanowisko rektora PWT, p. Janowi Wojtasiowi z okazji uzyskania stopnia naukowego doktora i p. Agacie Sikorze z okazji powołania do zarządu i ukończenia wyższych studiów ekonomicznych.

4 X – W Auli Leopoldinie odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Akademii Rolniczej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecni byli także JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz i JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

4 X – Odbyło się przyjęcie w Konsulacie Generalnym Republiki Federalnej Niemiec we Wrocławiu z okazji Niemieckiego Święta Narodowego. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był także JE ks. abp Marian Gołębiewski i JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

4 X – W Auli Leopoldinie odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

4 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był także JE ks bp prof. Ignacy Dec.

4 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Zarządzania i Finansów. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

6 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Bankowej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

9 X – W MWSD we Wrocławiu spotkała się nowa Rada Kapłańska, której przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski. Obecny był także JE ks. bp Edward Janiak. W skład Rady wchodzi również ks. rektor PWT Józef Pater.

9 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Handlowej. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

10 X – w katedrze wrocławskiej odbył się nadzwyczajny Wieczór Tumski z racji Świętowego Dnia Papieskiego pod hasłem *Jan Paweł II – Pielgrzym pokoju*. Wprowadzenie – ks. dr Jerzy Rasiak. Recytacje – Michał Białecki, dyrektor Teatru Letniego we Wrocławiu. W części muzycznej wystąpił chór Cantores Minores Wratislavienses pod dyrekcją Piotra Karpety. Fragmenty filmu o wizycie papieża Jana Pawła II we Wrocławiu wyświetlił ks. dr Jerzy Rasiak.

11 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji legnickiej, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

11 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater, który wygłosił wykład inauguracyjny na temat *Nauczanie prawd wiary w średniowieczu na terenie Śląska*, oraz ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT.

12 X – Na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu odbyła się uroczystość inauguracji roku akademickiego 2004/2005. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. dr hab. Mariusz Rosik. Udział w uroczystości wzięli JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp Tadeusz Rybak z Legnicy, JE ks. bp prof. Ignacy Dec ze Świdnicy, przedstawiciele władz miejskich, wojewódzkich i samorządowych oraz inni zaproszeni goście. Wykład inauguracyjny wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz s UMK w Toruniu nt. *Uwarunkowania procesów edukacji religijnej w społeczeństwie ponowoczesnym*.

15 X – Pielgrzymka młodzieży duchownej do sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. bp Józef Pazdur. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater, a MWSD ks. rektor Marian Biskup i księża moderatorzy

16 X – Odbyła się doroczna pielgrzymka młodzieży akademickiej do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy. W pielgrzymce uczestniczyła młodzież PWT we Wrocławiu,

17 X – Główne uroczystości ku czci św. Jadwigi w Trzebnicy. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski.

17 X – Na PWT odbyła się inauguracja zajęć dla studentów Podyplomowego Studium o Rodzinie w roku akademickim 2004/2005. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater.

17 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. PWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

17-24 X – We Wrocławiu odbyły się XXVII Dni Kultury Chrześcijańskiej pod hasłem: *Odpowiedzialność katolików za sprawy życia publicznego w Polsce*. W ramach Tygodnia wystąpili z prelekcjami i odczytami następujący pracownicy PWT we Wrocławiu: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. Józef Swastek, ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT, ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT, s. prof. dr hab. Ewa Józefa Jezierska, ks. dr hab. Waldemar Irek, ks. prof. Piotr Nitecki, ks. dr Marian Biskup – rektor MWSD, ks. dr Janusz Czarny, ks. lic. Andrzej Tomko, ks. dr Jerzy Żytowiecki, ks. lic. Adam Łuźniak, dr Jan Wadowski, ks. dr Andrzej Małachowski, ks. dr Stanisław Paszkowski, ks. dr Kazimierz Papciak.

18 X – Na Politechnice Wrocławskiej odbyła się konferencja nt. *Edukacja i nauka w Narodowym Planie Rozwoju na lata 2007-2013* zorganizowana z inicjatywy MENiS przy wsparciu Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Z PWT uczestniczył w niej ks. rektor Józef Pater.

18 X – W Instytucie Historii UWroc uczczono 80-lecie p. prof. Adama Galosa. Środowisko teologiczne reprezentował ks. rektor Józef Pater. W imieniu środowiska akademickiego PWT złożył list gratulacyjny.

18 X – W MWSD odbyło się posiedzenie Rady Pedagogicznej, której przewodniczył ks. rektor dr Marian Biskup.

19 X – W Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych we Wrocławiu (stadnina koni w Rakowie) odbyło się spotkanie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. inż. Tadeusz Luty.

20 X – W auli PWT we Wrocławiu odbyło się otwarte spotkanie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Wykład nt. *Mądrość w księgach starożytnych pisarzy* wygłosił JE ks. abp prof. Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski.

20 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

21 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów we Wrocławiu, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

22 X – W kościele św. Krzyża w Warszawie JE ks. abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, odprawił Mszę św. z okazji 26. rocznicy inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II. Homilię wygłosił JE ks. bp Jan Tyrawa, biskup bydgoski. Po Mszy św. w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie odbyło się spotkanie nuncjusza apostolskiego z ludźmi Kościoła, nauki i kultury. Środowisko PWT reprezentował JE ks. bp prof. Ignacy Dec, biskup świdnicki.

22 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w uczelniach artystycznych we Wrocławiu: w Akademii Muzycznej, w Akademii Sztuk Pięknych i w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

22 X – Odbyła się inauguracja roku akademickiego dla Podyplomowego Studium Zarządzania przy PWT, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater i ks. dyrektor dr Jerzy Witczak.

24 X – Spotkanie z okazji święta założyciela Zgromadzenia Świętego Antoniego Marii Klareta w Domu Formacyjnym Księży Misjonarzy Klaretynów we Wrocławiu. Z PWT udział wzięli ks. rektor Józef Pater i ks. prorektor Wiesław Wenz.

25 X – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu (samodzielni pracownicy naukowci).

26 X – W Oratorium Marianum UWroc uczczono 70-lecie prof. Wojciecha Wrzesińskiego. Życzenia w imieniu społeczności akademickiej PWT złożył ks. rektor Józef Pater. Udział w uroczystości wzięli JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, ks. prof. Józef Swastek, ks. prof. Antoni Kielbasa i ks. lic. Andrzej Tomko – sekretarz generalny PWT.

27 X – w Hotelu Orbis Wrocław z okazji Święta Państwowego Republiki Czeskiej Konsul Generalny Igor Sedo urządził przyjęcie, w którym uczestniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski. PWT reprezentował ks. lic. Andrzej Tomko – sekretarz generalny.

27 X – W sanktuarium Matki Boskiej w Krzeszowie odbyło się zakończenie sezonu turystycznego przewodników miejskich, terenowych i górskich. Ks. rektor PWT Józef Pater przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej i wygłosił okolicznościowe kazanie.

LISTOPAD

13 XI – W Henrykowie odbyła się uroczystość poświęcenia i nałożenia tunik dla alum-nów Annus Propedeuticus MWSD we Wrocławiu, której przewodniczył JE ks. abp Henryk Gołębiowski. Obecni byli księża moderatorzy MWSD we Wrocławiu z ks. dr. Marianem Biskupem – rektorem MWSD. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater i ks. lic. Andrzej Tomko – sekretarz.

15 XI – We Wrocławiu odbyły się obchody Święta Nauki Wrocławskiej. Mszy św. koncelebrowanej w kościele Najśw. Serca Pana Jezusa przewodniczył JE ks. bp Ignacy Dec, zaś kazanie wygłosił JE ks. bp Edward Janiak.

15 XI – W ramach obchodów Święta Nauki Wrocławskiej w Auli Leopoldinie Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość wręczenia nagrody Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola JE ks. bpowi Ignacemu Decowi za działalność integracyjną środowiska naukowego. Laudację wygłosił przewodniczący Kolegium Rektorów, prof. dr hab. inż. Tadeusz Luty. W imieniu środowiska akademickiego PWT głos zabrał także ks. rektor Józef Pater.

15 XI – W ramach Święta Nauki Wrocławskiej w kościele uniwersyteckim pw. Imienia Jezus odbył się koncert *Nieszpory ludzmierskie* z licznym udziałem ludzi nauki.

