

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny



---

wrocławski

---

**PRZEGLĄD**

---

teologiczny

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

15 /2007/ nr 1

## OD REDAKCJI

Przekazujemy do rąk naszych Czytelników dwudziesty dziewiąty numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego, za pierwsze półrocze 2007 r. Przyznać trzeba, że było to półrocze wyjątkowo bogate w różne wydarzenia zarówno na polu kościelnym jak i państwowym. Wydarzenia te nie znajdują jednak swego odbicia w niniejszym numerze, gdyż ich opracowanie wymaga zwykle odpowiedniego dystansu czasowego. Warto jednak przypomnieć, że na czoło tych wspomnianych wydarzeń wysunęła się sprawa lustracji. Najboleśniej dotknęła ona środowisko kościelne, gdyż rozpętana przez środki masowego przekazu w formie dosłownej nagonki, doprowadziła do bezprecedensowego wstrzymania ingressu Ks. abpa Stanisława Wielgusa i jego rezygnacji z metropolii warszawskiej. Podjęta z kolei próba dalszej lustracji w innych środowiskach, w tym także w uczelniach wyższych i wśród dziennikarzy, została najpierw oprotestowana przez te środowiska, a następnie wstrzymana przez Trybunał Konstytucyjny. Tak więc bolesna spuścizna po poprzednim systemie, nadal nie została uregulowana i jako taka, czekać będzie jeszcze jakiś czas na swe właściwe rozwiązanie. Trudno też przewidzieć, kiedy i w jakiej formie będzie przedmiotem refleksji w naszym piśmie.

W tym roku obchodzona była również 10-ta rocznica 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu. Z tej okazji Instytut Teologii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego zorganizował w maju okolicznościową sesję naukową pt.: *Wrocławskie Święto Eucharystii. Pamięć Kongresu w refleksji teologii*. Materiały z tej sesji, pod tym samym tytułem, zostały wydane w odrębnej publikacji.

Obecny numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego odzwierciedla zatem aktualne badania głównie pracowników naukowo - dydaktycznych Papieskiego Wydziału Teologicznego i nielicznych autorów z innych ośrodków akademickich. Są wśród nich znani autorzy starszego pokolenia, jak również młodszy, którzy rozpoczynają dopiero swoją działalność pisarską. Pragniemy jednak przypomnieć, że łamy naszego Pisma dostępne są dla wszystkich piszących, pod warunkiem

pozytywnej oceny ich tekstów przez recenzentów z innych ośrodków naukowych. Obecny numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego recenzowali pracownicy naukowo-dydaktyczni Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Za ten trud składam im serdeczne podziękowanie na ręce ks. prof. dra hab. Tadeusza Doli dziekana tegoż Wydziału.

Zgodnie z przyjętym swego czasu układem, prezentowany tu numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego, zawiera cztery podstawowe działy: *Rozprawy i artykuły*, *Omówienia i recenzje*, *Pomoce duszpasterskie* oraz *Kalendarium z życia Wydziału*. Zachowano również zewnętrzną szatę graficzną, choć nie brak głosów proponujących jej zmianę.

Zespół redakcyjny Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego składa w tym miejscu serdeczne podziękowanie wszystkim Autorom tekstów publikowanych w niniejszym numerze. Wyrazy wdzięczności składamy również tym wszystkim, którzy przygotowali całość numeru do druku. Szczególne podziękowania kierujemy pod adresem p. Aleksandry Kowal i ks. dra hab. Andrzeja Małachowskiego. Wszystkim P.T. Czytelnikom Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego życzymy owocnej lektury.

*Ks. Józef Pater*

ABP MARIAN GOŁĘBIEWSKI

## BIBLIA A KOŚCIÓŁ

Tak sformułowany temat jest oczywiście niezwykle pojemny, domaga się więc pewnego uściślenia. W poniższej refleksji zatrzymamy się krótko nad zagadnieniem interpretacji Pisma Świętego w Kościele, ukazując wolność badań teologów (w tym wypadku biblistów), jednak w powiązaniu z działaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. O trudnościach w interpretacji Biblii dokument zatytułowany właśnie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* stwierdza: „Problem interpretacji Pisma św. jest więc stary, ale to prawda, że przybiera on na rozmiarach z upływem czasu: dzisiaj, żeby dotrzeć do czynów i słów, które przedstawia Biblia, trzeba się cofnąć wstecz o dwadzieścia albo trzydzieści wieków, co pociąga za sobą konieczność pokonania wielu trudności. Z drugiej strony zaś sprawa komplikuje się w naszych czasach wskutek rozwoju wielu innych dziedzin ludzkiej wiedzy”<sup>1</sup>. Już sam tytuł dokumentu jest wymowny: stwierdza, że Pismo Święte winno być interpretowane w Kościele, nie poza nim. To ważne stwierdzenie stanowi początek naszych rozważań.

Biblia bowiem jest księgą Kościoła. Kościół w niej odnajduje siebie. Za czasów Starego Przymierza naród wybrany odnajdywał swoją tożsamość w Pięcioksięgu czy w nawoływaniu proroków. Księgi Tory i księgi prorockie kształtowały naród. Za czasów Nowego Przymierza Kościół odnalazł swoją tożsamość w księgach, które z czasem uznał za natchnione. Stały się dla niego normą wiary. Biblia więc przynależy do Kościoła. Nowy Testament w nim się kształtował – i odwrotnie: Kościół był kształtowany przez księgi Nowego Testamentu. To swoiste sprzężenie zwrotne sprawiło, że Biblia jest wytworem żywej tradycji obecnej w ludzie Bo-

---

<sup>1</sup> Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*.

zym, tak Starego, jak i Nowego Testamentu, ten zaś lud znajdował w niej normę swej wiary.

Bóg jednym i tym samym aktem woli zamierzył Kościół jako instytucję zbawienia i Pismo Święte jako jego element konstytutywny. W urzeczywistnianiu planu zbawienia Bóg w sposób jedyny i nierozzerwalny związał Biblię z Kościołem pierwotnym. Objawienie Boga dane w całości Kościołowi apostołskiemu było w zamiarach Bożych zobiektywizowanym źródłem i normą wiary dla ludzi wszystkich czasów. Jako takie mogło być one wyrażone przez Kościół, i to wyłącznie w formie pisanej. Hagiografowie są nie tylko przekazicielami Bożego Objawienia, ale i żywymi świadkami tej zobiektywizowanej wiary Kościoła. Pełna prawda, obiecana jako źródło wiary i obiektywna norma postępowania, już w Kościele apostołskim jest dziełem Ducha Świętego. Bóg jest autorem Biblii jako Twórca Słowa i Kościoła jako instytucji i narzędzia zbawienia. Człowiek jest autorem Pisma Świętego jako księgi.

## I. BIBLIA INTERPRETOWANA W KOŚCIELE

Oficjalne dokumenty wskazują jasno, że wszyscy członkowie Kościoła mają swój udział w interpretacji Pisma św. W wypełnianiu swej posługi pasterskiej biskupi, jako następcy apostołów, są pierwszymi świadkami i gwarantami żywej tradycji, według której każda epoka interpretuje Pismo św. „Oświeceni Duchem prawdy wiernie ją w swoim nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali” (KO 9). Kapłani, jako współpracownicy biskupów, są zobowiązani przede wszystkim głosić słowo Boże (DK 4). Są oni obdarzeni specjalnym charyzmatem wyjaśnienia Pisma św., gdy przekazując ludziom nie swoje własne pomysły, ale słowo Boże, konfrontują prawdy wieczne Dobrej Nowiny z okolicznościami codziennego życia

Również poszczególni wierni, kiedy się modlą albo uprawiają modlitewną, osobistą lekturę Biblii, dokonują jej swoistej interpretacji. Słusznie II Sobór Watykański domaga się usilnie, żeby wszelkimi sposobami zapewnić wiernym dostęp do Pisma św. (KO 22). Trzeba też zaznaczyć, że ten rodzaj czytania Pisma św. nie jest tak całkiem prywatny, bo wierni czytają i interpretują Biblię „w wierze Kościoła powszechnego”. Winni to czynić, kierując się określonymi zasadami tak literackimi, jak teologicznymi. Najistotniejsze z nich są następujące:

### 1. Zasady literackie

a. Należy uwzględnić tekst oryginalny, krytycznie pewny (przekłady są o tyle natchnione, o ile oddają myśl zamierzoną przez autora tekstu)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A. Passoni dell'Acqua, *Il testo del Nuovo Testamento*, Torino 1994, s. 76-77.

b. Należy uwzględnić kontekst gramatyczny (znaczenie oraz sens zdań i słów bliskich danemu tekstowi) oraz psychologiczny (nastroj, w jakim autor pisał tekst), bliższy i dalszy<sup>3</sup>.

c. Należy uwzględnić miejsca paralelne (paralelizm leksykalny: sposób używania danego słowa w danej księdze, lub paralelizm rzeczowy: opis tego samego wydarzenia w różnych księgach czy wypowiedzi na ten sam temat).

d. Należy uwzględnić rodzaje literackie stosowane przez autora<sup>4</sup>.

e. Należy uwzględnić okoliczności powstania, osobowość autora, istotne cechy epoki, adresatów dzieła i ich problemy.

## 2. Zasady teologiczne

a. Należy uwzględnić sposób interpretacji danego fragmentu przez żywą Tradycję i Urząd Nauczycielski Kościoła.

b. Należy uwzględnić analogię wiary (zgodność interpretacji z ogólnie przyjętymi w Kościele prawdami wiary).

c. Należy uwzględnić jedność całej Biblii.

d. Interpretator Biblii powinien szukać sensu wynikającego z celu Ksiąg św., którym jest przekaz prawd pożytecznych dla naszego zbawienia<sup>5</sup>.

Tak więc cały Kościół, jego hierarchowie i wierni, świeccy i duchowni mają prawo i obowiązek czytać i interpretować Biblię, kierując się wyżej podanymi zasadami. Szczególne zadania w tym względzie przypadają teologom.

## II. ZADANIA TEOLOGÓW A URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA

Urząd Nauczycielski Kościoła to obdarzony autorytetem urząd nauczania Ewangelii, który jednakże „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy” (KO 10). W czasie chrztu świętego wszyscy wierzący zostali namaszczeni przez Ducha Świętego i są do pewnego stopnia odpowiedzialni za głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie. Ci, którzy mają władzę oficjalnego przepowiadania i nauczania, uczestniczą w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła. Władza nauczania jest przede wszystkim właściwością całego kolegium biskupów jako następców kolegium apostołskiego, oraz poszczególnych biskupów zachowujących łączność z Biskupem Rzymu (KK 20-25). Biskupi najczęściej pełnią tę funkcję nauczycielską stale w ramach tzw. nauczania zwyczajnego. Zebrani na soborze powszechnym albo reprezentowani przez papieża mogą się wypowiadać o prawdach objawionych, które trzeba wyznawać bez zastrzeżeń i na podstawie definicji, czyli w ramach tzw. nauczania nadzwyczajnego.

<sup>3</sup>L. Alonso Schökel, J.M. Bravo Aragon, *Appunti di ermeneutica*, Bologna 1994, s. 149-150.

<sup>4</sup>R. Martinelli, *Frammenti di sintesi teologica. Schemi catechistici*, Roma 2000, s. 153.

<sup>5</sup>R. Pietkiewicz, *Gdy otwierasz Biblię*, Wrocław 1995, s. 41.



Pełniąc szczególną służbę na korzyść całej społeczności, Urząd Nauczycielski przywołuje głoszoną przez Chrystusa zbawczą prawdę, żeby ją wyjaśnić i dostosować do zmian zachodzących w każdym czasie i w każdej sytuacji. Procesowi temu towarzyszy Duch Święty. Wyraźnie stwierdza tę prawdę św. Piotr w swoim liście: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie woła bowiem ludzką zostało kiedyś przeniesione proroctwo, ale przez Ducha Świętego unoszeni mówili do Boga święci ludzie” (2 P 1,20-21)<sup>6</sup>.

W odniesieniu do tych słów sobór zauważa, że „zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (KO 10). Tak więc to Urząd Nauczycielski Kościoła ma ostatecznie zagwarantować autentyczność rozumienia Pisma św. i wskazywać w razie potrzeby na to, że jakaś konkretna interpretacja jest nie do pogodzenia z autentyczną Ewangelią. Rozlicza się on niejako z wykonania swego zadania wewnątrz wspólnoty całego ciała, wyrażając urzędowo wiarę Kościoła po to, aby służyć Kościołowi. W tym celu zasięga on też rady teologów, egzegetów oraz innych ekspertów, respektując ich pełnoprawną wolność i utrzymując z nimi łączność wzajemną we wspólnej trosce o to, by „lud Boży trwał w prawdzie, która wyzwala”<sup>7</sup>.

Urząd Nauczycielski słusznie może oczekiwać ze strony teologów, że będą „wykazywać, w jaki sposób, czy to formalnie i jasno, czy pod osłoną innych wypowiedzi i faktów znajduje się w Piśmie Świętym lub w Boskiej Tradycji to, co żywy Urząd Nauczycielski do wierzenia podaje”<sup>8</sup>. Jan Paweł II w przemówieniach do teologów niemieckich w Kolonii i w Altötting (1983) napominał: „Poszukiwania [...] teologiczne wymagają odwagi podejmowania ryzyka i cierpliwości dojrzewania. Rządzą się one własnymi prawami, których nie można im narzucać z góry [...]. Teologia [...] jest wolna w doborze swoich metod i analiz [...]. Do jej istoty należą: rzeczowa dyskusja, braterski dialog, otwartość i gotowość zmiany własnych poglądów”. Następnie Papież uznał zasługi niemieckich teologów: „Daliście w latach posoborowych wiele przykładów [...] dobrej współpracy teologii i Urzędu Nauczycielskiego. Pogłębiajcie te fundamenty i kontynuujcie Waszą pracę w duchu wspólnej wiary i tej samej nadziei, choćby nawet powstawały nowe konflikty”. Konflikty jednak istnieć mogą między teologami, dokładniej: między stawianymi przez nich hipotezami, nie może być jednak konfliktu między nauczaniem teologów a Urzędem Nauczycielskim Kościoła.

<sup>6</sup> Tamże, s. 26.

<sup>7</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, 21.

<sup>8</sup> Pius XII, *Humani generis*.

### III. PROBLEM INTERPRETACJI BIBLII POZA RAMAMI UNK

W ostatnich latach nasilają się takie nurty w egzegezie biblijnej, które rozwijają się obok UNK. Niektóre należy odrzucić całkowicie (np. fundamentalizm), inne narażają się na niebezpieczeństwo oddalenia się od UNK w skrajnych swych formach (psychologizm, feminizm, socjologizm). Wspomniany już dokument *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* stwierdza: „Fundamentalistyczna lektura Biblii opiera się na założeniu, że Biblia, będąc natchnionym i wolnym od błędu słowem Bożym, powinna być odczytywana oraz interpretowana dosłownie we wszystkich szczegółach. Jednakże przez „interpretację dosłowną” rozumie się tu jakby pierwsze rozumienie, „literalne”, czyli wykluczające wszelkie próby rozumienia Biblii z uwzględnieniem jej historycznego powiększania się i rozwoju”<sup>9</sup>. Fundamentalistyczne podejście do Biblii jest niebezpieczne dlatego, że przyciąga do siebie ludzi, którzy w Piśmie św. szukają wyjaśnienia swoich życiowych problemów. Otóż ludzie ci często spotykają się z wyjaśnieniami pobożnymi, ale iluzorycznymi, zamiast dowiedzieć się, że Biblia nie musi zawierać odpowiedzi bezpośrednich na pytania, jakie stawia przed nimi życie. Fundamentalizm wprowadza do życia poczucie fałszywej pewności siebie przez to, że podświadomie nie oddziela ograniczeń ludzkich możliwości w przekazywaniu prawd biblijnych od samej substancji Bożego przesłania. Konsekwencje praktyczne takiego podejścia mogą okazać się bardzo daleko idące. Warto równocześnie zauważyć, że zwolennicy interpretacji fundamentalistycznej tekstu natchnionego, zwracając uwagę na każde słowo, na kolejność wyrazów w zdaniu, często nie dopuszczając do umysłu świata symboli, bazują najczęściej na tłumaczeniach Biblii, a nie odnoszą się wcale do tekstu oryginalnego. Wszystkie twierdzenia Biblii mają dla nich jednakową wartość, wszystkie są jednakowo ważne i przyjmują absolutny charakter.

Do coraz powszechniejszych metod interpretacji tekstów biblijnych należy tzw. lektura egzystencjalna. Spośród różnych nurtów takiej lektury w naszym kraju wydaje się przybierać na sile interpretacja Biblii zgodna z psychologią głębi. Skrajny nurt tego kierunku przyjmuje tezę, że teologowie biblijni i egzegeci sprowadzają swe badania do ustaleń naukowych o charakterze teoretycznym, które pozbawione są znaczenia egzystencjalnego dla współczesnego człowieka. W konsekwencji często odchodzi się od przesłania tekstu natchnionego na rzecz praktycznych wniosków o charakterze psychologicznym, porzucając tym samym cały ładunek teologiczny i duchowy tekstu<sup>10</sup>.

Zwolennicy feminizmu sądzą, że Biblia ukazuje kobietę tendencyjnie, w związku z tym sprzeciwiają się wyrosłemu na Biblii androcentryzmowi, zado-

<sup>9</sup> *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, I, F.

<sup>10</sup> M. Rosik, *Wyzwania dla współczesnej biblistyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 48 (2005) 2, s. 3-17.

mowionemu – jak mówią – w tradycji kościelnej. Krytycy androcentryzmu biblijnego zwracają się głównie przeciw dominującemu w Piśmie Świętym obrazowi Boga-mężczyzny, który jest Królem, Sędzią, Prawodawcą, Władcą i Panem. Feminisci stawiają sobie za cel także oczyszczenie interpretacji Biblii z tendencyjnego ukazywania kobiety przez autorów natchnionych. Zdając sobie sprawę, że tendencyjność ta uwarunkowana była historycznie i mentalnościowo, wzywają do absolutnego jej unikania w interpretacji tekstów.

Niektóre kręgi uczonych coraz większy nacisk kładą na podejście socjologiczne do Biblii. O ryzyku związanym z ograniczeniem pola badań jedynie do kwestii socjologicznych pisze Papieska Komisja Biblijna: „Należy też wspomnieć o ryzyku, na jakie narażają się egzegeci, będący zwolennikami socjologicznego podejścia do Biblii. Jeśli bowiem socjologia ma za zadanie badać społeczności żywe, to jasne, że trzeba przewidywać trudności pojawiające się przy próbie zastosowania tej metody do badania środowisk historycznych, i to z bardzo odległej przeszłości. Ani teksty biblijne, ani pozabiblijne nie dostarczają aż tylu danych, by na ich podstawie można było odtworzyć pełen obraz społeczności tamtych czasów. Poza tym metoda socjologiczna z zasady zwraca większą uwagę na sprawy ekonomiczno-organizacyjne społeczności niż na jej aspekty osobowe i religijne życia zbiorowego”<sup>11</sup>.

## PODSUMOWANIE

Zadaniem egzegetów jest wyjaśnianie, na czym polega stosunek Biblii do Kościoła. Biblia powstawała we wspólnotach ludzi wierzących. Jest ona wyrazem wiary najpierw Izraela, a potem pierwszych społeczności chrześcijańskich. Biblia, pozostając w ścisłej łączności z żywą tradycją, która ją poprzedza, zawsze jej towarzyszy i niejako podtrzymuje w istnieniu (KO 21), jest środkiem uprzywilejowanym, którym Bóg posługuje się także dzisiaj przy budowaniu i rozprzestrzenianiu się Kościoła jako ludu Bożego

Jakkolwiek Kościół nie jest ponad autorytetem Pisma, to Kościół ma autorytet, by głosić i interpretować Pismo. Przekazywanie wiary jest dziełem Kościoła. Biblia jest księgą Kościoła. Przekazywanie wiary nie może być oddzielone od Kościoła ani Biblia nie może być od niego oddzielona. Kościół uznaje Biblię za regułę wiary. Nauka Kościoła winna czerpać z Pisma i być mu poddana. Podsumowując, Kościół jest tym, który słucha słowa Bożego wypowiedzianego poprzez Pismo, i autorytatywne – przy pomocy teologów – je interpretuje.

<sup>11</sup> *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, I, D, 1.

## SUMMARY

## The Bible and the Church

The Bible is a book of the Church. The church in Bible finds itself. On the time of the Old Covenant the chosen nation found identity in the Pentateuch and in the calling of prophets. Torah and prophetic books shaped all the nation. On the time of the New Covenant the Church finds identity in books, which with time, He regarded as inspired. For the Church faiths became the norm. So the Bible is part of the Church. The New Testament in it developed – and inversely: the Church was shaped by books of the New Testament. This specific feedback caused that the Bible was a product of the vivid present tradition in God's people, this way of Old, as well as New Testament, the one whereas people found the norm of their faith in it. God with one thing and the same act of the will the Church planned the institution of the salvation and the Bible as its constitutive element. In fulfilling the God's plan of salvation God in the only and indissoluble way bound the Bible with the primitive Church. Manifesting God given in one piece to the apostolic Church was a source in God's intentions made more objective and a norm of the faith for people of all times. As such could be they expressed by Church and it exclusively in the written form. Hagiographers are not only transforming of God's Revelation, but also with living witnesses of this faith made more objective of the Church. The unabridged truth, promised as the source of the faith and the objective norm of conduct, already at the apostolic Church is work of the Holy Spirit. God is an author of the Bible as the Author of the Word and the Church of saving the institution and the tool. The man is an author of the Bible as books.

A task of theologians is explaining what the attitude of the Bible to the Church relies on is. The Bible came into existence in bonds of believing people. She is an expression of the faith at first of Israel, and then of the first Christian communities. The Bible, staying in the dense contact with the vivid tradition which is preceding it always accompanies it and so to speak is supporting in the being, is a privileged middle which God is also today using at building and the proliferation of the Church as God's people. Although the Church isn't over the authority of the Writing, the Church has the authority so that propagate and interpret the writing system. Passing on faith is work of the Church. The Bible is a book of the Church. Passing on faith cannot be separated from the Church or the Bible cannot be separated from it. The church is regarding the Bible as the rule of the faith. The Church's teachings should draw from the Writing and to be surrendered to it. To sum up, the Church is it which is listening to the word of God said through the Writing and authoritative – with the help of – theologians is interpreting them.



KS. MARIUSZ ROSIK

## GENEALOGIA JEZUSA W EWANGELII ŁUKASZA (ŁK 3,23-38) NA TLE STAROŻYTNYCH GENEALOGII GRECKICH

Jedną z naczelnych zasad interpretacji tekstów biblijnych nakazuje uwzględnienie ich gatunku literackiego. Zasada ta wynika z faktu, że Biblia jest dziełem literackim i znajdują się w niej te same środki stylistyczne i metody literackie jak w literaturze powszechnej. W całej Biblii spotkać można wiele gatunków literackich (klasycznych i semicko-orientalnych): są tu opowiadania historyczne, przypowieści, psalmy, hymny, satyry, pieśni, mity, przysłowia<sup>1</sup>. Konstytucja *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego stwierdza: „Ponieważ zaś Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma św., chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić. Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również «rodzaje literackie». Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę o tekstach historycznych rozmaitego typu czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego. Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym

---

<sup>1</sup>R. Martinelli, *Frammenti di sintesi teologica. Schemi catechistici*, Roma 2000, s. 153.

obcowaniu ludzi z sobą” (KO 12). Mając na uwadze te wskazania ojców soboru, ukazano poniżej rolę, jaką pełni w dziele Łukaszowym genealogia Jezusa (Łk 3,23-38) na tle starożytnych genealogii greckich. Nie chodzi więc o analizę drzewa genealogicznego Jezusa według Łukasza, ale o wskazanie funkcji genealogii jako gatunku literackiego w kompozycji i treści Ewangelii. W tym celu zaprezentowano najpierw sam gatunek przez próbę zdefiniowania, czym jest genealogia (1), następnie ukazano funkcjonowanie tego gatunku w starożytnej literaturze grecko-helleńskiej (2), by na tak zarysowanym tle przedstawić genealogię Jezusa u Łukasza (3). Te trzy etapy niniejszej prezentacji pozwalają na wydobycie ogólniejszych wniosków, które nakreślono w konkluzji (4).

## I. GENOLOGIA GENEALOGII

W literaturoznawstwie genologia jest nauką o gatunkach literackich (gr. *genos* – ‘rodzaj’). Jako dyscyplina teorii literatury bada rodzaje, gatunki i odmiany literackie w powiązaniu ze zjawiskami historyczno-literackimi. W takim sensie zajmuje się też gatunkiem zwanym genealogią. Genealogia stanowi gatunek literacki, w którym wylicza się, raczej w sposób zwięzły, przodków (lub potomków) różnych postaci<sup>2</sup>. Gatunek ten wywodzi się z klanowej lub szczepowej organizacji, w której każde z plemion powołuje się na swych przodków. Podstawowym więc celem genealogii jest udokumentowanie przynależności danej postaci do większej grupy ludzi o tym samym drzewie genealogicznym, czyli wywodzących się od wspólnego przodka. Przodek ów nie zawsze jest postacią historyczną; niekiedy jest to figura fikcyjna. Bez względu jednak na ten fakt genealogia uzasadnia prawa przysługujące jednostce identyfikującej się ze swymi przodkami. W społeczeństwach o strukturze klanowej jednostka może cieszyć się pewnymi prawami wynikającymi z przynależności do klanu<sup>3</sup>.

## II. ANTYCZNE GENEALOGIE GRECKIE I HELLENISTYCZNE

Starożytna literatura grecka zapisała wiele genealogii, z których znaczna część odnosi się do bóstw czy herosów, niektóre zaś do sławnych mężów czy władców. W przypadku *Teogonii* Hezjoda nie można mówić o genealogii jako gatunku li-

---

<sup>2</sup> W Starym Testamencie spotykamy genealogie: Kaina i Seta (Rdz 4,17-24), Seta (Rdz 4,25-26), Adama (Rdz 5,1-32), Sema (Rdz 11,10-26), Teracha (Rdz 11,27-30), Nachora (Rdz 22,20-24), Ketury (Rdz 25,1-4), Izmaela (Rdz 25,12-16), Ezawa (Sdz 36,10-30), Gedeona (Sdz 8,30-32), Peresa (Rt 4,18-22), Beniamina (1 Sm 9,1-2) i Dawida (2 Sm 3,2-5). Pierwsze dziewięć rozdziałów 1 Księgi Kronik również przesycone są genealogiami. Cechy genealogii zawierają także opowiadania Ksiąg Królewskich.

<sup>3</sup> J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 310.

terackim, mimo to jednak należy uznać, że pisany heksametrem daktylicznym poemat stanowił próbę wyjaśnienia „pochodzenia” bogów. Ukazując wyłanianie się świata z prawiecznego chaosu, Hezjod naświetla ukazanie się Ziemi (*Gaia*), Nieba (*Uranosa*), Podziemia (*Tartaru*), Ciemności (*Erebos*) i Miłości (*Eros*):

„Zatem najpierw powstał Chaos, a zasię po nim  
Ziemia o piersi szerokiej, wszystkim bezpieczna siedziba  
nieśmiertelnym, co dierzżą wierzchołki śnieżnego Olimpu  
i mglistego Tartaru w głębi ziemi o drogach szerokich,  
potem Eros, co jest najpiękniejszy wśród nieśmiertelnych,  
członki rozluźnia i wszystkim: bogom jednak i ludziom,  
serca w piersi ujarzmia oraz ich wolę rozsądną.  
A z Chaosu Erebos oraz Noc czarna powstały,  
z Nocy z kolei Eter, jak też Dzień się zrodziły,  
których zrodziła brzemienna, z Erebem w miłości złączona”<sup>4</sup>.

Hezjod ukazuje następnie genealogie Tytanów, Cyklopów i Gigantów, którzy zrodzili się ze związków Gai z Uranosem. Kronos, jeden z Tytanów, dał życie Zeusowi, który go później pokonał i przejął władanie nad wszechświatem. Po strąceniu do Podziemia poprzednich bogów Zeus stał się ojcem innych bogów i ludzi<sup>5</sup>. Ich genealogie wypełniają dalszą część poematu. Panteon bogów porządkowany przez Hezjoda liczy około czterystu postaci. Wyróżnić w nim można sześć grup<sup>6</sup>:

- 1) bóstwa kultowe<sup>7</sup>;
- 2) bóstwa mitologiczne<sup>8</sup>;
- 3) bóstwa nieznanne z mitów lub kultu<sup>9</sup>;
- 4) bóstwa grupowe, którym poeta nadaje imiona indywidualne<sup>10</sup>;
- 5) ubóstwione przejawy życia ludzkiego<sup>11</sup>;
- 6) ubóstwione elementy świata widzialnego<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> *Teogonia*, 116-125, tłum. J. Łanowski, za: S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002, s. 40.

<sup>5</sup> Hezjod przejął „wiele z mitologii Bliskiego Wschodu, zwłaszcza mit o kolejnym następstwie władających światem bogów (u Hezjoda: Uranos – Kronos – Zeus). Nadał mu jednak kształt własny, wykazując, jak wszystko od początku zmierza do panowania Zeusa, które utożsamia się w oczach poety z ostatecznym ustaleniem kosmicznego ładu”, A. Szastyńska-Siemionowa, *Hesiodos* (hasło), w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, s. 232.

<sup>6</sup> Podział, za: H. Podbielski, *Hezjod – życie i twórczość*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. I: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, s. 193.

<sup>7</sup> Zeus, Hera, Apollon, Artemis, Demeter.

<sup>8</sup> Tetys, Foibe, Kottos, Gyges, Briareus.

<sup>9</sup> Meliai, Thaumias, Krejos, Keto, Astrajos.

<sup>10</sup> Nereidy, Hory, Charyty, Cyklopi, Muzy.

<sup>11</sup> Thanatos, Hypnos.

<sup>12</sup> Uranos, Pontos, Eter, Nyks, Styks.