15 XI – W gmachu MWSD we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Rady Pedagogicznej.

16 XI – W gmachu MWSD odbyła się uroczystość z okazji złotego jubileuszu kapłań-stwa ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego. Laudację na cześć jubilata wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Krucina. Mszy św. koncelebrowanej z udziałem licznego grona kapłanów prze-wodniczył JE ks. bp Edward Janiak, homilię wygłosił JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

17 XI – Katedra Teologii Moralnej i Etyki Społecznej Wydziału Teologicznego UO zorganizowała 17 XI 2004 r. konferencję naukową pt.: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna*. PWT reprezentował ks. prof. Tadeusz Re-ron, który przewodniczył pierwszej sesji.

18-20 XI – Na PWT i w MWSD we Wrocławiu odbyło się XX FORUM MŁODYCH na temat *Kościół – przestrzeń otwarta*. Mszy św. koncelebrowanej w katedrze wrocław-skiej na rozpoczęcie forum przewodniczył JE ks. bp Edward Janiak. Homilię wygłosił ks. dr hab. Mariusz Rosik. W symposium uczestniczyli alumni MWSD we Wrocławiu, przed-stawiciele seminariów diecezjalnych i zakonnych z całej Polski oraz część młodzieży świec-kiej PWT we Wrocławiu, a także studenci z innych uczelni Wrocławia. Z PWT we Wro-cławiu wykłady wygłosili: ks. prof. dr hab. Jan Krucina, ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. An-drzej Siemieniowski, ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki.

25 XI – W auli PWT odbyło się otwarte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego, podczas którego JE bp Ryszard Bogusz z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wygłosił wykład pt. *Maryja w nauce Kościoła Ewangelickiego*.

27 XI – W rezydencji arcybiskupów wrocławskich Senat UWr (samodzielni pracownicy naukowci) spotkali się z JE ks. abp. Marianem Gołębiewskim. Okazją do spotkania były zbliżające się imieniny Ordynariusza. Z PWT udział wzięli JE ks. bp Edward Janiak, ks. rektor Józef Pater, ks. prorektor Wiesław Wenz i ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

28 XI – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego odbył się listopadowy Wieczór Tumski poświęcony 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny. Wykład zatytułowany *Niepokalana w życiu chrześcijanina* wygłosił ks. dr Andrzej Małachowski z PWT we Wrocławiu. W drugiej części Wieczoru utwory o tematyce maryjnej, skomponowane przez Jana Sebastiana Bacha, Wolfganga Amadeusza Mozarta, Józefa Haydna, Giovanni Battistę Pergolesiego, Franciszka Schuberta i innych, wykonali: Andżelika Wesołowska – sopran i Magdalena Kulig – mezzosopran, studentki Wydziału Wokalnego Akademii Muzycznej we Wrocławiu. Na fortepianie akompaniowała Małgorzata Jaworska z wrocławskiej Akademii Muzycznej.

29 XI – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu (samodzielni pracownicy naukowci).

30 XI – W Domu Jana Pawła II odbyło się przyjęcie z okazji Narodowego Dnia Rumunii, na którym obecni byli przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, rektorzy wyższych uczelni Wrocławia, przedstawiciele konsulatów. Ze strony kościelnej udział wzięli JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp Edward Janiak, JE ks. bp Włodzimierz Juszcak – biskup Kościoła greckokatolickiego, ks. Konachowicz – z Kościoła prawosławnego. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

GRUDZIEŃ

2 XII – odbył się pogrzeb mgr Anny Chojnowskiej – przewodniczkki PTTK z Wrocławia. Mszę św. odprawił i pogrzeb poprowadził ks. rektor Józef Pater.

3 XII – W Muzeum Architektury we Wrocławiu otwarto wystawę poświęconą Janowi Pawłowi II. Udział wziął JE ks. abp Marian Gołębiewski. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater

3 XII – W auli PWT klerycy IV roku MWSD zapoczątkowali uroczyste obchody św. Mikołaja wystawieniem sztuki *W podziemiach gniewu*, wg Karola Wojtyły – nawiązującej do działalności charytatywnej św. Alberta Chmielowskiego. Udział wzięli JE ks. bp Edward Janiak, księża profesorowie i moderatorzy, pracownicy administracyjni, siostry zakonne i zaproszeni goście.

4 XII – W auli MWSD uroczyste obchody dnia św. Mikołaja, podczas których program artystyczny o charakterze rozrywkowym przygotowali alumni roku IV. Udział wzięli JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, księża profesorowie i moderatorzy, pracownicy administracyjni i zaproszeni goście.

6 XII – Otwarcie i poświęcenie kompleksu diagnostycznego specjalistycznych poradni i przychodni w Centrum Klinicznym Nowej Akademii Medycznej przy ul. Borowskiej we Wrocławiu z udziałem władz wojewódzkich, miejskich i samorządowych. Poświęcenia dokonał JE ks. abp Marian Gołębiowski. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater i ks. dr hab. Mariusz Rosik.

8 XII – Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP – dzień rektorski. W katedrze o godz. 10.00 Msza św. pod przewodnictwem JE ks. abp. Mariana Gołębiowskiego, metropolity wrocławskiego. Udział wzięli księża profesorowie PWT, członkowie Kapituły Katedralnej i Kolegiackiej św. Krzyża, księża dziekani i proboszczowie. W czasie Mszy św. udzielone zostały święcenia diakonatu oraz obłóczyny alumnów III roku MWSD. Po Mszy św. życzenia imieninowe księdzu arcybiskupowi złożyli: alumni, w imieniu wrocławskiego prezbiterium i środowiska akademickiego – ks. rektor Józef Pater, ks. inf. Adam Drwięga, ks. dr Marian Biskup i uczniowie Liceum w Henrykowie. W seminarium odbyło się spotkanie i wspólny obiad.

10 XII – Odbył się egzamin *ex universa theologia* diakonów MWSD we Wrocławiu. Egzaminowi przewodniczył ks. prorektor Wiesław Wenz.

10 XII – Posiedzenie Rady Naukowej Komisji Episkopatu Polski w Warszawie. Z Wrocławia uczestniczyli JE Ks. abp Marian Gołębiowski, ks. rektor Józef Pater i ks. dr Jerzy Witczak – dyrektor Biblioteki PWT, który miał krótkie wystąpienie o Federacji Bibliotek „Fides”.

11 XII – Katolickie Radio Rodzina we Wrocławiu świętowało 11. rocznicę swego istnienia. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, podczas której wygłosił okolicznościowe kazanie. Po Mszy św. odbyło się spotkanie opłatkowe w Domu Jana Pawła II. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

13 XII – Na PWT odbyły się obrony doktoratów: p. Andrzeja Sobieraja z teologii dogmatycznej – promotorem był ks. prof. Roman Rogowski i ks. Franza Weidemanna z historii Kościoła – promotorem był ks. prof. Józef Swastek.

14 XII – Na PWT we Wrocławiu odbyło się grudniowe posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Po obradach nastąpiła wieczerza wigilijna z udziałem JE Księdza abpa Mariana Gołębiowskiego metropolity wrocławskiego.

15 XII – W Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy odbył się egzamin *ex universa theologia* tamtejszych diakonów. Delegatem PWT we Wrocławiu – przewodniczącym Komisji był ks. prorektor Wiesław Wenz.

16 XII – Na PWT odbyła się sesja naukowa z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Mszę św. odprawił ks. rektor Józef Pater, podczas której homilię wygłosił ks. abp prof. Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Wykłady wygłosili: ks. dr hab. Mariusz Rosik (PWT Wrocław), ks. prof. dr hab. Henryk Wejman (U Szczecin), ks. prof. PWT dr hab. Jacek Bolewski (PWT Warszawa), ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (PWT Wrocław), ks. prof. dr hab. Piotr Liszka (PWT Wrocław), ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław), ks. prof. PWT dr hab. Bogdan

Ferdek (PWT Wrocław), ks. dr Adam Lasek (PWT Wrocław – Legnica), ks. dr Jarosław Lipniak (PWT Wrocław-Świdnica). Uroczyste Nieszpory odprawił i homilię wygłosił ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater – rektor PWT.

17 XII – W godzinach południowych odbyła się uroczystość opłatkowa dla dziennych studentów świeckich PWT. Mszy św. w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył oraz homilię okolicznościową wygłosił ks. rektor Józef Pater. W czasie Mszy św. śpiewał chór akademicki PWT pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka. Po Mszy św. połamano się opłatkiem i złożono sobie najlepsze życzenia. Ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec poinformował studentów o Stowarzyszeniu Absolwentów PWT.

18 XII – W godzinach południowych odbyła się uroczystość opłatkowa dla zaocznych studentów PWT. Mszy św. w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył oraz homilię okolicznościową wygłosił ks. rektor Józef Pater. Po Mszy św. studenci III roku otrzymali dyplom licencjata zawodowego. Następnie studenci poszczególnych roczników spotkali się w swoich salach, by przełamać się opłatkiem i złożyć sobie najlepsze życzenia świąteczne.