Hezjod łączy bóstwa w grupy, decydując o ich przynależności do poszczególnych rodów. Wszystkie rodziny układa w mitach w pewien porządek kompozycyjny. Bóstwa kultowe i mityczne miały już ustaloną genealogię, przekazywaną właśnie w mitach i kulcie. W pozostałych przypadkach ustalał je sam poeta, bazując zasadniczo na relacji pokrewieństwa i sąsiedztwa. Bóstwa o podobnej „naturze” włączone wręcz zostały w obręb jednej genealogii. Drzewa genealogiczne bóstw wzorowane są na genealogiach rodzin ludzkich<sup>13</sup>. Nie ulega wątpliwości, że mity spetryfikowane w pracy Hezjoda ujawniają pokrewieństwo z mitami zapisanymi w literaturze Hurytów, Hetytów, Fenicjan i Babilończyków. Również i tam przedstawiano pochodzenie bogów, kreśląc niejako ich genealogię.

Utworem o charakterze genealogicznym jest starożytny homerycki hymn *Do Afrodyty*. Ukazuje on boskie pochodzenie Eneasza jako protoplasty królewskiego rodu. Jest bardzo spokrewniony z XX księgą *Iliady*, w której pada zapowiedź panowania dynastii Eneadów w Troi<sup>14</sup>. Utwór ma charakter genealogiczny, jednak należy go zaklasyfikować do gatunku hymnów, nie genealogii.

Dużo bardziej zbliżone do genealogii zapisanych na kartach Biblii są niektóre dzieła jońskich logografów, które stanowią ogniwo pośrednie między epiką a prozą właściwą. Za ich podstawę służyły często kroniki świątyni greckich, spisy urzędników, kapłanów czy zwycięzców igrzysk. Choć obecne w nich tradycje lokalne były mało opracowane krytycznie, zawierały jednak genealogie bogów lub założycieli miast i ich bohaterów. Z tego okresu zachowały się drobne fragmenty dzieł Kadmosa z Miletu, Hekatajosa z tegoż miasta, Akusilaosa z Agros, Ferekydesa z Aten czy Hellanikosa z Lesbos<sup>15</sup>. Zdecydowana większość tych dzieł o charakterze genealogicznym powstała w dialekcie jońskim. Najznakomitszym logografem jest z pewnością Hekatajos z Miletu, który jest autorem *Genealogiai* – dzieło to jest zbiorem mitycznych opowieści o epoce bohaterskiej, racjonalizowanych przez autora. Ułożone w system chronologiczny, zawiera prezentację drzew genealogicznych sławnych rodów. Pokolenie według Hekatajosa trwa czterdzieści lat. Naczelną zasługą jońskiego logografa jest wprowadzenie pierwszych elementów krytyki do historiografii greckiej oraz próba chronologicznego uporządkowania prezentowanego materiału<sup>16</sup>. Dzieło zatytułowane *Genealogiai*

<sup>13</sup> Dawniej utrzymywano, że w genealogiach bogów greckich obowiązywała struktura matriarchalna, dziś jednak odchodzi się od tej opinii, F. Dornseiff, *Antike und Alter Orient*, Leipzig 1959, s. 57.

<sup>14</sup> H. Podbielski, *Hymny homeryckie*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. I, dz. cyt., s. 176. „Chociaż u podstaw fabuły leży mit genealogiczny łączony z narodzinami protoplasty królewskiego rodu, narracja koncentruje się głównie wokół samej przygody miłosnej «bogini miłości» ze «śmiertelnym człowiekiem». We wszystkich prawie szczegółach jest pomyślana jako ilustracja prawa natury i dziedziny życia, nad którą sprawuje pieczę i której symbolem jest Afrodyta”; tamże.

<sup>15</sup> S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>16</sup> K. Głombowski, *Hekataios* (hasło), w: *Słownik pisarzy antycznych*, dz. cyt., s. 221.

wyszło także spod pióra Akusilaosa z Agros, Rodyjczyka piszącego w dialekcie jońskim. W pewnym sensie dzieło to jest przeróbką mitów i genealogii Hezjoda, uzupełnioną mitami argolidzkimi. Natomiast ostatni z logografów, Hellanikos z Metyleny na Lesbos, usiłował stworzyć uniwersalny system, obejmujący wszystkie znane mity, zbudowany na ujednoczonej chronografii, z której usunięto wszelkie sprzeczności chronologiczne. Jego historie mityczne przedstawiają monografie rodów pochodzących z różnych krain greckich<sup>17</sup>. W takiej konwencji utrzymana jest *Atthis*, kronika Attyki, zawierająca listę królów i archontów. Podobny charakter posiadała praca *Hiereiai hai en Argei* („Kapłanki argejskie”).

W pewnym sensie wytworem literatury greckiej jest także *Septuaginta*. Zawiera ona obszernie sekcje materiału genealogicznego (Rdz 4; 5; 10; 11; 25; 36; 46; 1 Krn 1-9; Ez 2; Ne 7; 11). Wielu dawnych interpretatorów Biblii (w tym talmudyści) zajmowali się uzgadnianiem różnego rodzaju niezgodności pomiędzy genealogiami. W niektórych genealogiach izraelskich pominięto pewne imiona czy postacie, motywując to względami teologicznymi. Taki przypadek zachodzi w genealogii Mateuszowej, której autor pomija niektóre imiona, celem zmieszczenia wszystkich przodków Jezusa w trzech cyklach po czternaście pokoleń. Wtręt o Dawidzie wydaje się zakłóceniem ciągu pokoleniowego, jednak jest to świadomy zabieg ewangelisty – wzmianka o Dawidzie nasuwa myśl o jego królestwie, a jednocześnie jest zapowiedzią centralnego tematu historiozbawczego, tematu królestwa Bożego. Już pierwsze zdanie (a właściwie jego równoważnik) Ewangelii Mateuszowej: „Księga genealogii (*biblos geneleos*) Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama” (1,1), jakby tytuł historii narodzenia i dzieciństwa Jezusa, jest świadomym nawiązaniem do Rdz 5,1. *Biblos geneleos* to formuła zaczerpnięta wprost z listy potomków Adama, sięgającej aż do Noego. Tam genealogia jest wprowadzeniem do historii Noego, tu – do historii Jezusa. Istnieje jednak istotna różnica: o ile w Księdze Rodzaju katalog ów ma charakter zstępujący, o tyle Mateusz przedstawia listę poprzedników Jezusa. Z punktu widzenia historii zbawienia nie może być innej genealogii potomków Jezusa, albowiem w Nim samym historia osiągnęła swój szczyt. Niektórzy egzegeci, oddając się analizom numerycznym, utrzymują, że ponieważ  $3 \times 14$  to inaczej  $6 \times 7$ , ewangelista zamierzał ukazać, że po sześciu okresach siedmiopokoleniowych Jezus otwiera siódmy, a więc doskonały okres wypełnienia się królestwa Bożego. Inni swe kalkulacje opierają na dwóch liczbach uważanych przez Żydów za doskonałe: 3 i podwojona 7. Jeszcze inni, odwołując się do gematrii, zauważają, że w dawnej ortografii hebrajskiej imieniu Dawida odpowiadała liczba 14, w związku z czym zadaniem ewangelisty byłoby udowodnienie, że Jezus jest potomkiem króla Da-

<sup>17</sup> Należą do nich *Asopis*, *Deukalionia*, *Phoronis*, *Atlantias*; K. Głombiowski, *Hellanikos* (hasło), w: *Słownik pisarzy antycznych*, dz. cyt., s. 223.

wida. Są wreszcie i tacy, którzy utrzymują, iż same cyfry nie mają większego znaczenia, a Mateuszowi chodzi jedynie o wykazanie, że narodzenie Mesjasza było z dokładną precyzją od samego początku przez Boga zaplanowane.

### III. GENEALOGIA JEZUSA U ŁUKASZA (Łk 3,23-38)

Genealogia Jezusa zapisana została u Łukasza (Łk 3,23-38) jako inkluzja pomiędzy opisem chrztu w Jordanie (3,21-22) a kuszeniem na pustyni (4,1-13). Choć ewangelista przedstawia ziemską genealogię Jezusa, nawiązuje do deklaracji synostwa Bożego, pojawiającej się w głosie dochodzącym z nieba podczas chrztu: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (3,22). Rodowód Jezusa kończy się odwołaniem do „Adama, syna Bożego” (3,38). Cała genealogia Jezusowa zamknięta jest więc w ramy utworzone przez sformułowanie „Syn Boży”, przy czym pierwsza wzmianka dotyczy Jezusa, „nowego Adama”, druga zaś samego Adama jako pierwszego człowieka stworzonego przez Boga. Przy samym Jezusie Łukasz zaznacza, iż był On – *hos enomizeto*, „jak mniemano” – synem Józefa. Rodowód Jezusa sięga Adama przypuszczalnie ze względu na poganochrześcijańskich czytelników dzieła. Należy przypuszczać, że Łukasz, jako towarzysz podróży Pawła, był także pod wpływem jego myśli teologicznej. To właśnie Paweł ukazuje w swych listach Chrystusa jako „nowego Adama” (Rz 5,12-21; 1 Kor 15,22.45). Wzmianka o Adamie i o Bogu podkreśla paradoksalnie bosko-ludzkie pochodzenie Jezusa. Ewangelista nie wspomina o tym, że schemat rodowodu bazuje na układzie numerycznym, jednak układ ten jest dość łatwo zauważalny i zasadza się na wzorze 11×7. Zazwyczaj interpretowano ów wzór na podstawie obecnego w teologicznej historiografii żydowskiej podziału dziejów świata na dwanaście okresów. Jezus rozpoczynałby wówczas dwunasty, ostatni i doskonały etap w dziejach świata<sup>18</sup>. Wyjaśnienie takie zdaje się potwierdzać liczba imion w rodowodzie: jest ich 77, a więc znów liczba wskazująca na doskonałość.

W genealogiach greckich bez trudu można znaleźć usiłowania ukazania boskiego pochodzenia władcy czy wojownika, niemniej jednak w genealogii Łukaszej znajduje się zbyt wiele elementów semickich, by wątpić w jej żydowskie pochodzenie<sup>19</sup>. Można jednak znaleźć także i wpływy greckie, choć nie są one dominujące. Pierwszym z nich jest pojawienie się imienia Resy (3,27); jest to imię typowo greckie, nieużywane przez Żydów. Po drugie, imię Kainama, pojawiają-

<sup>18</sup> Apokryficzna Księga Ezdrasza głosi: „Bo wiek utracił swoją młodość i czasy zbliżają się ku starości. Bo czas świata podzielony został na dwanaście części, a przeszło już dziesięć jego części i połowa jedenastej, pozostały zaś dwie prócz połowy jedenastej” (*IV Ezd.* 14,10-12); tłum. S. Mędała, za: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 402.

<sup>19</sup> R.E. Brown stwierdza: „There are Greek and Roman attempts to establish the divinity of a ruler by tracing his pedigree to a god, but there are too many Jewish elements in the Lucan genealogy to doubt its Jewish provenance”, *The Birth of Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York – London – Sydney – Toronto – Auckland 1996, s. 90.

ce się pomiędzy imionami Sali i Arfaksada, nie występuje w 1 Krn 1,24, który to tekst przyjmowany jest powszechnie za źródło Łukasze; znajduje się ono natomiast w *Septuagincie*, która odbiega w tym miejscu od tekstu masoreckiego. Porównanie Rdz 10,24 obydwu wersji wygląda następująco:

TM: „Arfaksad był ojcem Szelacha (Sali), a Szelach (Sala) Ebera”

LXX: „Arfaksad był ojcem Kainana (Kainama) i Kainam był ojcem Sali, i Sala był ojcem Ebera”.

Identycznie wygląda kolejna genealogia w Rdz 11,12-13: Biblia hebrajska pomija imię Kainana, które obecne jest w *Septuagincie*. Nie ulega więc wątpliwości, że Łukasz wziął za bazę swej genealogii tekst grecki, nie hebrajski. Owszem, imię Kainama pojawia się w apokryficznej *Księdze Jubileuszów*, trudno jednak przypuścić, by ewangelista sięgał po ten tekst<sup>20</sup>. Fragment ten brzmi w apokryfie następująco: „Podczas dwudziestego dziewiątego jubileusza, na początku pierwszego tygodnia (lat), Arpachszad pojął żonę imieniem Rasueja, córkę Suzana, córkę Elama. W trzecim roku owego tygodnia ona urodziła mu syna, któremu dał imię Kainan. Syn urośł, a jego ojciec nauczył go pisać. Pewnego razu wyszedł w poszukiwaniu miejsca, gdzie mógłby zbudować sobie miasto. Znalazł wtedy napis, który ojcowie wyryli na kamieniu. Odczytał, co ten napis oznaczał, i przepisał go. Zgrzeszył, ponieważ to, co było napisane, zawierało naukę Czuwających, którzy w ten sposób obserwowali zjawiska słońca, księżyca, gwiazd i wszelkich znaków nieba. Skopiował ten napis, lecz nie powiedział o tym nikomu, ponieważ bał się Noego, aby ten nie rozgniewał się za to na niego” (*Jub.* 8,1-4)<sup>21</sup>. Oczywiście imię Arpachszada jest tożsame z imieniem Arfaksada z genealogii Jezusowej; podobnie imię Kainana należy utożsamiać z Kainamem.

Historia chrześcijaństwa doczekała się różnych prób uzgodnienia genealogii Łukasze z Mateuszową. Najprostsze rozwiązanie wybrał Tacjan, który w *Diatessaron* pomijał je całkowicie. Na przełomie II i III wieku dzięki Afrykańczykowi upowszechniła się teoria, według której prawny ojciec Józefa różnił się od jego ojca rzeczywistego, a to z powodu małżeństwa lewirackiego (Pwt 25,5-6). Niektórzy z ojców Kościoła przyjmowali tezę, że genealogia Łukasze przedstawia rodowód Jezusa przez Maryję, Mateuszowa zaś przez Józefa. Takie rozwiązanie jednak nie tłumaczyło obecności w obu rodowodach Salatiela i Zorobabela.

<sup>20</sup> Więcej na ten temat zob.: E.L. Abel, *The Genealogies of Jesus “Ho Christom”*, „New Testament Studies” 20 (1973-1974), s. 203-210; M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge 1969; G. Kuhn, *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus, nach ihrer Herkunft untersucht*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 22 (1923), s. 206-228; J. Liver, *The Problem of the Genealogy of the Davidic Family after the Biblical Period*, „Tarbiz” (1957), s. 229-254; L. Nolle, *Old Testament Laws of Inheritance and St. Luke’s Genealogy of Christ*, „Scripture” 2 (1947), s. 38-42; P. Seethaler, *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäumen Jesu nach Matthäus und Lukas*, „Biblische Zeitschrift” 16 (1972), s. 1-8.

<sup>21</sup> Tłum. A. Kondracki, za: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 278.

## IV. KONKLUZJA

Nowożytna krytyka biblijna położyła kres próbom uzgadniania genealogii bądź rozwiązywaniu problemów historycznych, jakie nastroczają. Uczeni doszli do wniosku, że nie tylko genealogia Łukaszowa, ale w ogóle rodowody biblijne nie stawiają sobie za główny cel odzwierciedlenia prawdy historycznej. Pojawiły się teorie, że starotestamentowe rodowody kreślą związki nie tyle pomiędzy poszczególnymi osobami, co pomiędzy grupami etnicznymi. Istnieją znaczne różnice między genealogiami linearnymi a rozgałęzionymi, które kreślą więcej niż jedną linię pochodzenia. Obecnie preferowane są dwa podejścia: literackie rozpatruje genealogie właśnie w ich kontekście literackim, porównawcze zaś analizuje je w świetle dowodów klasycznych czy bliskowschodnich. Rozpatrywane z punktu widzenia literackiego genealogie biblijne mają na celu uzasadniać narodową czystość potomków i są przydatne do dociekań mesjańskich. Możliwe jest także przyjęcie tezy, że genealogie służą połączeniu tradycji znanych niegdyś jako odrębne (np. tradycji o Abrahamie i Jakubie)<sup>22</sup>. Genealogia pełni więc w Biblii (a w związku z tym także w Ewangelii Łukaszowej) funkcję religijną, nie zaś historyczną.