20 XII – W Oratorium Marianum przy Uniwersytecie Wrocławskim odbyło się spotkanie opłatkowe dla przedsiębiorców miasta Wrocławia i okolic z udziałem władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

21 XII – W Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym odbyło się spotkanie opłatkowe dla alumnow, przelożonych, profesorów i pracowników administracyjnych. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. W spotkaniu uczestniczył także JE ks. bp prof. Ignacy Dec, ordynariusz świdnicki.

22 XII – W kaplicy Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej odbyło się spotkanie opłatkowe pracowników Kurii Metropolitalnej z udziałem JE ks. abp. Mariana Gołębiowskiego, metropolity wrocławskiego, JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, seniora, JE ks. bpa Edwarda Janiaka, biskupa pomocniczego, który w imieniu wszystkich pracowników złożył życzenia świąteczne arcybiskupowi metropolicie, i JE ks. bpa Józefa Pazdura, seniora.

22 XII – W budynku Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii UW r odbyło się spotkanie opłatkowe dla pracowników UW r Spotkanie to poprzedził wykład w kościele uniwersyteckim Imienia Jezus JE ks. abp. prof. Mariana Gołębiowskiego nt.: *Boże Narodzenie w Biblii* oraz koncert: Ariel Ramirez *Navidad Nuestra. Misa Criolla*. Wykonawcy: Piotr Rojek – organy, soliści Teatru Wielkiego w Poznaniu: Marek Szymański – tenor, Jaromir Trańkowski – baryton, Zespół Muzyki Folkowej „Sierra Manta” oraz Chór Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” pod dyr. Alana Urbana. Z PWT obecni byli ks. rektor Józef Pater, ks. dr hab. Mariusz Rosik i ks. dr hab. Tadeusz Reroń.

24 XII – W rezydencji arcybiskupów wrocławskich odbyła się wieczerza wigilijna z udziałem JE ks. abp. prof. Mariana Gołębiowskiego, JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, seniora, JE ks. bpa Józefa Pazdura, JE ks. bpa Edwarda Janiaka. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater, ks. dr Alojzy Ślósarczyk i ks. lic. Adam Łuźniak.

26 XII – W auli PWT o godz. 18.00 odbył się grudniowy Wieczór Tumski. W części prowadzącej wykład zatytułowany *Polskie tradycje bożonarodzeniowe* wygłosił ks. prof.

dr hab. Józef Pater, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego. Następnie odbył się koncert najpiękniejszych polskich kolęd i pastorałek w wykonaniu Chóru Chłopięcego Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses”, pod dyrekcją ks. Stanisława Nowaka oraz organisty Andrzeja Garbarka.

27 XII – W kaplicy elektorskiej chrzest Anny Torbus – córki Beaty Lejman-Torbus, pracownicy Muzeum Narodowego we Wrocławiu. Mszę św. odprawił i chrztu udzielił ks. rektor Józef Pater. Obecni byli pracownicy Muzeum Narodowego i Muzeum Architektury.

27-30 XII – Istituto Internazionale Mystici Corporis della P.A.M. Opera di Maria zorganizował w Grottaferrata doroczne rekolekcje pt.: *La vita cristiana come vita di comunione, per favorire un sviluppo sano della persona bene inserita nel suo contesto ambientale*. Z PWT wziął udział ks. prof. Tadeusz Reroń.

30 XII – spotkanie imieninowe u ks. inf. Adama Drwięgi – proboszcza katedry. Obecni byli ks. abp Marian Gołębiwski, ks. bp prof. Ignacy Dec, ks. bp Edward Janiak, ks. bp Józef Pazdur, ks. inf. Leon Czaja, ks. rektor Józef Pater, dawni i obecni księża wikariusze katedralni.

STYCZEŃ 2005

1 I – W kaplicy Sióstr Elżbietanek przy ul. św. Józefa 1/3 Mszę św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bp. prof. Ignacego Deca odprawił ks. rektor Józef Pater, ks. prałat Józef Lenart i ks. Sylwester – salezjanin, w intencji Zgromadzenia i siostry solenizantki s. – prowincjalnej Mieczysławy Krawczyńskiej.

4 I – Pogrzeb śp. dr Marii Jadwigi Starzewskiej na cmentarzu św. Wawrzyńca we Wrocławiu. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i ceremonie pogrzebowe prowadził ks. prof. Józef Pater. Homilię pogrzebową wygłosił ks. prof. Marek Starowiejski z Warszawy.

4 I – W MWSD odbyło się doroczne spotkanie opłatkowe dziennikarzy wrocławskich. Mszy św. przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiwski, metropolita wrocławski.

7 I – W auli PWT odbyło się doroczne zebranie Zarządu Regionalnego DTSK, któremu przewodniczył p. Anatol Omelaniuk. Słowo wprowadzające wygłosił ks. rektor Józef Pater oraz złożył wszystkim uczestnikom życzenia noworoczne przed podzieleniem się opłatkiem. Spotkanie uświetnił chór z Domaniowa. Udział w spotkaniu wzięło ponad 120 osób.

8 I – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu odbył się spotkanie prezesów 25 kół miejskich i terenowych PTTK, a następnie doroczne spotkanie opłatkowe przewodników miejskich, górskich i terenowych z Dolnego Śląska i Opolszczyzny – ok. 200 osób. Spotkanie uświetnił zespół Spiritual Singers Band, który wystąpił z koncertem kolęd polskich i zagranicznych. Kilku wrocławskich piekarzy podzieliło się z przewodnikami pieczywem.

9 I – W gmachu MWSD we Wrocławiu odbyła się doroczna uroczystość opłatkowa nauczycieli akademickich uczelni Wrocławia. Mszy św. przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiwski, metropolita wrocławski, który złożył wszystkim zebranym najlepsze życze-

nia. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki. W refektarzu seminaryjnym przemówienia wygłosili ks. rektor Józef Pater i prof. dr hab. Stanisław Cebzat – dyrektor Instytutu Mikrobiologii. W uroczystości udział wzięło ponad 400 nauczycieli akademickich.

11 I – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu (sala kapitularna) odbyła się promocja *Historia filozofii* Fredericka Coplestona. Słowo wprowadzające wygłosił ks. rektor PWT Józef Pater. Referaty wygłosili: ks. bp prof. Ignacy Dec, ordynariusz świdnicki – *Rola historii filozofii w kształtowaniu kultury*; ks. dr Janusz Czarny (PWT) – *Copleston jako historyk filozofii*; dr Jan Wadowski (PWT) – *Historia filozofii czy filozofia historii* i mgr Zbigniew Borowik (red. naczelny IW „Pax” Warszawa) – *Polska edycja „Historii filozofii” Fredericka Coplestona*. Udział w promocji wzięło blisko 50 osób.

11 I – W gmachu MWSO odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wzięli prorektorzy PWT ks. prof. Wiesław Wenz i ks. prof. Włodzimierz Wołyniec. W części nieoficjalnej uczestniczył także ks. rektor PWT Józef Pater.

14 I – W Muzeum Narodowym we Wrocławiu odbyło się doroczne spotkanie ekumeniczne zorganizowane przez Stowarzyszenie Prawosławne św. Piotra i Pawła we Wrocławiu i konsula honorowego Rumunii Cornela E.M. Calomfirescu. Udział w spotkaniu wzięli: Wysoka Rada Ekumeniczna Kościołów w Polsce, przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich oraz zaproszeni goście. W części naukowej wygłoszono trzy referaty oraz przedłożono refleksje na temat Dzielnicy Wzajemnego Szacunku. M.in. referat nt. *Życie religijne dawnego Wrocławia* wygłosił ks. rektor Józef Pater z PWT.

W części artystycznej, która odbyła się w Auli Leopoldinie wystąpiły chóry: Capella Ecumenica – Adam Rajczyba; Sinaxis – Aleksander Chudobin; Cantilena – Adam Rajczyba; Oktoich – Grzegorz Cebulski i Chór Synagogi pod Białym Bocianem – Stanisław Rybarczyk.

14 I – W auli PWT odbyło się spotkanie opłatkowe zorganizowane przez Biuro Poselskie Kazimierza Ujazdowskiego, Marszałka Województwa Dolnośląskiego Pawła Wróblewskiego, Przewodniczącego Rady Miejskiej Grzegorza Stopińskiego i Wiceprezydenta Wrocławia Dawida Jackiewicza. Obecny był także ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, przedstawiciele duchowieństwa. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

15 I – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się spotkanie opłatkowe środowiska rolniczego, zorganizowane przez rektora Akademii Rolniczej, Agencję Własności Rolnej Skarbu Państwa, Duszpasterstwo Rolników oraz Ogólnopolską Społeczną Organizację Chłopską „WICP”. W spotkaniu wzięli udział: ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, ks. rektor Józef Pater, ks. dr hab. Mariusz Rosik.

17 I – W sali wójtowskiej Ratusza wrocławskiego odbyło się spotkanie inauguracyjne powołanie Komitetu Wspierającego Obchody 60-lecia Polskiego Środowiska Akademickiego we Wrocławiu. Udział wzięli: przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni miasta Wrocławia i Opola. Ze strony kościelnej obecni byli: JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. abp Marian Gołębiowski, ks. rektor Józef Pater.

22 I – W auli MWSD odbyło się otwarte posiedzenie WTT. Wykład do licznie zgromadzonych studentów PWT wygłosiła s. prof. Ewa Jezierska nt: *Ewangelia dziecięctwa w Ewangeliach Mt 1,2 i Łk 1,2*. Obecni byli także księża profesorowie PWT.

23 I – Spotkanie z cyklu „Verbum cum Musica” zorganizowane przez grupę inicjatywną absolwentów PWT przy współpracy o. dr. Mariana Armdta i Dyrekcji OSM I i II stopnia we Wrocławiu. Po Mszy św. w katedrze wrocławskiej ks. abp Marian Gołębiowski w auli PWT wygłosił prelekcję nt. *Księgi Rodzaju*, w części muzycznej wystąpił chór dziewczęcy *Puella Cantantes* pod dyr. G. Rogali-Szczerek oraz Wrocławski Kwartet Smyczkowy.

24 I – W sali Senatu odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT według ustalonego programu.

24 I – W Auli Leopoldinie UW r odbyło się uroczyste spotkanie noworoczne zorganizowane przez wojewodę dolnośląskiego Stanisława Łopatowskiego. Podczas tego spotkania nagrodzonych zostało pięć z Dolnego Śląska: pani wójt z gminy Radwanice k. Lubina, p. Ewa Michnik, p. prof. Wojciech Witkiewicz, dziennikarz, i ks. kard. Henryk Gulbino-wicz. Ks. kardynał przemówił w imieniu nagrodzonych. Spotkanie uświetnił chór chłopięcy pod dyrekcją ks. Stanisława Nowaka.

25 I – W sali Senatu UW odbyło się spotkanie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola. Obecni byli prócz rektorów, posłowie p. Jaształ i p. Stryjewski, którzy podzielili się wiadomościami na temat projektu ustawy o szkolnictwie wyższym. Ks. Ma-liński z CODA przy kościele św. Macieja poinformował zebranych o sponsorowanym przez Kolegium Rektorów Ośrodku Integracyjnym nad Dunajcem. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

27 I – W Centrum Kształcenia i Wychowania w Oleśnicy odbyła się narada kadry kierowniczej OHP z terenu województwa dolnośląskiego. Ks. rektor Pater wygłosił do zebranych konferencję nt. *Formy i metody pracy duszpasterskiej z młodzieżą OHP*.

28 I – W dniu liturgicznego wspomnienia św. Tomasza z Akwinu, patrona uczelni kościelnych i wydziałów teologicznych, odbyła się na PWT uroczystość, na program której złożyły się: o godz. 10.00 Msza św. koncelebrowana w katedrze wrocławskiej pod przewodnictwem ks. bp. prof. Ignacego Deca. Homilię wygłosił ks. dr Radosław Kisiel. Następnie w auli PWT odbyła się okolicznościowa akademia, w czasie której Wielki Kanclerz PWT ks. abp prof. Marian Gołębiowski wręczył nominacje profesorskie: s. prof. Ewie Jezierskiej i ks. prof. Andrzejowi Siemieniowskiemu, oraz habilitacyjną ks. dr. hab. Mariuszowi Rosikowi. Odbyły się także promocje doktorskie: ks. Franza Weidemanna i p. Andrzeja Sobieraja. Rozdano także dyplomy licencjackie i magisterskie oraz nagrody w postaci stypendium naukowych i książkowe. Okolicznościowy wykład pt. *Aktualność św. Tomasza* wygłosił ks. dr Janusz Czarny z PWT. Wystąpił także chór studencki PWT pod dyr. Stanisława Rybarczyka.

28 I – W kościele św. Bartłomieja na Ostrowie Tumskim odbył się Wieczór Tumski, poświęcony problematyce ekumenicznej. Wykład nt. *Obecność Chrystusa w Eucharystii w perspektywie ekumenicznej* wygłosił ks. dr Jarosław Lipniak. W części muzycznej wystąpił chór męski cerkwi prawosławnej Świętych Cyryla i Metodego we Wrocławiu OKTO-ICH pod dyrekcją dk. Grzegorza Cebulskiego. W programie znalazły się prawosławne kolędy i pieśni bożonarodzeniowe.

LUTY

7 II – Na PWT odbyła się obrona prac doktorskich: ks. Józefa Steca z teologii pastoralnej – promotor: ks. prof. Jan Krucina, i ks. Zbigniewa Radziwołka z Pisma Świętego – o. prof. Sebastian Jasiński OFM.

14 II – W MWSD odbyła się Rada Pedagogiczna, podczas której dokonano podsumowania z zimowej sesji egzaminacyjnej, omówiono ewentualne dopuszczenie alumnów III roku do posługi lektoratu i przedłożono ważniejsze komunikaty. Na Radzie obecny był ks. bp Edward Janiak.

15 II – Na PWT p. Adam Panek z ZUS rozpoczął szczegółową kontrolę dotyczącą wynagrodzeń i świadczeń pracowniczych.

15 II – W Zakładzie Narodowym Ossolineum odbyło się kolejne spotkanie Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych Wrocławia i Opola. Dyrektor Juzwenko zapoznał zebranych z historią Zakładu i zbiorami, jak również z najbliższymi planami. Zebrani mogli obejrzeć najważniejsze rękopisy (*Pan Tadeusz* A. Mickiewicza czy Anelli J. Słowackiego) oraz sposób magazynowania i udostępniania zbiorów.

16 II – W auli PWT odbyło się kolejne otwarte spotkanie WTT, w którym udział wzięli: JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, księża profesorowie, zaproszeni goście i studenci świeccy trzech roczników studiów dziennych. Wykład nt. *Dekalog w Biblii hebrajskiej* wygłosił mgr inż. Jerzy Kichler – współprzewodniczący Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydów – z Wrocławia.

18 II – Czuwanie modlitwne przy wędrującej Ikonie Matki Bożej „Sedes Sapientiae” profesorów i młodzieży akademickiej PWT w kościele Świętych Piotra i Pawła według ustalonego porządku. O godz. 16.00 Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Homilię wygłosił ks. prof. Tadeusz Reroń – duszpasterz akademicki. Po Mszy św. Ikonę procesjonalnie przeniesiono do MWSD.

22 II – Na PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału, podczas której odbyła się obrona doktoratu ks. Andrzeja Drutla. Promotorem pracy doktorskiej był ks. prof. Eugeniusz Mitek, recenzentami bp prof. Antoni Długosz i ks. prof. Marian Wolicki.

25 II – Odbył się pogrzeb Zbigniewa Beli – pracownika warsztatów szkolnych, w którym uczestniczył ks. rektor Józef Pater

25 II – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się spotkanie rektorów Wyższych Szkół Technicznych oraz Prezydium KRASP. Ks. rektor Józef Pater uczestniczył w części artystycznej w Eatuszu wrocławskim

26 II – Doroczne spotkanie towarzyskie w parafii św. Henryka we Wrocławiu z okazji imienin ks. prałata Mirosława Ratajczaka – wieloletniego sekretarza generalnego PWT i ojca duchownego MWSD.

27 II – W kościele pw. św. Bartłomieja odbył się kolejny Wieczór Tumski w szóstą rocznicę od inauguracji. Pierwszy rozpoczął się Mszą św. koncelebrowaną, której przewodniczył ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Ten zaś rozpoczął się nieszporem w wykonaniu Schola Gregoriana Silesiensis pod dyr. Pożarskiego. Liturgii przewodniczył o. Łukasz Po-

pko – dominikanin. Wykład na temat *Życia codziennego mnichów* wygłosił o. prof. dr hab. Franciszek Rosiński.

28 II – W domu Jana Pawła II odbyło się spotkanie z okazji uruchomienia w Żórawinie nadajnika Radia Rodzina i imienin dyr. ks. Cezarego Chwilczyńskiego. Udział w spotkaniu wzięli przedstawiciele władz miejskich, wojewódzkich i samorządowych. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

MARZEC

4-6 III Rekolekcje na Jasnej Górze dla Przewodników PTTK prowadził ks. prof. Józef Pater.