## SUMMARY

Genealogy of the Jesus in Luke's Gospel (Lk 3.23-38)  
relating to ancient Greek genealogies

The Author of the article is portraying the role he is performing which in work with Luke's genealogy of the Jesus (Lk 3.23-38) relating to ancient Greek genealogies. It isn't here about analysis of the family tree of the Jesus according to Luke, but for showing genealogy the function as a literary genre in the composition and content of the Gospel. To this purpose he is presenting very kind at first through the attempt to define what genealogy is (1), next is portraying functioning of this kind in ancient Greek-Hellenic literature (2) in order against the this way scraped background to present the genealogy of the Jesus at Luke (3). These three stages let this presentation for getting more general conclusions which was drawn in the conclusion (the biblical criticism put an end to 4).

Biblical genealogies examined from a literary point of view are aimed at justifying the national purity of descendants and they are useful for messianic inquiry. Also adopting the thesis is possible that genealogies serve the connection of known once traditions as separate (e.g. of tradition about the Abraham and Jakub). So genealogy is performing in the Bible (and therefore also in the Gospel of Luke) religious function, not whereas historical.

---

<sup>22</sup>J. Hughes, *Genealogie, rodowody* (hasło), w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Huolden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 232-234.

KS. WALDEMAR IREK

## BENEDYKT XVI O MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ. MIŁOŚĆ SPOŁECZNA – GENEZA I DEFINICJA POJĘCIA

Podjmując refleksję nad myślą Benedykta XVI dotyczącą pojęcia miłości społecznej, warto nakreślić historyczne tło ewolucji tego terminu w nauczaniu społecznym Kościoła na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Myśl następcy Jana Pawła II nie jest bowiem oderwana od korzeni zasadzonych przez jego poprzedników, encyklika zaś *Deus caritas est*, jak również towarzyszące jej inne wypowiedzi Benedykta XVI rozwijają i uzupełniają przyswajane już wcześniej pojęcie, aktualizując do potrzeb czasów.

Dyskusja nad zagadnieniem miłości społecznej toczy się bowiem od lat trzydziestych XX wieku. Wtedy jako pierwszy termin ten na grunt nauczania społecznego wprowadził papież Pius XI, choć *implicite* odkryjemy go już w pierwszej encyklice społecznej. Problem jednak na gruncie chrześcijaństwa ujęty teoretycznie sięga czasów św. Augustyna, który miłość społeczną łączył z powstaniem, rozwojem i trwaniem społeczności. Wprawdzie papieże nie podawali określenia „miłości społecznej”, lecz komplementarnie ze sprawiedliwością społeczną uznawali ją za podstawową zasadę życia społecznego. Chrześcijańscy autorzy już od starożytności, analizując teksty Objawienia, zwracali uwagę na to, że właściwym podmiotem, jak też przedmiotem miłości jest Bóg, natomiast byt stworzony jest podmiotem i przedmiotem miłości ze względu na Boga. Klasykiem tej myśli jest szczególnie św. Augustyn, który nazywa miłością „dążenie duszy do osiągnięcia radości w Bogu, w sobie zaś i w bliźnim tylko ze względu na Boga”. Nietrudno zauważyć wpływ myśli platońskiej o *erosie*, który dotyczy dążenia do dobra i radości, jaka płynie z osiągnięcia tego dobra. Swoją koncepcję miłości społecznej biskup Hippony rozwinął w XIX księdze *De civitate Dei*, analizując istnienie

społeczności i formy życia społecznego. Według św. Augustyna życie społeczne powstaje tylko tam, gdzie ludzie są zorientowani na dobro wspólne, natomiast miłość dzieli on na miłość społeczną – *amor socialis*, oraz miłość egoistyczną i nieuporządkowaną. Miłość jest siłą napędową ludzkiego działania, „nie jest ona czymś przypadkowym i dodanym, ale wewnętrzną siłą jego istoty jak ciężar dla kamienia, który spada”<sup>1</sup>. Wprawdzie oba te rodzaje miłości mogą być przyczynami utworzenia społeczności, to jednak tam gdzie zabraknie prawdziwej miłości, społeczność jest chora i egoistyczna. Augustyn uważa, że miłość uporządkowana jest tylko wtedy, gdy człowiek miłuje tylko to, co miłować należy, i w sposób, w jaki należy. Nietrudno zauważyć, że w ten sposób połączył on miłość społeczną ze sprawiedliwością. Rozumie on ją jako zasadę życia społecznego, która stanowi aktualizację społecznej natury człowieka, podczas gdy sprawiedliwość jest jedynie elementem porządkującym działania społeczne.

Korekta, którą wprowadził w myśl Augustyna św. Tomasz z Akwinu, polegała na tym, że nie uznał on antynomii, jaka miałaby istnieć między miłością, której podmiotem jest człowiek, i miłością, której celem jest Bóg. Według Tomasa miłość jest udzielona człowiekowi przez Boga w akcie stworzenia i poprzez to skierowana jest zarówno ku samemu Dobru, jakim jest Bóg, jak też ku Jego stworzeniom. Tomistyczna teoria bytu, połączona z teorią miłości, stawiała tezę, że Bóg jest bytem absolutnym, natomiast inne byty o tyle istnieją, o ile uczestniczą w boskim życiu, jeśli chodzi natomiast o miłość – byty stworzone posiadają miłość o tyle, o ile uczestniczą w absolutnej miłości Boga. Tomasz uważa, że człowiek miłuje Boga bardziej niż siebie, natomiast miłość Boga nadaje właściwy sens miłości samego siebie. Miłość ludzka wyraża się według Akwinaty przede wszystkim w dążeniu do doskonałości, bierze natomiast swój cel i sens ze swojego źródła, jakim jest Absolut. Nie należy jednak sądzić, że Tomasz patrzy jedynie w aspekcie indywidualnej relacji człowieka do Boga. Uwzględnia on bowiem powiązania podmiotu miłości z innymi ludźmi. Biorąc za podstawę przedmiot miłości, Tomasz określa miłość jako upodobanie. Miłość w tym znaczeniu jest pewną reakcją wywołaną w podmiocie miłości przez jej przedmiot. Analizując ten akt, Akwinata wskazuje na jego złożoność, polegającą na wyodrębnieniu podmiotu, przedmiotu oraz relacji, a więc odniesienia. Św. Tomasz opiera swoją teorię społeczną na myśli Arystotelesa, ukazując społeczeństwo jako wynik naturalnej inklinacji człowieka. Ponieważ człowiek sam nie może wypełnić swoich celów, dlatego potrzebni są mu inni. Stąd też Tomasz rozumie społeczność jako zjednoczenie ludzi do wspólnego działania. Pierwszym elementem społeczności jest zatem społeczna natura człowieka, która domaga się uczucia przyjaźni. Św. Tomasz wyróżnił dwie jej przesłanki: ze względu na cel oraz na okoliczności,

<sup>1</sup>É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 176.

które kierują ludzi ku sobie. A za Arystotelesem wymienia przyjaźń użyteczną, przyjemną i szlachetną, w dziele natomiast *De caritate* wyróżnia miłość społeczną, którą rozumie jako wzajemne skierowanie osób ku sobie na podstawie znajomości. Akwinata upatrywał w miłości siłę dążeńiową, widząc w niej przyczynę dążenia do umiłowanego celu, natomiast za Augustynem twierdził, że miłość jednoczy podmiot miłujący z przedmiotem umiłowanym<sup>2</sup>.

Niewątpliwie celem zarówno życia społecznego, jak i miłości społecznej było i jest osiągnięcie dobra wspólnego. Sprawiedliwość ma to do siebie, że wnosi pewien porządek w relacje członków społeczności, nieraz nawet nakłaniając ich pod przymusem, aby realizowali wspólnie postawiony przed nimi cel. Miłość natomiast zostaje przedstawiona jako integralna skłonność do życia społecznego. W ostateczności jednak Tomasz twierdzi, że do realizacji wszystkich, a szczególnie nadprzyrodzonych celów, które stoją przed człowiekiem i społecznością, potrzebna jest miłość nadprzyrodzona. Zdobywanie dobra wspólnego domaga się przede wszystkim zasady sprawiedliwości, natomiast cnota miłości rozpoczyna się dopiero tam, gdzie sama sprawiedliwość nie wystarczy.

Współczesną cywilizację charakteryzuje pewien paradoks. Z jednej strony jesteśmy świadkami trendu uspołecznienia, wyrażającego się najpełniej w tzw. globalizacji, ponieważ procesy społeczne wymagają od małych wspólnot, a nawet państw włączenia się w społeczności większe. Nawiązując do tego procesu, mówi się często o „rodzinie ludzkiej”. Równocześnie współczesna cywilizacja, będąc związana z jednostronnym ekonomizmem i konsumpcjonizmem, degraduje fenomen miłości. Tymczasem życie społeczne, rezygnujące z idei miłości człowieka, prowadzi nieuchronnie do wynaturzenia osoby ludzkiej. Tylko cywilizacja miłości respektuje człowieczeństwo i jego godność<sup>3</sup>. Miłość ze swojej natury jest dialogiczna i alterocentryczna, integruje ona ludzi wobec wspólnego dobra jako celu i sensu życia społecznego. Wyróżnia się tym, że „nie jest ona skierowana tylko do konkretnych osób ludzkich, lecz do poszczególnych grup społecznych czy nawet ludzkości. Miłość społeczna nie jest cnotą wyłącznie chrześcijańską, lecz cnotą naturalną, opartą na samej społecznej naturze człowieka. Jej przedmiotem może być rodzina, grupa terytorialna (wieś, miasto), zawodowa (przedsiębiorstwo, zawód), klasa (klasa społeczna), naród, rodzina ludzka”<sup>4</sup>. Dlatego też *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje na ogólnospołeczny wymiar miłości: „Zgodnie ze społeczną naturą człowieka dobro każdego pozostaje w sposób konieczny w relacji z dobrem wspólnym. Może być ono określone jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej «zamknięci w sobie samych nie żyją jedynie dla siebie w przeko-

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, 26,1.

<sup>3</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 197.

<sup>4</sup> C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1995, s. 395-396.



naniu, że jesteście już usprawiedliwieni, ale gromadząc się razem szukajcie tego, co pożyteczne dla wszystkich» (List przypisywany Barnabie)” (KKK 1905).

Ten fakt rozszerzenia pojęcia miłości bliźniego na miłość społeczną – niejako ogólniejszą – zauważył, analizując myśl Benedykta XVI, W.M. Fac. Powie on że Papież w *Deus caritas est* zwraca uwagę na rozwój tej miłości i, co za tym idzie, na poszerzenie pojęcia: „miłość społeczna poszerza najpierw miłość indywidualną na całą zbiorowość jako pewną wyższą jedność, a następnie miłość bliźniego w tym ujęciu jest też zapodmiotowana zbiorowo, kolektywnie, tak np. cały jakiś lokalny Kościół, powiedzmy rzymski, miłuje inne Kościoły lokalne czy partykularne”<sup>5</sup>.

Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* podkreślił znaczenie sprawiedliwości, rozumianej jako zasady prawa naturalnego, co warunkował poniekąd kontekst niesprawiedliwego, krwiożerczego kapitalizmu XIX wieku oraz wyzysku i upokorzenia proletariatu. Sprawiedliwość jest zawsze związana z prawem, dlatego też Leon XIII z całą stanowczością wskazywał na prawo naturalne, które obliuguje człowieka zarówno do zogniskowania swoich działań wokół dobra wspólnego, jak i do działania dla tego celu. Kwestia społeczna stanęła przed Leonem XIII jako szczególne zadanie profetyczne dla Kościoła. Według papieża ówczesne życie społeczne nie odpowiadało zamiarom Stwórcy, zawartym w naturze człowieka, gdyż zamiast do doskonałości prowadziło ku nędzy, natomiast ze zgody i współpracy – do walki klasowej i społecznej agresji. Społeczność, w rozumieniu Leona XIII, jest nie tylko organizmem prawnym, ale – porównując ją z ciałem – ukazywał on potrzebę wewnętrznego zjednoczenia jej członków. Leon XIII mówił, że „Kościół zabiega o to, by bliskimi stosunkami i przyjaźnią połączyć jedną grupę społeczną z drugą” – jest tu zatem mowa o miłości społecznej, natomiast „sprawiedliwość powinna dać równowagę obowiązkom i uprawnieniom”. W swoich dwóch innych encyklikach *Gravi de communi* oraz *Caritatis* papież w szczególnie sposób zwraca uwagę na miłość.

Dopiero od pontyfikatu papieża Piusa XI znajdziemy w oficjalnych dokumentach Kościoła termin „miłość społeczna” jako *caritas socialis*. Podczas gdy Leon XIII dostrzegał kryzys społeczny przede wszystkim w niesprawiedliwie funkcjonującym państwie liberalnym oraz nędzy robotników, Pius XI upatruje kwestię społeczną w wadliwym ustroju społecznym, domagając się koniecznej reformy. Konflikty społeczne rodzą się bowiem według papieża nie tylko na płaszczyźnie gospodarczej, ale w wyniku wadliwej koncepcji życia społecznego, polegającej na atomizacji społeczeństwa i zwalczających się klasach społecznych. Według papieża jedność społeczną tworzy przede wszystkim wspólnota funkcji społecznej wraz z wykonywanym zawodem, a nie tylko własność dóbr produkcyjnych.

<sup>5</sup> W.M. Fac, *Miłość społeczna*, „Roczniki Teologiczne” 53 (2006) z. 2, s. 41.

Papież, odwołując się do Tomasza z Akwinu, uważa, że społeczność powstaje na podłożu wspólnych funkcji zawodowych i jako taka jest jednością porządku. Jednakże sama jedność prawna nie wystarcza, domaga się ona bowiem i implikuje jedność moralną, dlatego też Pius XI łączy dobro wspólne zawodowe i dobro wspólne całej społeczności z definicją miłości. Podmiotami jej są wszystkie osoby przyjmujące za przedmiot swojego dążenia zarówno wspólne dobro zawodowe, jak i dobro wspólne społeczności, do której należą po to, by w ostateczności przejść do dobra wspólnego całej ludzkości.

Nietrudno zauważyć, że odkryjemy tu pewną analogię między rolą duszy w ludzkim ciele a miłością jako zasadą i cnotą ożywiającą całą społeczność. Według papieża wszystkie instytucje życia społecznego są trwałe poprzez wewnętrzne zjednoczenie członków danej społeczności, a więc dzięki wzajemnej miłości. Papież twierdzi, że sprawiedliwość nie wystarcza, ponieważ nawet najmądrzejsze przepisy zawodzą, natomiast bogactwo życia społecznego otwiera szerokie pole dla działania miłości, gdyż sprawiedliwość nie jest w stanie połączyć serc i umysłów. Komentując słowa Piusa XI, O. von Nell-Breuning uważa, że sprawiedliwość społeczna nadaje zewnętrzny kształt społeczeństwu, wraz z uznaniem jego osobowego funkcjonowania, natomiast miłość społeczna daje organizmowi społecznemu życie. Pius XI rozpatruje miłość społeczną na różnych płaszczyznach działania: od płaszczyzny małżeńskiej, w której widzi zarówno zjednoczenie całego życia, obcowanie, społeczność, jak i dążenie do coraz większego wzajemnego udoskonalania się, poprzez społeczności zawodowe i korporacyjne wypełniające przestrzeń społeczną. Wizja Piusa XI dotycząca odnowienia porządku społecznego postulowała podwójną reformę: reformę klas społecznych i instytucji oraz reformę duchowości i moralności człowieka, a wśród jego wolitywnych dążeń na pierwszym planie stawiała miłość, jako motyw i równocześnie cel odnowienia człowieka i ludzkości.

Według Piusa XI więź społeczna zrodzona między członkami danej społeczności na bazie dobra wspólnego może być trwała jedynie wówczas, gdy jest oparta na miłości społecznej, którą papież porównuje z zasadą jednoczącą poszczególne członki ciała w jeden organizm.

W innych okolicznościach rozpoczął się pontyfikat Piusa XII, gdzie jako nowy aspekt kwestii społecznej pojawiła się ludzkość rozbita przez II wojnę światową zarówno politycznie, jak i duchowo. Wprawdzie Pius XII nie używał terminu „miłość społeczna”, to jednak zagadnienie to jest obecne w niemal wszystkich jego radiowych wystąpieniach. Papież nie dopuszcza zestawienia: miłość albo sprawiedliwość, ale wprowadza w swoje nauczanie syntezę: miłość i prawo. Wskazuje natomiast na prawo, które przygotowuje drogę miłości.

Zarówno w dokumentach II Soboru Watykańskiego, jak i w wypowiedziach Jana XXIII oraz Pawła VI znajdziemy sprawiedliwość i miłość ukazane komple-

mentarnie. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele czytamy: „Porządek społeczny stale trzeba rozwijać i opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością” (nr 26). Jan XXIII łączy prawo miłości z personalizmem społecznym, ukazując miłość jako dążenie do spełniania potrzeb innych, tak jakby były to potrzeby własne. W *Mater et Magistra* (MM 73, 94, 103, 161) obok zasady sprawiedliwości postuluje on *implicite* taki humanizm, który na państwa bardziej rozwinięte i bogate nakładałby zobowiązania w kierunku pomocy państwom słabszym. Paweł VI natomiast, zarówno w *Populorum progressio*, jak i w *Octogesimo adveniens*, wzywa do *perfectior iustitiae forma* (PP 43, 61, 76) – większej, doskonałej sprawiedliwości<sup>6</sup>.

W nauczaniu społecznym Kościoła miłość i sprawiedliwość występują zatem jako podstawowe prawa wynikające z prawa naturalnego dotyczące życia społecznego. Wzajemnie się one tak zakładają i warunkują, że sprawiedliwość jest elementem porządkującym społeczność, natomiast miłość jest dynamiczną siłą, która ją ożywia. Zarówno Leon XIII, jak i Benedykt XV wzywali do miłości rozumianej paliatywnie (miłość rozumiana jako doraźna pomoc, jałmużna łagodząca skutki niesprawiedliwego systemu społecznego bądź wojny), pozostali jednak papieże od Piusa XI, nie wykluczając tego charakteru miłości, rozumieli ją jako trwałe dążenie i działanie człowieka dla dobra wspólnego, które jest uporządkowane przez sprawiedliwość społeczną.

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* stwierdza, że „miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości” (DiM 4), natomiast poprzez „wprowadzenie w czyn zasady sprawiedliwości społecznej możliwa staje się miłość” (Jan Paweł II, Przemówienie na lotnisku w Katowicach, 20 VI 1983); „miłość jest większa od sprawiedliwości [...]; trzeba, aby naprawdę był miłowany człowiek, jeśli w pełni mają być zabezpieczone jego prawa”<sup>7</sup>.

Wydane z początkiem 2004 roku przez Papieską Radę „Iustitia et Pax” *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zebrało społeczne nauczanie Kościoła. Opracowane na polecenie Jana Pawła II miało, jak zaznaczył przewodniczący Rady kard. R. Martino, w sposób „syntetyczny, ale wyczerpujący” przedstawić wykładnię Kościoła w kwestii społecznej<sup>8</sup>. Jak zauważył w liście do kardynała Martino ówczesny sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, kard. Angelo Sodano, opracowanie to w zamiarze Jana Pawła II miało na celu „pomoc ludzkości w poszukiwaniu wspólnego dobra”<sup>9</sup>. Sekretarz stanu zauważa także potrzebę istnienia takiego do-

<sup>6</sup> J. Krucina, *Sprawiedliwość społeczna jako korelat ewangelizacji*, Chrześcijanin w Świecie” 58 (1977), s. 27.

<sup>7</sup> Za: *Sprawiedliwość* (hasło), w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 502.

<sup>8</sup> R. Martino, *Przedmowa*, w: *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. XIII.

<sup>9</sup> A. Sodano, *List Kardynała Angelo Sodano*, w: *Kompendium...*, dz. cyt., s. XI.

kumentu, który wśród aktualnych problemów kulturowych i społecznych pomoże w formacji także świeckich ludzi Kościoła we właściwym występowaniu w sprawach natury społecznej, w których głos Kościoła jest nieodzowny<sup>10</sup>.

Trzydziesty dokument w dwunastu rozdziałach omawia podstawowe i aktualne kwestie społeczne na podstawie wszelkich dokumentów Kościoła poruszających ten problem wcześniej. Oprócz Biblii, encyklik społecznych i *Katechizmu Kościoła Katolickiego* obszernie cytowane są również teksty papieskich listów i przemówień do ludzi różnych stanów. *Kompendium*, wychodząc od przedstawienia Bożego zamysłu względem ludzi, definiowanego jako zamysł miłości, przechodzi poprzez posłannictwo nauki społecznej Kościoła i jej rys historyczny w naszych czasach do problematyki osoby ludzkiej, jej znaczenia i niezbywalnych praw.

*Kompendium* analizuje także pojęcie miłości społecznej. Przytaczając w zbiorczym ujęciu wypowiedzi poprzednich papieży, dokument podkreśla konieczność stałego uczestnictwa miłości w stosunkach społecznych, szczególnie krzewionej przez tych, którym powierzono troskę o społeczność narodów czy wspólnot ponad narodowych (KNSK 581). Dokument podaje także zamiennie określenie dla „miłości społecznej” – jest to „miłość polityczna”. Powinna ona, podkreśla ponownie dokument, ogarniać cały rodzaj ludzki i być antidotum dla relacji budowanych na egoizmie lub indywidualizmie (KNSK 581). To kierowanie się miłością, jak powie *Kompendium*: „na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej i kulturowej i uczynienie z niej stałej i najwyższej formy działania” może sprawić, że społeczeństwo stanie się bardziej ludzkie (KNSK 583). Pojęcie miłości społecznej, wraz z rozdziałem *Ku cywilizacji miłości*, zamyka *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, jakby wskazywało potrzebę dalszego rozwoju nauki w tej dziedzinie.

## BENEDYKT XVI O MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ

Gdy na Piotrowym tronie zasiadł Joseph Ratzinger, obierając imię Benedykta XVI, wielu spodziewało się, że następca Jana Pawła II, noszący dotąd przydomek „pancernego kardynała” i kojarzony z wielkim liturgicznym konserwatyzmem, zajmie się bardziej wewnętrznymi sprawami Kościoła. Ten jednak w ciągu wciąż jeszcze młodego, bo półtorarocznego pontyfikatu zdążył zarysować kierunki myśli społecznej Kościoła w XXI wieku, zainicjowane jeszcze przez Jana Pawła II.

Wprowadzając w myśl społeczną Benedykta XVI, A. Nichols zwraca uwagę na jego pozycję jako kandydata na następcę świętego Piotra po długim pontyfikacie Jana Pawła II. Jego teksty jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary charakteryzowały się pewnym wizjonerstwem, patrzaniem wybiegającym w przyszłość i nowe problemy Kościoła.

<sup>10</sup> Tamże.

Wychowany na opisaną przez nas wcześniej fragmentarycznie myśli św. Augustyna, J. Ratzinger sam kilkakrotnie przyznawał, że na tym fundamencie rozwijał swoją teologię<sup>11</sup>. Wprowadził ją także do swojego pontyfikatu. Jak zauważa E.J. Nowacka, badająca myśl społeczno-polityczną Benedykta XVI, tak jak u Augustyna miłość była centralnym punktem wszelkich doktryn, tak też i następca Jana Pawła II zwraca uwagę na związek miłości z wszelkimi elementami życia społecznego, szczególnie podkreślając nierozzerwalność miłości z prawdą<sup>12</sup>.

Benedykt XVI po wyborze spotkał się z dziennikarzami w Auli Pawła VI. Dziękując pracownikom środków społecznego przekazu za relacjonowanie ostatnich chwil życia swojego poprzednika, zwrócił uwagę na rolę mediów w budowaniu społeczeństw. Z wyczuciem podobnym do Jana Pawła II odnajduje ich rolę w budowaniu cywilizacji miłości, tej samej, która nieodzownie związana jest z miłością społeczną. Do dziennikarzy mówi o konieczności wkładu ich wszystkich w odpowiedzialność w przekazywaniu informacji<sup>13</sup>. Narzędzia społecznego przekazu jawią się w przemówieniu Papieża jako mające ogromny wpływ na rozwój dzisiejszych społeczeństw. Same rozwinięte w ostatnich latach, z wypracowaną społeczną rolą i misją, powinny zdaniem Papieża zadbać o etyczność swojej pracy, szczególnie w jej aspektach dotyczących poszukiwania prawdy i odkrywania na nowo godności człowieka<sup>14</sup>.

Dzień później, podczas spotkania z przedstawicielami Kościołów niekatolickich i innych religii Papież przypomniał wezwanie do wspólnego budowania pokoju na świecie<sup>15</sup>. Zwrócił uwagę na szczególną rolę, jaką w propagowaniu pokoju mają przywódcy religijni. Rola ta wiąże się jednak ze szczególną odpowiedzialnością, jaka niesą ze sobą ich słowa i decyzje. Także i tu Benedykt wykazał chęć kontynuowania dialogu na płaszczyźnie stworzonej przez długi pontyfikat swojego poprzednika.

W duchu Augustyna napisana została także pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*. To w niej właśnie, na kanwie rozważań o Bogu, który jest Miłością, Papież przedstawia program nadziei dla człowieka, społeczeństw, a przez to i świata. Analizując treść papieskiego dokumentu, J. Krucina zwraca uwagę na jego znaczenie właśnie dla życia społecznego. Europa po totali-

<sup>11</sup> A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 49.

<sup>12</sup> E.J. Nowacka, *Spoleczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wrocław 2006, s. 39.

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa*. Spotkanie z dziennikarzami w Auli Pawła VI (23 IV 2005), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 274 (2005) nr 6, s. 9.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tenże, *W duchu wzajemnego zrozumienia poszanowania i miłości*. Spotkanie z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz innych religii (25 IV 2005), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 274 (2005) nr 6, s. 14.

taryzmach, które nie przyniosły jej odpowiedzi na ostateczne pytania ani nie zapewniły szczęścia na ziemi, dalej szuka – niestety w oderwaniu od swoich chrześcijańskich korzeni<sup>16</sup>.

J. Krucina zauważa także próbę ratowania samego znaczenia słowa „miłość” w dokumencie Benedykta XVI. Słowo odarte we współczesnym świecie z całego bogactwa swojego znaczenia, sprowadzone do największego fizycznego wymiaru, greckiego *eros*, w tekście papieskim ma odzyskać swój blask i wymiar transcendentny<sup>17</sup>.

Z kolei A. Drechsler, omawiając drugą część encykliki, zwraca uwagę na fakt, że Benedykt XVI analizuje zaangażowanie Kościoła w budowę ładu społecznego, w tym szczególnie w działalność charytatywną wierzących<sup>18</sup>. Papież zauważa, że działalność państwowa skierowana na pomoc potrzebującym powinna mieć zawsze na uwadze zasadę pomocniczości, propagowaną jako jedną z kluczowych w nauczaniu społecznym (DCE 26).

Wychodząc także od zagadnienia miłości, Papież przechodzi w encyklice do pojęcia sprawiedliwości i zaangażowania w nią Kościoła. Cytując Augustyna, stwierdza, że samo państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, uległoby redukcji do bandy złodziei (DCE 28a). Stąd też Benedykt XVI przypomina, że sama prowadzona na różnych szczeblach państwa polityka jest czymś więcej niż tylko narzędziem definiującym porządek publiczny. Nie wolno nikomu zapominać, że polityka ma związek z etyką (DCE 28a). Kościół zaś, choć sam nie może podejmować walki politycznej, nie może również pozostawać na marginesie walki o sprawiedliwość. Jak więc ma to robić? Zdaniem Benedykta, podobnym do wyrażonego w omawianym wcześniej *Kompendium*, poprzez budzenie sił duchowych i argumentację intelektualną (DCE 28a). Widać tutaj, że myśl Kościoła w tej formie może być przyjęta także przez ludzi niezwiązanych z Kościołem, bo dialog na płaszczyźnie intelektualnej nie opiera się wyłącznie na zasadzie przyjęcia wiary objawionej.

Przytaczany już przez nas W.M. Fac stara się zdefiniować występujące w *Deus caritas est* pojęcia „*erosu* społecznego” i „społecznej *agape*”. Zauważa, że w historii pojęcia te były różnie postrzegane: „Według jednych w życiu społecznym realny i wiodący jest tylko *eros*, a *agape* jest jedynie słabą nadbudówką, chimera, złudną idealizacją życia materialnego. Według drugich jest w pewnym sensie na odwrót: w życiu społecznym liczy się tylko *agape*, miłość duchowa, ofiarna, wyższa, natomiast miłość erotyczna służy jedynie warstwie życia materialnego, biologicznego,

<sup>16</sup> J. Krucina, *Co najintymniejsze w chrześcijaństwie. Komentarz do encykliki Papieża Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Wrocław 2006, s. 78-79.

<sup>17</sup> Tamże, s. 81 i 85.

<sup>18</sup> A. Drechsler, *Encyklika caritas*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006, s. 120.

jest bazą wyjściową społeczności ludzkiej”<sup>19</sup>. Benedykt XVI jest zdania, że podział między obiema sferami, jeśli tylko następuje, powinien być przewyciężany, aby oba wymiary człowieka, somatyczny i duchowy, składały się na jego pełny obraz, a co za tym idzie, tworzyły właściwą strukturę społeczną<sup>20</sup>.

Benedykt XVI swoją encykliką o miłości wkroczył w program mający znacznie szerszy zakres niż ten skupiony na ważnej skądinąd działalności charytatywnej Kościoła. W stałej postudze miłości Papież dąży, jak zauważa S. Rabiej, do ważnej misji rechrystianizacji Europy<sup>21</sup>. Zdaniem badaczy myśli Benedykta XVI zdaje on sobie sprawę z zagrożenia, jakim jest utrata przez Europę chrześcijańskich korzeni. Ta bowiem, pozbawiona fundamentu wartości, łatwo może się stać przybudówką islamu – gdy dojdzie do zsynkretyzowania kultur<sup>22</sup>.