10 III – Sesja naukowa ku czci św. Teresy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein (wg programu).

15-17 III Rekolekcje dla studentów PWT w kościele św. Piotra i Pawła zorganizował ks. dr hab. Tadeusz Reroń – duszpasterz PWT, a prowadził ks. dr Ryszard Kempniak. Mszę św. na zakończenie rekolekcji celebrowali ks. Józef Pater, ks. Ryszard Kempniak i ks. Tadeusz Reroń.

17 III – Akademia Medyczna. Odsłonięcie popiersia Jana Mikulicza Radeckiego w nowym obiekcie przy Borowskiej 213. Ze strony kościelnej obecni byli JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, a z PWT – ks. rektor Józef Pater i ks. Mariusz Rosik.

18 III – Akademia Medyczna w ramach jubileuszowych obchodów 100-lecia śmierci Jana Mikulicza-Radeckiego w Auli Leopoldinie nadała godność doktora *honoris causa* prof. dr. med. Meinhardowi Classenowi, prof. dr. med. Walterowi Klepetce i prof. dr. hab. Andrzejowi Nowakowi. Odbyła się także promocja doktorów Akademii Medycznej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

19 III – W kaplicy Sióstr św. Elżbiety we Wrocławiu Mszę św. ku czci św. Józefa pod przewodnictwem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza sprawowali JE ks. bp prof. Ignacy Dec, ordynariusz świdnicki, ks. inf. Adam Drwięga, ks. dr Marian Biskup, ks. oficjał Alojzy Ślósarczyk, ks. prałat Stefan Kruszak – notariusz Kurii, ks. kan. Stanisław Krzemień, ks. lic. Adam Łuźniak, ks. Sylwester SDB, ks. Józef Pater (12 księży). Obecni byli także p. rektor Tadeusz Luty, p. prof. Wojciech Witkiewicz, p. Janik, wicewojewoda, 24 przewodników PTTK, p. Henryk Koch, p. Bronisław Pałys i inni.

20 III – W katedrze wrocławskiej odbył się kolejny Wieczór Tumski. Wykład nt. *Stabat Mater iuxta Crucem – prorocтво Symeona w sztuce* wygłosił ks. dr Janusz Czarny. W części artystycznej wystąpiły zespolone chóry szkolne – *Stabat Mater* Giovanniego Battisty Pergolesiego oraz zespolone chóry uczelni wyższych pod dyr. Alana Urbanka – *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego. Obecny był JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski.

31 III – 1 IV – W Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej w Olsztynie odbyło się doroczne spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła.

KWIECIEŃ

4 IV – W Ratuszu wrocławskim odbyła się nadzwyczajna sesja Rady Miejskiej, w której uczestniczyli również zaproszeni goście. Wśród nich byli także JEM kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp Edward Janiak, rektorzy uczelni wyższych Wrocławia, przedstawiciele świata nauki i kultury, parlamentarzyści i in. Na sesji podjęto uchwałę wzniesienia pomnika upamiętniającego Ojca Świętego Jana Pawła II i zmiany nazwy placu 1 Maja na plac Jana Pawła II.

Po sesji na Rynku z udziałem wielu tysięcy Wrocławian odprawiona została Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem JE ks. kardynała Henryka Gulbinowicza. Homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

5 IV – Komisja rewizyjna w składzie: ks. bp Edward Janiak, ks. inf. Władysław Oziemek i ks. prałat Aleksander Matyka, sprawdziła finanse PWT i MWSD.

6 IV – W Domu Jana Pawła II odbyło się spotkanie programowe w związku z 75-leciem metropolii wrocławskiej, 60-leciem polskiej administracji kościelnej na Dolnym Śląsku. Spotkaniu przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski.

7 IV – W Ratuszu wrocławskim Rektorzy Uczelni Wrocławskich wpisali się do Księgi Pamiętkowej po śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

7 IV – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się nadzwyczajne posiedzenie Senatu po śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II. Ks. rektor Józef Pater z PWT przedstawił krótko rolę i znaczenie tego niezwykłego pontyfikatu. Po wykładzie Senat podjął uchwałę o sposobie uczczenia śmierci Ojca Świętego.

7 IV – Po śmierci Ojca Świętego na nadzwyczajne posiedzenie zebrał się Senat Uniwersytetu Wrocławskiego. Udział w posiedzeniu wziął ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec. Następnie odprawiona została na pl. Uniwersyteckim Msza św. za zmarłego Jana Pawła II, z udziałem profesorów i studentów. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. prof. Piotr Nitecki.

7 IV – W związku ze śmiercią Ojca Świętego Jana Pawła II mieszkańcy Wrocławia, głównie młodzież, uczestniczyli we Mszy św. odprawianej w katedrze. Według danych szacunkowych policji przez Ostrów Tumski przeszło blisko 35 000 ludzi. Przed pomnikami Chrystusa Króla i Matki Bożej zapalono setki zniczy.

8 IV – Dzień rektorski. Pogrzeb Ojca Świętego Jana Pawła II. W Rzymie byli JE ks. abp Marian Gołębiowski, JE ks. bp prof. Ignacy Dec, ks. dr Marian Biskup, ks. lic. Adam Łuźniak i ks. mgr Tomasz Zajac.

Wieczorem o godz. 18.30 Mszy św. koncelebrowanej przez księży profesorów PWT i MWSD oraz moderatorów przewodniczył JE ks. bp Edward Janiak. Po Mszy św. koncert *Requiem* Amadeusza Mozarta wykonały chóry zespolone uczelni wrocławskich i orkiestra Akademii Muzycznej im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu.

10 IV – W kościele klasztorным Sióstr Urszulanek we Wrocławiu „Fraternia Piastowska” – Chrześcijański Ruch Społeczny Śląska i Łużyc zorganizował Mszę św. w intencji

beatyfikacji księcia Henryka II Pobożnego, który 9 IV 1241 r. zginął pod Legnicą w obronie wiary, narodu i całości państwa polskiego. Okolicznościowy wykład pt.: *Testament życia, walki i śmierci Henryka II Pobożnego*” wygłosiła p. mgr Aleksandra Licimińska. PWT reprezentował ks. Rektor Józef Pater.

11 IV – Posiedzenie Rady Wydziału, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Oprócz zwykłych punktów: zatwierdzenie tematów, wyznaczenie recenzentów, ogłoszeń, głosowano nad przyjęciem do obrony czterech prac doktorskich.

13 IV – W Centrum Konferencyjnym MON w Warszawie odbyła się III Ogólnopolska Konferencja Ochotniczych Hufców Pracy pt. *Edukacja przeciw wykluczeniu* z udziałem parlamentarzystów, przedstawicieli władz wojewódzkich i samorządowych, Krajowego Duszpasterza OHP bpa Antoniego Długosza i duszpasterzy wojewódzkich OHP. Dolny Śląsk reprezentował ks. Józef Pater, który wygłosił wykład n.: *Problematyka wykluczenia społecznego w nauce Kościoła*.

14 IV – W Akademii Medycznej uroczyste obchodzono 60-lecie Polskiego Ośrodka Akademickiego we Wrocławiu. Po modlitwie ekumenicznej przy urnie z ziemią Wzgórz Wóleckich, gdzie zamordowano lwowskich profesorów, poświęceniu Auditorium im. Jana Pawła II i nadaniu godności doktora *honoris causa* prof. drowi Francisowi Megraud z Bordeaux odbyła się konferencja naukowa nt.: *Problem etyczny w badaniach na ludziach i zwierzętach*. Z PWT udział wzięli: ks. rektor Józef Pater, który przewodniczył jednej z sesji, oraz księża profesorowie Janusz Czarny i Tadeusz Reroń, którzy wygłosili wykłady.

15 IV – W auli PWT wykład nt.: *Chrześcijański wizerunek człowieka* wygłosił ks. prof. dr hab. Anton Rauscher SJ z Moguncji, dyrektor Centrum Katolickiej Nauki Społecznej w Mönchengladbach. W wykładzie uczestniczyli księża profesorowie, alumni MWSD i studenci PWT.

16 IV – W Krakowie Klinach, w parafii św. Jadwigi Królowej odbył się pogrzeb śp. Tadeusza Reronia – ojca ks. prof. Tadeusza Reronia, w którym wzięli udział przedstawiciele PWT, MWSD we Wrocławiu (księża rektorzy: ks. Józef Pater i ks. Marian Biskup oraz ks. prof. Michał Chłopowiec, ks. dr Zdzisław Zdebski i ks. mgr Stanisław Nowak i dwaj klerycy), PAT w Krakowie, koledzy z roku oraz ks. prałat Mirosław Ratajczak i ks. prałat Jan Onufrów.