Doktrynę miłości Benedykt rozwija także w misji na rzecz pokoju. Przypomina o niej w Orędziu na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, wygłoszonym 1 stycznia 2006 roku na placu św. Piotra. Krytykę wojny i potępienie terroryzmu wiąże z imieniem swojego patrona, św. Benedykt był wszak inspiratorem cywilizacji pokoju na kontynencie europejskim. Jak przypomina Papież, jeden z jego poprzedników na Stolicy Piotrowej, przytaczany już przez nas Benedykt XV, potępił I wojnę światową jako niepotrzebną i pozbawioną sensu rzeź<sup>23</sup>. Za Janem Pawłem II nowy Papież przypomina obraz wojny, której sam był naocznym świadkiem, jako barbarzyństwa, do którego dopuścić nie wolno. Po raz kolejny ze Stolicy Apostolskiej dochodzi jasne przesłanie, mówiące o nadrzędnym znaczeniu prób pokojowego rozwiązywania konfliktów, tak aby unikać wojen aż do całkowitego ich usunięcia<sup>24</sup>. Benedykt przypomina jednak, wracając do znanej mu z doświadczenia II wojny światowej, że zdarzają się skrajne sytuacje, w których może dojść do dopuszczalnej w etyce chrześcijańskiej tzw. wojny sprawiedliwej. Za przykład uznawał on interwencje wojsk aliantów przeciwko napastniczym siłom III Rzeszy. Gdyby nie stawienie zbrojnego oporu, nie wiadomo, jaki byłby los współczesnej Europy<sup>25</sup>.

Pokój, o którym pisze Benedykt XVI, musi być budowany na fundamencie prawdy i miłości społecznej. Przypomina o tym szczególnie w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju, przytaczając po raz kolejny pamiętne tragedie totalitaryzmów

<sup>19</sup> W.M. Fac, *Miłość społeczna*, art. cyt., s. 43.

<sup>20</sup> Tamże, s. 44.

<sup>21</sup> S. Rabiej, *Europa Benedykta*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Benedykt XVI, *Imię nowego papieża*. Audiencja generalna na placu św. Piotra (27 IV 2005), „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 274 (2005) nr 6, s. 16.

<sup>24</sup> K. Glombik, *Misja Benedykta XVI na rzecz pokoju w świecie*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>25</sup> Tamże, s. 99.

XX wieku. Ich okresowy triumf Papież wywodzi z kłamstwa, którym się posługiwały, wieszcząc przecież swoim wyznawcom pokój i szczęście na ziemi<sup>26</sup>. To kłamstwo i fałsz, zdaniem Benedykta XVI, są fundamentalnym zagrożeniem pokoju. A co za tym idzie, we współczesnym świecie należy walczyć najpierw z nimi, aby nie dopuścić do odrodzenia się zbrodniczych ideologii<sup>27</sup>.

Podobnie to właśnie kłamstwo leży u korzeni nasilającego się w ostatnich latach terroryzmu. Ludzie mu poddani, czasami w dobrym celu – chcąc zmienić świat, który uważają za zły – sięga po złe metody, parodiując cele i drogi moralności<sup>28</sup>.

Dużą nadzieję związaną z kontynuowaniem przez Benedykta XVI budowy cywilizacji miłości wiąże też A. Nossol<sup>29</sup>. Przypomina on myśl przyświecającą jeszcze kard. J. Ratzingerowi, który jako remedium na niebezpieczeństwo terroryzmu, relatywizmu czy wreszcie swoistego nihilizmu towarzyszącego naszym czasom przedstawił program wpuszczenia Boga do świata, aby ten stał się dzięki temu bardziej ludzki.

Przytaczając jedną z kluczowych myśli *Deus caritas est*: „Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka” (DCE 28a). Myśl tę głosił także Jan Paweł II. Widać więc w myśli Benedykta tak kontynuację, jak i rozwój nauki społecznej Kościoła. Charakteryzuje ją oparcie na fundamencie wiekowej tradycji i odważne wyjście naprzeciw znakom czasu XXI wieku.

Papież zwracał także uwagę na praktyczne zastosowanie rozważań dotyczących miłości społecznej. Zebranych na spotkaniu zorganizowanym przez Fundację „Centesimus Annus –Pro Pontifice”, przypominał: „trzeba razem niezłomnie i wytrwale dążyć do sprawiedliwości społecznej. Demokracja może w pełni funkcjonować tylko wtedy, gdy każdy człowiek i każdy naród będzie miał dostęp do podstawowych dóbr (życie, pokarm, woda, zdrowie, oświata, praca, zagwarantowane prawa) dzięki takiemu uregulowaniu relacji wewnętrznych i międzynarodowych, które każdemu zapewni możliwość udziału w tych dobrach. Prawdziwą sprawiedliwość społeczną można zaprowadzić jedynie dzięki autentycznej solidarności, która każe żyć i działać dla innych, a nigdy przeciw innym albo kosztem innych. Wielkim wyzwaniem dla chrześcijan świeckich jest dziś znalezienie sposobu, w jaki można to wszystko urzeczywistnić w skali światowej”<sup>30</sup>. W tym samym miejscu Benedykt XVI odwołuje się do *Deus caritas est*, podkreślając, że

<sup>26</sup> Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie*. Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju (1 I 2006), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 270 (2006) nr 2, s. 4.

<sup>27</sup> K. Glombik, *Misja Benedykta XVI...*, art. cyt., s. 101.

<sup>28</sup> Tamże, s. 102.

<sup>29</sup> A. Nossol, *Historyczne znaczenie wyboru Benedykta XVI*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>30</sup> Benedykt XVI, *Jak naprawić demokrację?*, Do uczestników spotkania zorganizowanego przez Fundację „Centesimus Annus –Pro Pontifice” (19 V 2006), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 287 (2006) nr 9-10, s. 12.



aktywna postęga *caritas* Kościoła dotyczy także troski o sferę ogólną<sup>31</sup>. Papież bowiem, podobnie jak przytaczani już przez nas Jan XXIII i Paweł VI, podkreśla komplementarność pojęć sprawiedliwości i miłości. Miłość domaga się zatem sprawiedliwego udziału potrzebujących w dobrach (nie tylko materialnych), droga miłości prowadzi też do prób zniwelowania nierówności.

#### KU REALIZACJI ZAŁOŻEŃ „MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ”

Próba realizacja postulatów, tkwiących w pojęciu miłości społecznej na płaszczyźnie organizmu państwowego dążącego ku dobru wspólnemu, nastąpiła już w starożytności.

Klasyczna filozofia społeczna znajduje swoje źródła u Arystotelesa, analizując człowieka, ukazywała społeczność, w tym państwo, jako konieczny czynnik, poprzez który ludzie mogą zrealizować dobro wspólne. Można wręcz mówić o naturalnej idei państwa<sup>32</sup>, w której państwo jest społecznością ponadrodzinną, bazującą na określonym porządku normatywnym, który gwarantuje trwałość i sprawną komunikację wartości duchowych i materialnych<sup>33</sup>. Wymieniając czynniki, jakie konstytuują państwo, należy wskazać na ludzi zamieszkujących określone terytorium poddanych jednej władzy, którzy realizują dobro wspólne zawierające dobra osobowe jego członków. Koniecznym elementem, aby zrealizować takie dobra, jak: bezpieczeństwo, edukacja, dobrobyt, są instytucje państwowe<sup>34</sup>.

Z kolei niemiecki teoretyk państwa początku XXI wieku, E.W. Böckenförde pisze: „Dziś łatwo i chętnie zapomina się o tym, jak wielkim osiągnięciem było powstanie oraz rozwój nowoczesnego państwa. Powstało ono jako instytucja gwarantująca pokój społeczny, będący z kolei warunkiem wolności i dobrobytu. Państwo istnieje, by wspierać wolność i dobrobyt”<sup>35</sup>. Problem polega na tym, że nawet takie pojęcia jak wolność i dobrobyt nie są ściśle określone. A po drugie, nie ma też zgody, jakimi metodami można i należy te cele urzeczywistniać. Nie ulega wątpliwości, że już od wielu dziesięcioleci, być może od początku ubiegłego wieku, państwo przyjmuje na siebie coraz więcej obowiązków, ingeruje coraz silniej we wszystkie dziedziny życia. Państwo współczesne chce być redystrybutorem bogactwa, producentem, opiekunem społecznym, nauczycielem. Ta ten-

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> A.F. Utz, *Sozialethik. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, s. 85.

<sup>33</sup> J. Messner, *Die Soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von Gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltenstsscheidungen von morgen*, Innsbruck–Wien – Muenchen 1956, s. 611.

<sup>34</sup> Tenże, *Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien – Muenchen 1960, s. 633.

<sup>35</sup> E.W. Boeckenfonde, *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2000, s. 28.

dencja, choć wpływająca często z chęci zaradzenia rzeczywistym problemom oraz motywowana szlachetnymi intencjami, ma wiele negatywnych skutków.

Jak z kolei pisał w latach siedemdziesiątych XX wieku W. Röpke, od dawna już mamy do czynienia z procesem „wzrastającego wykorzystania państwa dla zaspokajania życzeń grupowych, wykorzystania, które w końcu przeradza się w opanowanie państwa przez zorganizowaną władzę grup”<sup>36</sup>. Podobnie widzi to brytyjski filozof i teoretyk polityki J. Gray, który zauważa, że w przeciwieństwie do klasycznej hobbesowskiej teorii państwa jako dostarczyciela dóbr publicznych współczesne państwo jest przede wszystkim dostarczycielem dóbr prywatnych. Państwo współczesne, uważa Gray, istnieje, aby zaspokajać prywatne preferencje zorganizowanych grup interesów i wspierać partykularne dążenia i pragnienia grup społecznych<sup>37</sup>. Współczesne państwo chce przyjmować odpowiedzialność za praktycznie wszystkie dziedziny życia, staje się instrumentem zorganizowanych grup społecznych (piłką, którą grają), za jego pomocą realizujących swoje interesy, konkurując i walcząc ze sobą. Paradoksalnie dzieje się tak, że państwo, które – jak pisał T. Hobbes – powstało, aby zakończyć „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”, samo staje się właśnie terenem, na którym toczy się taka wojna.

Co zauważamy także dzisiaj, istnieje ryzyko, że w walce o obraz państwa zwycięży grupowy egoizm, a zamiast państwa, które zapewnia podstawowe cele, jak stabilizacja, ład społeczny, bezpieczeństwo – mamy walkę partii, *lobbies* i grup interesów, które walczą między sobą o podział dochodu narodowego i grupowe przywileje. Jak to ujął niemiecki socjolog i antropolog A. Gehlen, groźny Lewiatan T. Hobbesa zamienił się w dojną krowę<sup>38</sup>.

Państwo jest traktowane jest jako łup, a co za tym idzie, jak stwierdza Röpke, jest rozkładane od wewnątrz przez walkę grupowych interesów i pozbawiane godności instytucji służącej ogółowi, z którą rządzeni mogą, ponad grupami i warstwami, chętnie się identyfikować<sup>39</sup>. W sytuacji przeciążenia państwa najrozmaitszymi obowiązkami, którym nie może sprostać, spada jego autorytet, narastają zjawiska korupcji, zanika etos państwowy. Zdaniem wielu współczesnych teoretyków państwa i filozofów polityki potrzebne jest zahamowanie trendu do stałego rozszerzaniu kompetencji państwa i zwiększaniu zakresu jego działania. Nie idzie przy tym o powrót do indywidualistycznej, liberalnej koncepcji państwa, ale o przywrócenie równowagi pomiędzy rolą państwa polegającą na wypełnianiu roli arbitra, którego zadaniem jest egzekwowanie reguł gry i stanie na straży pokoju w społeczeństwie obywatelskim<sup>40</sup>, a jego aktywną

<sup>36</sup> W. Röpke, *Augewahlte Werke*, Bern – Stuttgart 1979, t. III, s. 184.

<sup>37</sup> J. Gray, *O rządzie ograniczonym*, Warszawa 1995, s. 45.

<sup>38</sup> A. Gehlen, *Der Staat*, Wiesbaden 1986, s. 110.

<sup>39</sup> W. Röpke, *Augewahlte Werke*, dz. cyt., s. 184.

<sup>40</sup> J. Gray, *O rządzie ograniczonym*, dz. cyt., s. 24.

rolą w zapewnieniu sprawiedliwości, równości szans, pomocy dla tych, którzy bez własnej winy znaleźli się w trudnej sytuacji życiowej. Wspomniany wyżej J. Gray powtarza za wybitnym myślicielem konserwatywnym M. Oakshottem, że rząd powinien podjąć właściwe sobie zadania, które nie polegają na wymuszaniu przekonań i działań swoich obywateli, nie na edukowaniu ich i sterowaniu nimi, nie na uszczęśliwianiu ich i ulepszaniu, nie na sztucznym pobudzaniu ich do działania i nie na koordynowaniu ich poczynań, którego celem jest uniknięcie wszelkich możliwych konfliktów<sup>41</sup>.

Aby przywrócić państwu jego godność i autorytet oraz zapobiec społecznej anomii, należy na nowo przemyśleć klasyczną koncepcję „dobra wspólnego” i wbudować ją w koncepcję państwa i polityki. Taki postulat wysuwa np. P. Śpiewak w swojej książce *W stronę wspólnego dobra*. Pokazuje on, że koncepcja „dobra wspólnego” narażona jest na niebezpieczeństwa nadużyć i może być instrumentem tych sił politycznych, które posługując się nim jako kamuflażem czy pretekstem, mogą opanować państwo, by ograniczać wolność jednostki i narzucać społeczeństwu swoje wizje porządku politycznego. Ale odrzucenie koncepcji „dobra wspólnego”, uzasadniane możliwością nadużyć i błędnych interpretacji, na jakie pozwala nieostrość tego pojęcia, jest drogą ku dezintegracji wspólnoty politycznej. Śpiewak pisze, że punktem wyjścia myślenia o polityce jest wspólnota, całość, jaką jest *res publica* i stojący u jej podstaw etos – dziedzictwo historyczne<sup>42</sup>. Rozumiane i interpretowane w sposób ostrożny i roztropny pojęcie „dobra wspólnego” bierze pod uwagę zastrzeżenia tych, którzy podchodzili doń nieufnie, bo przywoływano je łatwo dla celów podejrzanych, dla uzasadnienia polityki w konsekwencji szkodliwej dla człowieka.

Katolicka nauka społeczna, wskazując na fundament życia społecznego związany z takimi zasadami moralnymi prawa naturalnego, jak sprawiedliwość i miłość społeczna, wskazuje na zasady społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, jako gwarant realizacji sprawiedliwości i miłości, prowadzący do integralnego rozwoju osoby ludzkiej w społeczeństwie. Tak budowane państwo jest określane jako „państwo pomocnicze”.

Tak więc wśród problemów związanych z rozumieniem, czym jest państwo, funkcjonuje ono wciąż jako system społeczno-polityczny, którego cechami są: zorganizowanie ludzi i ich działania do realizacji przyjętych celów, a taki ład społeczny jest możliwy tylko wtedy, kiedy istnieje władza stanowiąca element porządkujący działania obywatelskie<sup>43</sup>. Tak zorganizowana społeczność już według Arystotelesa miała służyć dobru obywateli – wówczas mamy do czynienia

<sup>41</sup> Tamże, s. 19.