19 IV – W sali Senatu Akademii Medycznej spotkanie Kolegium Rektorów Wyższych Iczelni Wrocławia i Opola, na którym omawiana była m.in. sprawa opieki zdrowotnej pracowników naukowych i studentów wyższych uczelni.

19 IV – W czwartym głosowaniu Kolegium Kardynalskiego wybrano następcę św. Piotra, kardynała Josepha Ratzingera, który przyjął imię Benedykta XVI.

21 IV – W Teatrze Polskim odbyła się uroczysta inauguracja Krajowego Kongresu nt.: *Nadciśnienie tętnicze jako problem interdyscyplinarny, zorganizowanego przez Akademię Medyczną we Wrocławiu* (prof. dr. hab. Ryszarda Andrzejaka). PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

24 IV – Inauguracja pontyfikatu papieża Benedykta XVI. Udział wzięli JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski i Wielki Kanclerz PWT, oraz JE ks. bp Ignacy Dec, ordynariusz świdnicki i profesor PWT.

24 IV – W Bagnie, w klasztorze Księży Salwatorianów rozpoczęcie sezonu turystycznego przewodników PTTK – miejskich, terenowych i wysokogórskich. Mszę św. celebrował i kazanie wygłosił ks. Józef Pater – rektor PWT.

24 IV – W kościele NMP na Piasku odbył się Wieczór Tumski poświęcony pamięci papieża Jana Pawła II i inauguracji pontyfikatu Ojca Świętego Benedykta XVI. W części naukowej wystąpił ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec z referatem nt.: *Maryja w nauczaniu Jana Pawła II*. W części artystycznej wystąpił Stanisław Soyka. Artysta wyśpiewał poemat Papieża Polaka *Tryptyk Rzymski*. Wierni wypełnili w pełni ogromną świątynię wrocławską.

26 IV – Odbyło się spotkanie organizacyjne nowo powołanej Komisji Naukowej do zbadania wiarygodności zasobów archiwalnych w IPN, dotyczących duchowieństwa Archidiecezji Wrocławskiej. W skład komisji weszło 5 księży.

30 IV – W katedrze legnickiej pw. św. Piotra i Pawła odbył się ingres JE ks. bpa Stefana Cichego, ordynariusza legnickiego, z udziałem JE ks. abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce, i 26 arcybiskupów i biskupów. Papieski Wydział Teologiczny reprezentowali ks. rektor Józef Pater i ks. prorektor Wiesław Wenz.

MAJ

1 V – W katedrze świdnickiej pw. św. Stanisława i Wacława uroczystość obchodzono pierwszą rocznicę ustanowienia diecezji świdnickiej i konsekracji pierwszego ordynariusza świdnickiego, JE ks. bpa prof. Ignacego Deca. Uroczystościom rocznicowym z udziałem JE ks. kardynała Henryka Gulbinowicza, JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego, JE ks. bp. Stefana Cichego, biskupa legnickiego oraz księży biskupów pomocniczych i seniorów metropolii wrocławskiej, przewodniczył JE ks. abp Józef Kowalczyk – nuncjusz apostolski w Polsce. Ks. abp Kowalczyk poświęcił także oddane do użytku nowo wyremontowane pomieszczenia Kurii Świdnickiej. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Józef Pater.

3 V – W kościele Matki Boskiej Królowej Polski we Wrocławiu Klecinie odbyły się uroczystości odpustowe. Głównej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. Józef Pater – rektor PWT, a homilie wygłosił ks. prof. Andrzej Siemieniowski. Obecny był także ks. prorektor Wiesław Wenz.

7 V – Z inicjatywy Prezydenta Wrocławia Rafała Dudkiewicza, z udziałem Prezydenta Ryszarda Kaczorowskiego i Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Aleksandra Kwaśniewskiego w stolicy Dolnego Śląska odbyły się ogólnopolskie obchody 60. rocznicy zakończenia II wojny światowej. W uroczystej Mszy św. za Ojczyznę w bazylice św. Elżbiety i w Apelu Poległych na Cmentarzu Wojennym na Oporowie uczestniczył ks. rektor PWT Józef Pater.

7 V – W kościele ewangelickim dziekanatu wojskowego Gustawa Adolfa – Wrocław Sępolno, odbyło się nabożeństwo ekumeniczne w 60. rocznicę zakończenia II wojny światowej, z udziałem członków Fundacji Dortmundzko-Wrocławskiej im. św. Jadwigi, kompanii honorowej Wojska Polskiego i przedstawicielami Kościołów ewangelicko-augsbur-

skiego, katolickiego i prawosławnego. W nabożeństwie tym wziął udział ks. rektor PWT Józef Pater, który wygłosił również kazanie nt. *Troska Chrystusa o jedność chrześcijan*.

11 V – Egzamin jurysdykcyjny diakonów MWSD. Komisji przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

13-14 V – W Pobierowie k. Kamienia Pomorskiego odbyło się doroczne spotkanie Kolegium Dziekanów Katolickich Wydziałów Teologicznych w Polsce, podczas którego omówiono najważniejsze sprawy związane z kształceniem teologicznym zarówno duchownych, jak i świeckich. Spotkaniu przewodniczył ks. prof. Jerzy Bagrowicz – Przewodniczący Kolegium. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

18 V – W sali senackiej PWT odbyło się Posiedzenie Rady Wydziału, któremu przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

17 V – W gmachu Urzędu Wojewódzkiego odbyła się wojewódzka sesja OHP pod przewodnictwem wicewojewody Lachnera. Na sesji obecny był ks. Józef Pater.

18 V – W auli PWT odbyło się otwarte posiedzenie WTT, w ramach którego przedstawiciele Związku Sybiraków w Polsce, przedstawili *Martyrologię polskiego duchowieństwa katolickiego na zesłaniu w ZSRR*. Udział wzięli zaproszeni księża profesorowie, klerycy i studenci świeccy.

18 V – W 85. rocznicę urodzin Jana Pawła II w katedrze wrocławskiej w intencji zmarłego Papieża księża profesorowie PWT i MWSD odprawili Mszę św. koncelebrowaną pod przewodnictwem JE ks. abpa Mariana Gołębiowskiego. Po Mszy św. odbył się koncert – zorganizowany przez Radio Rodzina. Obecni byli przedstawiciele władz miejskich, wojewódzkich i Urzędu Marszałkowskiego.

19 V – Na Politechnice Wrocławskiej, w obecności Senatu i zaproszonych gości, odbyło się odsłonięcie tablicy pamiątkowej, poświęconej Pionierom, grupie naukowo organizacyjnej i Straży Akademickiej. Ks. Józef Pater, rektor PWT, dokonał poświęcenia tejże tablicy.

21 V – W katedrze wrocławskiej JE ks. abp Marian Gołębiowski udzielił święceń kapłańskich 21 diakonom: 18 z MWSD i 2 klaretynom i 1 sercaninowi.

21 V – W Legnicy, w filii PWT rozdano dyplomy licencjata zawodowego z teologii. Było to już ostatnie rozdanie tego typu dyplomów, gdyż zgodnie z uchwałą Rady Naukowej EP, studia teologiczne mają mieć charakter jednolity i kończyć się uzyskaniem stopnia magistra teologii.

22-24 V – W Łodzi odbyło się Zgromadzenie Plenarne Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich, na którym wystąpili Sekretarz Stanu MENiS Tadeusz Szulc, prezydent Łodzi Jerzy Kropiwnicki, wicepremier Hausner. Dokonano wyboru nowych władz – Przewodniczącym Kolegium został prof. Tadeusz Luty – rektor Politechniki Wrocławskiej. Udział w Zgromadzeniu wzięło 103 rektorów. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

24 V – W Filharmonii Łódzkiej pięć łódzkich uczelni obchodziło uroczystość 60-lecia, podczas której nadano tytuły doktora honoris causa: prof. Andrew Hamnettowi, prof. Teresie Kubiak i prof. Janowi Mujżelowi. Udział wzięli rektorzy polskich uczelni. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

26 V – Boże Ciało. W katedrze Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski – metropolita wrocławski. Udział w uroczystości i procesji wzięli księża profesorowie MWSD i PWT. Kazanie przy czwartym ołtarzu wygłosił ks. prof. Józef Pater – rektor PWT.