<sup>42</sup> P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 17.

<sup>43</sup> W. Szostak, *Współczesne koncepcje państwa*, Kraków 1997, s. 19-20.

z ustrojem sprawiedliwym, gdyby w grę wchodziło jedynie dobro panujących, ustrój taki jawi się jako błędny i niewłaściwy<sup>44</sup>.

W myśli II Soboru Watykańskiego znajdziemy określenie, że państwo powstało „do służenia człowiekowi, i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem jego potrzeb materialnych oraz wymogów jego życia umysłowego, duchowego i religijnego” (KDK 64). W refleksji soborowej pojawia się zasadnicze zdanie, do którego będziemy często wracać, wskazujące na osobę, jako na podmiot życia społecznego i państwowego: „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25). Zatem model państwa przedkładany przez katolicką naukę społeczną można określić jako państwo pomocnicze służące zarówno dobru człowieka jako obywatela, jak i dobru wspólnemu społeczności.

W klasycznym rozumieniu, którym posługiwała się katolicka nauka społeczna jeszcze do myśli Jana XXIII, państwo rozumiano jako społeczność doskonałą, *societas perfecta*, twierząc, że posiada ono wszelkie możliwości, aby wypełnić swoje zadania wobec osoby ludzkiej i społeczności struktur pośrednich. Tak więc pod określeniem „doskonałość państwa” rozumiano, że nie brak mu niczego, co powinno posiadać, wskazywano na pełnię władzy i prawa, akcentowano szeroki zakres i zadania, w których zawiera się wypełnienie potrzeb przynależących do niego jednostek, oraz na jego niezależność i samowystarczalność. W tym kontekście uważano, że państwo jest w stanie samo w całości zaspokoić społeczną naturę człowieka. Nietrudno zauważyć że w zmieniających się warunkach społecznych i ekonomicznych określenie takie przestało być adekwatne, a nieograniczoność potencjalności ludzkiej natury domagała się poszerzenia przestrzeni życia człowieka po społeczność międzynarodową. Doskonalenie oraz potrzeby odpowiedniego wyboru środków do realizowania określonych celów implikują nowe, zróżnicowane formy życia społecznego. Według Jana XXIII życie społeczne jest przejawem i skutkiem naturalnym nieprzewyciężonej skłonności człowieka do zrzeszania się, gdy chodzi o osiągnięcie wyznaczonych celów, których realizacja przekracza możliwości jednostek. Pod wpływem tych skłonności powstają społeczności o zasięgu krajowym i międzynarodowym (MM 60).

Zwróćmy uwagę na funkcje państwa, którego głównym zadaniem jest posługa wobec dobra wspólnego społeczeństwa. J. Krucina wyprowadza je ze struktury społecznej zasady dobra wspólnego, wskazując na następujący proces: „1. całość kształt dobra wspólnego, wraz z jego potrójnym aspektem społecznym, kulturowym i gospodarczym, winien być co do zakresu i treści określony, zaś z jego rozmiarami należy zaznajomić obywateli oraz zobowiązać do realizacji. Po drugie, zaakceptowanie dobra wspólnego winno być przedstawione do realizacji, przede

<sup>44</sup> O. Hoeffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 14.

wszystkim poprzez tworzenie wymaganych warunków i sytuacji pomocniczych, także przy pomocy ubiegających się w wolnych wyborach o władzę partii politycznych. Po trzecie, realizowany układ dobra wspólnego wymaga wreszcie osłony, zabezpieczenia i gwarancji zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz<sup>45</sup>.

W encyklice *Mater et Magistra* Jan XXIII przedstawia ideę dwóch zasad: dobra wspólnego i pomocniczości, przy czym na pierwszą zasadę wskazuje się jako na funkcjonującą „z dołu do góry”, natomiast na pomocniczość jako funkcjonującą „z góry do dołu”<sup>46</sup>. W numerach 53, 117, 152 swojej encykliki papież nawiązuje do zasady pomocniczości. Zarówno gdy mówi o funkcjonowaniu państwa, jak i gdy porusza problem odbudowy równowagi gospodarczej. Jan XXIII przypomina – podobnie jak Pius XII – sformułowanie tej zasady, zawarte w *Quadragesimo anno*. Natomiast w drugiej encyklice nie tylko wprost wzywa do poszanowania jej w życiu narodów i współżyciu między narodami, ale wydaje się, że większość rozważań dotyczących człowieka oraz różnych mniejszych i większych społeczności papież przeprowadza na gruncie tej zasady. W konsekwencji zasada pomocniczości jest uważana za trzon całej encykliki *Pacem in terris*.

Encyklika ta, nazywana *Wielką kartą praw człowieka*, jest jednym wielkim hymnem o ludzkiej godności, wypływającej z prawa naturalnego, które z kolei jest źródłem do sformułowania nienaruszalnych i niezbywalnych praw ludzkiej osoby. *Pacem in terris* wymienia następujące prawa: prawo do istnienia, prawo do rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego, prawo do środków koniecznych do rozwoju, prawo do niezależności w prowadzeniu polityki międzynarodowej, gospodarczej i kulturalnej, z uwzględnieniem wymagań dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej, prawo do dobrego imienia i szacunku.

Następny pontyfikat przypada na czas przełomowy dla życia Kościoła, którego głównym wyznacznikiem stał się II Sobór Watykański. Ze względu na szczególną wagę i rangę nauczania soborowego należy zapytać, czy i w jaki sposób została ujęta zasada priorytetu jednostki względem państwa w nauczaniu *Vaticanum II*.

Przyjmuje się, że źródłem i podstawowym tekstem, jest – cytowany już przez nas – numer 25 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*. Jest to centralny dokument soboru, jeśli chodzi o wykład społecznej doktryny Kościoła. Pomimo że w Konstytucji nie użyto nazwy subsydiarność, zasada ta jest w niej zawarta w swojej podstawowej treści. Ujmuje to dokument w lapidarnym stwierdzeniu, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 209.

<sup>46</sup> Por. W. Piwowarski, *Podstawowe społeczne zasady prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 2, s. 116.

<sup>47</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*, nr 25, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 555.

Pewne uszczegółowienie znajdziemy w numerze 86 tejsze Konstytucji. Można zauważyć, że jest to przedłużenie myśli Jana XXIII, problem bowiem dotyczy znów społeczności międzynarodowej, koordynacji systemów ekonomicznych, przeznaczenia pewnych środków na rozwój i postępek ludzkości, które mają być stosowane, opierając się na zasadzie pomocniczości.

Pierwsza encyklika społeczna Pawła VI ukazała się w dwa lata od zakończenia soboru i podobnie jak *Gaudium et spes*, zarówno w treści, jak i w języku, ma charakter duszpasterski. Encyklika jest jakby przedłużeniem zwrotu do świata, który stanowi motyw wiodący Konstytucji duszpasterskiej. Papież przedstawia w encyklice kwestie społeczną, lecz tym razem jest ona widziana w skali ogólnoswiatowej pod hasłem „rozwój nowym imieniem pokoju”. Zanim jej twórca zarysuje wskazania społeczne w odniesieniu do świata, najpierw przedstawia teologię rozwoju człowieka. Papież omawia rozwój integralny, tzw. scalający wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji aż po jej szczyt, którym jest życie ducha i zjednoczenie z Chrystusem.

Doskonalenie człowieka dokonuje się w wymiarze wewnętrznym poprzez przekraczanie samego siebie (autotranscendencja), ale również w wymiarze zewnętrznym poprzez twórczą aktywność. Ma ona zmierzać do doskonalenia świata rozumianego bardzo szeroko, jako świat rzeczy, ale także jako świat osób. Pełny humanizm jest według Pawła VI troską o integralny rozwój, zarówno pojedynczego człowieka, jak i wszystkich ludzi. Jeśli ma być autentyczny, musi być integralny. Ujmując tak wizję rozwoju człowieka oraz wskazując konkretne sposoby wykonania tego programu, papież przedkłada społeczne zasady. Są to zasady: personalizmu, dobra wspólnego, pluralizmu, pomocniczości oraz poszanowania wolności każdego podmiotu społecznego życia. Wskazuje również na zasady: równości, sprawiedliwości społecznej i słuszności (uchodzącej za przejaw subsydiaryzmu) miłości społecznej oraz poszanowania hierarchii wartości<sup>48</sup>.

Na tle tej diagnozy zostaje przedstawiona zasada istnienia osoby we wspólnocie. Paweł VI opiera się na sformułowaniu Piusa XI, ukazując ją jako troskę o dobro człowieka<sup>49</sup>. Godnym zauważenia jest również występujący w Liście apostoelskim termin *participatio*, używany przez sobór. Postuluje on aktywny udział w życiu wspólnoty, zatem wskazuje na człowieka jako na podmiot tego życia. Reasumując, można powiedzieć, że Paweł VI w wydanych przez siebie dokumentach przedstawia bardzo ogólnie idee społeczne, wypływające z zasad perso-

<sup>48</sup> Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986 (wyd. 2: Warszawa 1989), s. 348.

<sup>49</sup> Por. Paweł VI, „*Octogesima adveniens*”. Do Księdza Kardynała Maurice’a Roya, przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „*Iustitia et Pax*” z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki „*Rerum novarum*”, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1996, nr 46.

nalizmu, wskazujące na człowieka i jego uprawnienia. Wizja ta zawiera przede wszystkim myśl o priorytecie osoby wobec społeczności i państwa.

Wprawdzie Jan Paweł II, myśląc o kształcie wspólnoty państwowej i politycznej, powie, że Kościół nie proponuje żadnych modeli życia państwowego (CA 43), to jednak podmiotowość człowieka i różnych grup społecznych stanowi wyzwanie dla państwa, aby nie tylko ją uszanować, ale także wesprzeć proces samoorganizowania się społeczeństwa (CA 7, 13, 16, 49), ponieważ tylko społeczeństwo niezatomizowane może stworzyć odpowiednie warunki do rozwoju osoby ludzkiej. Małe grupy, mniejsze kręgi życiowe „umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie” (CA 49). Można więc stwierdzić że upodmiotowienie społeczeństwa rozpoczyna się od rodziny, poprzez tak zwany trzeci sektor, to znaczy sferę prywatno-społeczną, po uczestnictwo w stowarzyszeniach i organizacjach pozarządowych<sup>50</sup>. Tylko wtedy osoba ludzka może wzrastać, kiedy należy do wielu grup socjalizacyjnych. „owe społeczności pośrednie [...] umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji” (CA 49).

Jeśli encyklika *Centesimus annus* stanowi – jak to już stwierdziliśmy – pewne *résumé* nauczania społecznego Kościoła, to papież Jan Paweł II za Leonem XIII podkreśla, że człowiek jest czymś bardziej podstawowym od państwa (CA 7). W encyklice znajdziemy również krytykę współczesnych totalitaryzmów oraz niebezpieczeństwa państw nacjonalistycznych (CA 17, 18, 29, 44). Odnajdziemy również krytykę państwa opiekuńczego, które „powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur” (CA 48). Zadaniem państwa jest troska o dobro wszystkich obywateli – o ich rozwój, bezpieczeństwo i dobrobyt. Nie da się dokonać tego inaczej jak poprzez wcielanie w życie zasad nie tylko dobra wspólnego i pomocniczości, ale także zasady solidarności, która w ramach miłości społecznej każe troszczyć się przede wszystkim o ludzi najsłabszych (CA 10).

Benedykt XVI z *Deus caritas est* dostrzega za Janem Pawłem II nową sytuację przełomu tysiącleci, mającą swoje źródło w połowie XX wieku, gdy rozwinęło się zjawisko globalizacji. Następca papieża Polaka zwraca uwagę na nowe możliwości, jakie, = dla działalności Kościoła niesie owa sytuacja. Z jednej strony Papież podkreśla rolę mediów jako nośnika wiadomości o cierpieniu człowieka i tragediach, jakie każdego dnia wydarzają się w różnych punktach świata. „Z drugiej strony – a jest to aspekt procesu globalizacji pobudzający do działania, a zarazem dodającym otuchy – współczesność dostarcza nam niezliczonych narzędzi do niesienia pomocy humanitarnej potrzebującym siostram i braciom, ważnych i dzisiejszych systemów rozdzielania pożywienia i odzieży, jak również możliwości zaoferowania mieszkania i gościny. Wykraczając poza granice wspólnot naro-

<sup>50</sup> A. Dylus, *Reforma państwa społecznego, przebudowa struktur*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, s. 190.

dowych, troska o bliźniego zmierza w ten sposób do rozszerzenia horyzontów na cały świat” (DCE 30).

Obok działalności charytatywnej Benedykt XVI dostrzega także rolę wprowadzania przedstawionych przez nas wcześniej założeń miłości społecznej w czyn. Papież powie bowiem: „Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej. Wie, że nie jest zadaniem Kościoła sprawiać, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne: ona chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści. Oznacza to, że budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem, które każde pokolenie musi na nowo podejmować. Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne” (DCE 28a).

Obok encykliki Benedykt XVI dawał wyraz poglądom na praktyczne zastosowanie praw miłości społecznej w przemówieniach i homiliach. Zwracając się do rodzin, podkreślał potrzebę dostrzegania i uświadamiania ludziom różnic między prawdą a fałszem, dobrem a złem, sprawiedliwością a niesprawiedliwością<sup>51</sup>. Podobnie niesie też wezwanie o kształtowanie zacznym pod budowę miłości społecznej w rodzinach<sup>52</sup>.

W sferze działań Benedykt XVI dostrzega ważną i odpowiedzialną rolę dyplomacji, która – jak mówi Papież – może w sposób konkretny i wymierny odpowiedzieć na apel potrzebujących, nękanym klęskami i niedostatkami w podstawowych fizycznych wymiarach życia, o ile państwa bogatsze wykażą dobrą wolę w sprawiedliwym podziale dóbr. Jak dodaje Benedykt XVI, domaga się tego „braterstwo w człowieczeństwie”<sup>53</sup>. Można tu dostrzec przenikanie się potrzeby działalności charytatywnej, wspierającej bezinteresownie potrzebujących, ze sferą ponadnarodowej polityki. Realizuje się też podobnie przedstawiana wcześniej zasada pomocniczości, w jej aspekcie pomocy koniecznej dla tych, którzy cierpią z braku środków do życia.

<sup>51</sup> Benedykt XVI, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Kościoła. Solidarność z dziećmi i młodzieżą w burzliwych czasach*. Przesłanie Benedykta XVI do uczestników XII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 285 (2006) nr 8, s. 15.

<sup>52</sup> Por. tenże, *Ukazujcie prawdę o ludzkiej miłości*. Przemówienie Ojca Świętego do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II (11 V 2006), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 285 (2006) nr 8, s. 16-17.

<sup>53</sup> Tenże, *O sprawiedliwości dla wszystkich*. Do nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej (16 VI 2005), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 276 (2005) nr 9, s. 15.



Wezwanie do budowania świata pokoju i solidarności Benedykt XVI kieruje do przedstawicieli całego korpusu dyplomatycznego Stolicy Apostolskiej. Wykazuje błędy wielkiej polityki, zwracającej się często bardziej ku zbrojeniom niż ku wsparciu instytucji charytatywnych oczekujących pomocy. Analizując sytuację różnych kontynentów, Papież konkluduje wyzwanie dla wszystkich słuchających jego orędzia: „szerzyć i umacniać to wszystko, co pozytywne w świecie, oraz przewycięzać – siłą dobrej woli, mądrości i uporą – wszystko, co rani, poniża i zabija człowieka”<sup>54</sup>.