29 V – W auli PWT odbył się Wieczór Tumski. W pierwszej części wręczono nagrody laureatom V konkursu Wratislavia Sacra, zorganizowanego przez Urząd Miejski, Muzeum Archidiecezjalne i Tow. Miłośników Wrocławia. Następnie wykład pt.: *Archidiecezja Wroclawska w ostatnich dniach II wojny światowej* wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Kielbasa SDS, a w części artystycznej wystąpili z pieśniami patriotycznymi z czasów rozbiorowych do dziś: Antoni Bogucki – bas, Cecylia Tokarek – fortepian, Natalia Majewska – skrzypce i Wiktor Szymajda – fortepian.

30 V – W kaplicy elektorskiej, Bożego Ciała kapłani świętujący 30-lecie kapłaństwa sprawowali Mszę św., której przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Kazanie wygłosił ks. Józef Pater, rektor PWT.

CZERWIEC

3 VI – Wydział Teologiczny PAT nadał prof. dr. hab. Franciszkowi Ziejce doktorat *honoris causa*, ceremonia ta odbyła się w Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu reprezentował ks. prof. Józef Pater, rektor PWT.

4-5 V – W Olejnicy, ośrodku AWF we Wrocławiu, odbyło się wyjazdowe posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opolą, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów. W posiedzeniu uczestniczył ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT i rektor PWT we Wrocławiu.

9 VI – Ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, i ks. dr Marian Biskup (członkowie Komisji Naukowej) złożyli wizytę w Archiwum IPN we Wrocławiu, celem zapoznania się z materiałami dotyczącymi duchowieństwa dolnośląskiego.

11 VI – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu świętowano uroczyste potrójny jubileusz ks. kard. Henryka Gulbinowicza: 55-lecie kapłaństwa, 35-lecie biskupstwa i 20-lecie kardynalatu. W uroczystościach uczestniczyli biskupi metropolii wrocławskiej i zielonogórsko-gorzowskiej, przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, bratnich Kościołów, rektorzy uczelni wyższych Wrocławia, duchowieństwo diecezjalne i zakonne. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył dostojny Jubilat, homilię wygłosił ks. abp prof. Marian Gołębiowski. W imieniu rektorów przemawiał prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej.

13 VI – Podczas posiedzenia Rady Wydziału Papieskigo Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w sali posiedzeń Senatu PWT odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej mgr. lic. Mariana Sentka, pt. *Działalność pastoralna kardynała Klemensa Augusta von Galena, ordynariusza diecezji Münster w latach 1933-1946* (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; recenzenci: ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec – PWT, i ks. prof. dr hab. Jan Związek – PAT); oraz obrona rozprawy doktorskiej mgr. lic. Bożeny Nowak, pt. *Rola św. Katarzyny ze Sieny (1347-1380) w dziejach średniowiecznego Kościoła* (promotor: ks.

prof. dr hab. Józef Swastek; recenzenci: ks. prof. dr hab. Edward Nawrot – UKSW, i ks. prof. dr hab. Antoni Kielbasa – PWT).

16 VI – W sali Instytutu Historycznego Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się posiedzenie II Wydziału Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, podczas którego prof. dr hab. Krystyn Matwijowski przedstawił pracę ks. prof. dr hab. Piotra Niteckiego pt. *Prymas Wyszyński jako student Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Po prezentacji odbyła się dyskusja.

18 VI – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT i rektor PWT.

18 VI – W filii legnickiej PWT we Wrocławiu odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. dr hab. Wiesław Wenz, prof. PWT.

18 VI – Na PWT we Wrocławiu zakończyły się zajęcia na Podyplomowych Studiach Umiejętności Zarządzania, nad którymi pieczę sprawuje ks. dr Jerzy Witczak. W uroczystości, która odbyła się w Henrykowie, uczestniczył ks. prorektor dr hab. Włodzimierz Wołyniec.

18 VI – Na PWT we Wrocławiu odbyła się także uroczystość zakończenia zajęć na Podyplomowych Studiach Teologii Życia Konsekrowanego.

20 VI – Podczas posiedzenia Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w sali posiedzeń Senatu PWT odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Romana Skarżyńskiego, pt. *Struktura organizacyjna Kościoła i życie religijne wiernych okręgu drezdeńskiego w latach 1945-1992*, Wrocław 2005 (promotor: ks. dr hab. Mieczysław Kogut, prof. PWT; recenzenci: ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec – US, i ks. prof. dr hab. Józef Swastek – PWT); oraz obrona rozprawy doktorskiej ks. Władysława Węglarza SDS, pt. *Salwatorianie w diecezji Noto na Sycylii w latach 1894-1927*, Wrocław 2005 (promotor: ks. dr hab. Antoni Kielbasa SDS, prof. PWT; recenzenci: o. prof. dr hab. Józef Benignus Wanat OCD – PAT, i ks. prof. dr hab. Józef Swastek – PWT).

20 VI – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów stacjonarnych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

22 VI – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się poszerzone posiedzenie Rady Wydziału, któremu przewodniczył ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT.

23 VI – W katedrze wrocławskiej alumni MWSD przyjęli z rąk JE ks. bpa Edwarda Janiaka posługę akolitu.

24 VI – W katedrze wrocławskiej 18 akolitów z MWSD we Wrocławiu otrzymało z rąk JE ks. abpa prof. Mariana Gołębiewskiego święcenia diakonatu.

24 VI – W dniu Święta Wrocławia w Sali Wielkiej Ratusza wrocławskiego odbyła się uroczysta sesja Rady Miejskiej, podczas której m.in. prezydentowi III Rzeczypospolitej Lechowi Wałęsie nadano tytuł *Civitate Wratislaviensi Donatus*, zaś Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola uhonorowano Nagrodą Specjalną Prezydenta Wrocławia. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater

24 VI – Z okazji zakończenia roku akademickiego 2004/2005 w kościele pw. Świętych Piotra i Pawła we Wrocławiu ks. rektor Józef Pater przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej, homilię wygłosił ks. prorektor dr hab. Włodzimierz Wołyniec. Po Mszy św. w auli

PWT odbyła się okolicznościowa akademia, podczas której wręczono dyplomy absolwentom studiów licencjackich i magisterskich oraz absolwentom Studiów Podyplomowych.

26 VI – W kościele św. Krzyża odbył się czerwcowy Wieczór Tumski. Wykład pt.: *Ziemie Zachodnie: pojednanie – siłą integrującą* wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Krucina. W części muzycznej z recitalem organowym wystąpił znany wirtuoz gry organowej, Sławomir Kamiński, prof. AM w Poznaniu, który wykonał m.in. kompozycje Cesara Francka, Alexandra Guilmanta i Mariana Sawy.

27 VI – W sali Papieskiego Wydziału Teologicznego zorganizowano pod przewodnictwem ks. rektora Józefa Patera ostatnie w roku akademickim 2004/2005 posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, podczas którego odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Andrzeja Tomki pt. *Możliwość zastosowania zasady pomocniczości w Kościele na przykładzie działalności Diecezjalnego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin we Wrocławiu po Soborze Watykańskim II* (promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki; recenzenci: ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz – UAM z Poznania, i ks. dr hab. Waldemar Irek – PWT).

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Elżbieta Dołganiszewska, <i>Ecclesia Mater wierzących w pismach Cypriana, biskupa Kartaginy</i>	7
Ks. Ryszard Groń, <i>Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany średniowiecza</i>	19
Ks. Wiesław Haczekiewicz, <i>Kontakty interpersonalne na katechezie szkolnej</i>	39
S. Ewa J. Jezierska OSU, <i>Chrześcijanin – współpracownikiem Boga we wprowadzaniu królestwa Bożego na ziemi</i>	53
Ks. Sebastian Korczak, <i>Święta wymiana – prescholastyczne próby (XII-XIII w.) wyrażenia konwersji eucharystycznej</i>	65
O. Piotr Liszka CMF, <i>Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej</i>	75
Ks. Andrzej Małachowski, <i>Możliwość poznania Boga według Mikołaja z Kuzy</i>	97
Ks. Eugeniusz Mitek, <i>Dom rodzinny środowiskiem młodego pokolenia</i>	109
Ks. Tomasz Serwatka, <i>Poglądy społeczno-polityczne kardynała Prymasa Augusta Hlonda (1926-1948)</i>	125
Ks. Roman Słupek SDS, <i>Istotne elementy kolegalności eklezjalnej i jej znaczenie na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa</i>	169
Ks. Piotr Sroczyński, <i>Rodzina pierwszym miejscem katechezy</i>	181
Ks. Wiesław Wenz, <i>Kanoniczna wizja otwartej przestrzeni Kościoła</i>	187
Ks. Krzysztof Wojtkiewicz, <i>Integralna obecność Chrystusa w Eucharystii według Czesława Bartnika</i>	199

OMÓWIENIA I RECENZJE

Ks. Andrzej Szafuński, <i>Sprawozdanie z Zebrania Plenarnego Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (Częstochowa, 15 kwietnia 2005)</i>	211
Bernard McGinn, <i>The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	212
María del Sagrario Rollán, <i>Amor y deseo en San Juan de la Cruz</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	217
Norbert Przyborowski, <i>Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce</i> (rec. ks. Jarosław Lipnik)	218

Roman Słupek SDS, <i>Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara</i> (rec. ks. Bogdan Ferdek)	221
Juan Bosh Navarro (red.), <i>Diccionario de teólogos/as contemporáneos</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	223
Ks. Arkadiusz Olczyk, <i>Etos ludzkiej pracy. Refleksje nad nauczaniem Jana Pawła II</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń)	225
Russ Shafer-Landau, <i>Whatever Happened to Good and Evil?</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	227
<i>Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka</i> , red. P. Morciniec (rec. ks. Tadeusz Reroń)	230
Ks. Stanisław Gręś, <i>Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)</i> (rec. ks. Andrzej Szafulski)	233
Joseph Ratzinger, <i>Wielość religii i jedno Przymierze</i> (niem. <i>Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund</i>) (rec. ks. Włodzimierz Wołyniec)	233
<i>Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej</i> , red. P. Ślęczka (rec. ks. Tadeusz Reroń)	235

POMOCE DUSZPASTERSKIE

14. niedziela zwykła, <i>Wakacyjne zaproszenie od Pana Jezusa</i> (ks. Marian Biskup)	237
15. niedziela zwykła, <i>Adresat słowa Bożego</i> (ks. Marian Biskup)	238
16. niedziela zwykła, <i>Świat jako królestwo sprawiedliwych i grzeszników</i> (ks. Zdzisław Zdebski)	240
17. niedziela zwykła, <i>Perta prawdziwa i perły fałszywe</i> (ks. Andrzej Szafulski)	242
18. niedziela zwykła, <i>Pozorna bezradność</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec)	243
19. niedziela zwykła, <i>Katecheza o wierze</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec)	245
20. niedziela zwykła, <i>Zbawienie jest dla wszystkich</i> (ks. Tadeusz Reroń)	246
Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, „ <i>Ukazał się znak wielki: Niewiasta odziana w słońce</i> ” (ks. Mieczysław Kogut)	248
21. niedziela zwykła, <i>Opoka Kościoła</i> (ks. Mieczysław Kogut)	250
22. niedziela zwykła, <i>Każda niedziela – echem Wielkanocy</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	253
23. niedziela zwykła, „ <i>Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego</i> ” (ks. Andrzej Siemieniewski)	254
24. niedziela zwykła, <i>Oczekując przebaczenia od Boga i bliźnich</i> (ks. Wiesław Wenz)	255
25. niedziela zwykła, <i>Hojność gospodarza a wyrachowanie robotnika</i> (ks. Wiesław Wenz)	257
26. niedziela zwykła, <i>Pokuta – prosta droga do jedności z Bogiem i bliźnimi</i> (ks. Wiesław Wenz)	258
27. niedziela zwykła, <i>O pracy w winnicy Pańskiej</i> (ks. Zdzisław Lec)	260
28. niedziela zwykła, „ <i>Umiem cierpieć z Chrystusem</i> ” (ks. Andrzej Siemieniewski)	261
29. niedziela zwykła, <i>Głoszenie Ewangelii przez moc Ducha Świętego</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	262
30. niedziela zwykła, <i>Przykazanie miłości i przebaczenia</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	263
Niedziela Poświęcenia Kościoła, <i>W Kościele wszyscy są ważni - jak w rodzinie</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	264

Uroczystość Wszystkich Świętych, <i>Świętość – nasz wzór do naśladowania</i> (ks. Józef Pater)	266
32. niedziela zwykła, <i>Ku śmierci – bez trwogi</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	268
33. niedziela zwykła, <i>Dzień Pański bramą do radości</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	269
Niedziela Chrystusa Króla, <i>Cały rok królować z Chrystusem</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	271
I niedziela Adwentu, <i>Adwent – to moje życie</i> (ks. Andrzej Małachowski)	273
II niedziela Adwentu, <i>Odnaleźć drogę do Ojca</i> (ks. Michał Chłopowiec)	274
III niedziela Adwentu, <i>Znaki chrztu świętego</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	276
IV niedziela Adwentu, <i>Maryja i Józef prowadzą przez Adwent</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	278
Narodzenie Pańskie, <i>Na różne sposoby przemawiał Bóg do człowieka</i> (ks. Józef Pater)	279

Z ŻYCIA FAKULTETU

Diariusz Wydarzeń na Papieskim Wydziale Teologicznym	283
--	-----

CONTENTS

From the Editor	5
-----------------------	---

ARTICLES

Elżbieta Dołganiszewska, <i>Ecclesia Mater of Believers in Writings of Cyprian, Bishop of Carthage</i>	7
Fr. Ryszard Groń, <i>Aelred z Rievaulx – the Great Forgotten of the Middle Ages</i>	19
Fr. Wiesław Haczkwicz, <i>Interpersonal Contacts in School Catechesis</i>	39
Ewa J. Jezierska OSU, <i>A Christian – God’s Cooperator in Introducing God’s Kingdom on Earth</i>	53
Fr. Sebastian Korczak, <i>The Holy Exchange – Prescholastic Investigations (XII-XIII c.) in Expressing the Eucharistic Reality</i>	65
Piotr Liszka CMF, <i>Meaning of Allegory in the History of Theological Thought</i>	75
Fr. Andrzej Małachowski, <i>Possibility of cognition of God among Nicolas of Cusa</i>	97
Fr. Eugeniusz Mitek, <i>Family Home as Environment for the Young Generation</i>	109
Fr. Tomasz Serwatka, <i>The Primate August Hlond’s Socio-political Ideas</i>	125
Fr. Roman Słupek SDS, <i>The Basic Elements of Ecclesial Collegiality and its Meaning at the Beginning of the Third Millennium</i>	169
Fr. Piotr Sroczyński, <i>Family as the First Place for Catechesis</i>	181
Ks. Wiesław Wenz, <i>A Canonical Vision of the Church’s Open Space</i>	187
Fr. Krzysztof Wojtkiewicz, <i>Christ’s Integral Presence in the Eucharist According to Czesław Bartnik</i>	199

COMMENTS AND OPINIONS

Fr. Andrzej Szafulski, <i>Report of Polish Mariological Society Plenary Gathering (Częstochowa, 15 kwietnia 2005)</i>	211
---	-----

Bernard McGinn, <i>The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism</i> (by fr. Ryszard Groń)	212
María del Sagrario Rollán, <i>Amor y deseo en San Juan de la Cruz</i> (by fr. Ryszard Groń)	217
Norbert Przyborowski, <i>Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce</i> (by fr. Jarosław Lipnik)	218
Roman Słupek SDS, <i>Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara</i> (by fr. Bogdan Ferdek)	221
Juan Bosh Navarro (red.), <i>Diccionario de teólogos/as contemporáneos</i> (by fr. Ryszard Groń)	223
Ks. Arkadiusz Olczyk, <i>Etos ludzkiej pracy. Refleksje nad nauczaniem Jana Pawła II</i> (by fr. Tadeusz Reroń)	225
Russ Shafer-Landau, <i>Whatever Happened to Good and Evil?</i> (by fr. Ryszard Groń)	227
<i>Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka</i> , red. P. Morciniec (by fr. Tadeusz Reroń)	230
Ks. Stanisław Gręś, <i>Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)</i> (by fr. Andrzej Szafulski)	233
Joseph Ratzinger, <i>Wielość religii i jedno Przymierze</i> (niem. <i>Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund</i>) (by fr. Włodzimierz Wołyniec)	233
<i>Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej</i> , red. P. Ślęczka (by fr. Tadeusz Reroń)	235
PASTORAL TOOLS	237
FROM THE FACULTY'S LIFE	283

WROCLAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Józef Pater (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniowski,
ks. Andrzej Małachowski, Jan Wadowski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCLAWIU

pl. Katedralny 9, 50-328 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70
wydawca@pft.wroc.pl

Niniejszy numer recenzowali:

Pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Opolskiego

Redakcja techniczna: Mirosława Zmysłowska
korekta: Aleksandra Kowal

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej P. Bator

DRUK: Drukarnia ELMA, Wrocław, ul. Norwida 29, tel. (071) 320 51 94