Myśl Benedykta XVI dotycząca „miłości społecznej” ciągle rozwija się i ewoluuje, wskazując nowe płaszczyzny i możliwości działania Kościoła, a także zebranych w nim świeckich. Nadzieja Benedykta XVI, podobnie jak nadzieja Jana Pawła II, kieruje się z dużym optymizmem ku nim właśnie, aby w działalności publicznej wprowadzali w życie zasady miłości, ponad jednostkowymi celami możliwych czy to ludzi, czy całych krajów. Wsparciem w pracy na rzecz bliźnich, podkreśla Benedykt XVI w swojej ostatniej adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*, winna być Eucharystia – źródło chrześcijańskiej siły: „w Eucharystii Jezus czyni z nas świadków współczucia Boga wobec każdego brata i siostry. W ten sposób rodzi się wokół tajemnicy eucharystycznej służba miłości wobec bliźniego” (SC 88).

## SUMMARY

### Benedict XVI about social love.

#### Social love – the genesis and the definition of the notion

Taking reflection over the thought of Benedict XVI concerning comprehending social love the author is drawing the historical background of the evolution of this date in public teaching the Church in the course of the last decades. For the successor to John Paul II because the thought isn't taken away from roots planted by his predecessors. Encyclical *Deus caritas est*, as different statements also accompanying it they are developing Benedict XVI and they are supplementing the adopted already earlier notion updating to the time. It is an aim of both social life and social love and achieving the common wealth. The justice has it to itself that he is carrying certain order into relations of members of the community, often even impelling them under duress to accomplish the purpose together presented with them. However love is left presented as integral tendency to the social life. Capturing the common wealth is demanding the principle of the justice above all, however the virtue of love is starting only there where alone not enough. The thought of Benedict XVI concerning on „social love” still is developing the justice oneself and is evolving showing new plains and possibilities of being active of the Church as well as the assembled company in it secular.

<sup>54</sup> Tenże, *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*. Do korpusu dyplomatycznego (8 I 2007), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 292 (2007) nr 4, s. 54.

O. BONAVENTURA ZYGFRYD SMOLKA OFM

## ELEMENTY DUCHOWOŚCI CHARYTATYWNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA W UJĘCIU ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

Każdy przejaw życia Kościoła i jego działalności bazuje na zewnątrz na fundamentalnych założeniach duchowości chrześcijańskiej, która jest jednocześnie duchowością jego wspólnoty. Dotyczy ona przede wszystkim zasadniczych form życia: moralnego, modlitewnego, jak również wybitnie sakramentalnego, których celem jest osobowe zjednoczenie człowieka indywidualnego i społecznego z osobowym Bogiem, w najdoskonalszy sposób objawionym przez Syna, Jezusa Chrystusa. Stąd podstawą duchowości chrześcijańskiej i kościelnej jest głoszona przez Niego prawda Objawienia Bożego, dająca człowiekowi możliwości interpretacji i zastosowania jej treści poprzez organizowanie różnorodnych form życia religijnego i eklezjalnego. Jedną z nich stanowi działalność charytatywna. Szeroko omawiana w swych przejawach zewnętrznych w pierwszej encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*, nie została jednak pozbawiona papieskiej nauki mówiącej o jej podstawowych założeniach, czerpiących z Ewangelii i prawd kształtujących współczesne oblicze Kościoła, którego osnowę stanowi zbawcze misterium Odkupiciela na ziemi.

### I. CHARYTATYWNOŚĆ POSŁANNICTWEM WSPÓLNOTY ZBAWIENIA

Według Papieża prawda o fundamentalnym znaczeniu dla właściwego rozumienia duchowości charytatywnej Kościoła dotyczy samej istoty Kościoła jako wspólnoty, w której wciąż dokonuje się i uaktualnia tajemnica odkupienia człowieka, znajdująca swe jedyne uzasadnienie w wolnej i bezinteresownej miłości

Boga. Samo odkupienie, z którego bezpośrednio wyrasta Kościół, jest w istocie dziełem miłości i miłosierdzia Ojca. W najdoskonalszy sposób zostało ono objawione w wydarzeniach zbawczych przez Jezusa Chrystusa. Duch Święty zaś, zgodnie ze swą specyfiką osobową, działa jako źródło miłości Boga Ojca, realizującej się w Synu Bożym<sup>1</sup>.

Stąd też w świetle nauki papieskiej należy niezbędnie podkreślić aspekt pneumatologiczny tych tajemnic. Kończąca się bowiem w sposób historyczny tajemnica odkupienia dokonanego przez Syna Bożego dała początek szczególnej obecności trzeciej Osoby Boskiej – Ducha Świętego: „W ten sposób miała się zrealizować obietnica o strumieniach wody żywej, które – dzięki wylaniu Ducha Świętego – wypływają z serc wierzących (por. J 7,38-39). Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca z Sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich miłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13,1-13), a zwłaszcza gdy oddał za nas życie (por. J 13,1; 15,13)” (DC 19).

Szczególnym darem Jego obecności jest miłość oczyszczająca i przemieniająca człowieka. Tworzy ona zarazem dynamiczną wspólnotę Kościoła skupioną wokół Osoby i dzieła Odkupiciela<sup>2</sup>. Miłość zaś, jako fundament dobroczynności oraz szeroko pojętego i realizowanego dobra człowieka indywidualnego i wspólnotowego, powinna stawać się centrum życia i działania Kościoła, u podstaw którego znajduje się właśnie tajemnica historiozbawczego działania Boga w świecie. Działalność charytatywna jest również bezpośrednią przyczyną realizacji przez wspólnotę kościelną jednego z najistotniejszych jej wymiarów, jakim jest rodzinność. We wspólnocie rodzinnej zaś nie może nikomu i niczego zabraknąć. Działalność ta znajduje swe najgłębsze uzasadnienie w słowach autora Listu do Galatów: „A zatem dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Ga 6,10)<sup>3</sup>.

Działalność charytatywna wpisana jest według Benedykta XVI w potrójne posłannictwo Kościoła, stanowiące jednocześnie naturę jego wspólnoty. Należą do niego przede wszystkim głoszenie słowa Bożego, następnie sprawowanie sakramentów św. oraz posługa charytatywna miłości dla szerzenia obecności i chwały królestwa Bożego w świecie i w człowieku. Papież wyraża przekonanie o integralnej łączności i wzajemnym ich przenikaniu oraz integralnej łączności z osobą człowieka. Realizacja miłości jednak nie może być kojarzona jedynie z działal-

<sup>1</sup> Por. P.W. Scheele, *Damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt*, Würzburg 1993, s. 257-263; R. Schnackenburg, J. Dupont, *Die Kirche als Volk Gottes*, „Concilium” 1 (1965), s. 4nn.

<sup>2</sup> Por. C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Wrocław 1987, s. 33n.

<sup>3</sup> T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 205nn.

nością charytatywną czy społeczną Kościoła, lecz jest ona integralną częścią jego istoty i tożsamości.

Według Papieża wszelka działalność ewangelizacyjna przez słowo i sakramenty św., która ze swej natury domaga się nie tylko zaangażowania, ale również postaw heroicznych człowieka, ześrodkowana jest w miłości, która czyni dopiero wspólnotę Kościoła w pełni służebną, wychodzącą naprzeciw wszelkim pragnieniom człowieka. Nadrzędnymi zaś wartościami jego duchowości, warunkującymi życie w dynamicznej jedności, są właśnie miłość i prawda.

## II. CARITAS MODLITWY

Modlitwa jest jednym z najważniejszych środków, a zarazem istotnym przejawem życia duchowego. Według Papieża nie powinna jednak stanowić celu samego w sobie. W istocie swej prowadzi do celu nadrzędnego, życia duchowego, którym jest przede wszystkim osobowe zjednoczenie z Jezusem Chrystusem poprzez autentyczne naśladowanie Go w pełnieniu woli Boga Ojca mocą Ducha Świętego<sup>4</sup>.

Ogrom potrzeb i problemów związanych z działalnością charytatywną budzi częstokroć uczucia rezygnacji czy też poddaje w wątpliwość prawdy mówiące o Bożej Opatrzności w świecie. Zasadniczą więc pomocą według Benedykta XVI, aby odnosić się właściwie do powyższej sytuacji, jest żywy kontakt z Chrystusem, który osiągamy przede wszystkim na drodze modlitwy. W ten sposób Papież nawiązuje do jednego z najistotniejszych elementów duchowości chrześcijańskiej, którym jest modlitwa i kontemplacja. Uczy bowiem, że modlitwa w tej sytuacji wydaje się wręcz koniecznością: „Modlitwa, jako sposób czerpania wciąż na nowo sił od Chrystusa, staje się konkretną koniecznością. Kto modli się, nie traci czasu, nawet jeśli wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i skłania nas jedynie do działania. Pobożność nie osłabia walki z ubóstwem czy nawet biedą bliźniego” (DC 3). Przykładem takiej postawy, nawiązującej intymną więź z Bogiem, jest według niego chociażby błogosławiona Teresa z Kalkuty.

Dla Benedykta XVI celem modlitwy chrześcijańskiej nie jest bynajmniej korygowanie Boga w planach Jego Opatrzności, lecz powinna ona prowadzić każdego wierzącego do osobistego spotkania z Ojcem Jezusa Chrystusa i umacniać go Duchem pocieszenia. Całkowite poddanie się woli Bożej chroni w ten sposób człowieka od niewoli i fanatyzmu, które niesie ze sobą wiele współczesnych doktryn społecznych i politycznych. Autentyzm zaś postawy religijnej sprawia w człowieku kształtowanie się postawy pokornego umniejszania, aby w nim i w otaczającej nas rzeczywistości mógł wzrastać Bóg. „Autentycznie religijna postawa daleka

<sup>4</sup>Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 2004, s. 173nn.

jest od wynoszenia się do roli sędziego Boga, oskarżania Go, że pozwala na biedę, nie mając litości dla swoich stworzeń. Kto usiłuje walczyć z Bogiem w imię dobra człowieka, na kogo będzie mógł liczyć, gdy działanie ludzkie okaże się bezsilne?” (DC 37).

Papież zauważa, że w świecie współczesnym nie brakuje jednak sytuacji rodzących zwątpienie człowieka. Papież sięga w tym miejscu aż do historii zaczerpniętej ze ST, przytaczając żal Hioba z powodu znoszenia niezrozumiałego przez niego cierpienia: „Obym wiedział, gdzie można Go znaleźć, do Jego bym dotarł stolicy. Znałbym słowa obrony mojej, pojmował, co będzie mówił. Czy z wielką mocą ma się ze mną wspierać? Więc drzę przed Jego obliczem, ze strachem o Nim rozmyślam, Bóg grozą przenika me serce, Wszechmocny napełnia mnie lękiem” (Hi 23,3.5-6.15-16)<sup>5</sup>.

Podobnie i w NT nawet Jezus daje również dowody swojej bezradności wobec braku Bożej interwencji, wołając na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27,46). Z podobnym zawołaniem spotykamy się w Apokalipsie: „Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy?” (Ap 6,10). Odpowiedzi według Ojca św. należy szukać m.in. w wypowiedzi św. Augustyna: *Si comprehendis, non est Deus* – „jeśli Go pojmiesz, nie jest Bogiem”<sup>6</sup>. Jest ona w istocie swej najgłębszym wyrazem wiary człowieka we wszechmoc Najwyższego. Żaden wierzący, pomimo rozlicznych trudności, nie powinien tracić z horyzontu swojego życia prawdy o miłości i dobroci Boga skierowanej do każdego człowieka (Tt 3,4). „Choć jak inni ludzie [chrześcijanie] pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów historycznych, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli Jego milczenie pozostanie dla nas niezrozumiałe” (DC 38).

Duchowość charytatywnej działalności wspólnoty Kościoła w sposób nierozdzielny złączona jest wreszcie z wiarą, nadzieją i miłością, które mają swe źródło już w tajemnicy stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Nadzieja według Papieża wyraża się przede wszystkim w postawie cierpliwości ze strony człowieka. Jej szczególnym przejawem jest wiara w misterium Boga oraz czynienie dobra ponad wszystko, nawet wtedy, gdy człowiek doświadcza porażki lub chociażby częściowych niepowodzeń. Wiara zaś to doświadczenie Boga objawionego w swoim Synu, który jest miłością zwyciężającą wszelką niepewność człowieka. Dlatego miłość ta w istocie swej zwycięża wszelkie wątpliwości i niepewność, prowadząc do przeżycia miłości suwerennej, dającej odwagę do życia w dobru i sprawiającej, że Boże światło dociera na aż na krańce świata.

<sup>5</sup> Por. L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 433nn.

<sup>6</sup> Św. Augustyn, *Sermo* 52, 16; PL 38, 360; por. DC 38.

### III. EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM UOBECNIENIA MIŁOŚCI BOGA DO CZŁOWIEKA

W imię prawdy o istocie życia duchowego jako zjednoczeniu z Chrystusem i naśladowaniu Go należy podkreślić, że środowiskiem sakramentalnym najpełniejszego spotkania z Nim jest Eucharystia. Wokół niej koncentruje się całe życie liturgiczne Kościoła. Dlatego Eucharystia stanowi według Benedykta XVI szczyt życia Kościoła, a tym samym duchowości wszelkich działań charytatywnych jego wspólnoty. Już bowiem jej ustanowieniu, jako sakramentu realnej i ofiarniczej obecności Odkupiciela<sup>7</sup>, towarzyszy prawda o miłości, rozumianej jako pryncypialne środowisko antycypacji wielkiego Misterium Paschalnego, odkupienia świata i człowieka<sup>8</sup>. Analizując to zagadnienie pod kątem duchowych elementów duchowości charytatywnej Kościoła, powołując się jednocześnie na teologię biblijnego Logosu, Papież stwierdza, że „jeśli świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka – tym, czym on jako człowiek żyje – jest Logos, odwieczna mądrość, to ów Logos stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość” (DC 13). Eucharystia jest zatem tym sakramentem, który w sposób całkowity jednoczy osobę człowieka z dynamiką aktu ofiarniczego Syna Bożego<sup>9</sup>. W ten sposób urzeczywistnia się również starotestamentowy akt zaślubin Boga ze swoim narodem, włączający Jahwe w tajemniczy sposób w historię Izraela. Komentując ten fakt z perspektywy sakramentalnej obecności Chrystusa w Eucharystii, Benedykt XVI stwierdza, że „to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem” (DC 13)<sup>10</sup>. Fundamentem tego misterium jest według Papieża prawda o uniżeniu się Boga w kierunku człowieka, które w istocie swej prowadzi osobę człowieka na wyżyny całkowitego zjednoczenia z Osobą Boga<sup>11</sup>.

Szczególną cechą tego sakramentu, który Benedykt XVI określa jako *mistykę* (DC 14), jest jego charakter wspólnotowy i społeczny. Dotyczy to zarówno Boga, jak i człowieka. Powołując się w tym kontekście na naukę św. Pawła: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17), uczy, że zjednoczenie z Osobą Boga stanowi niejako warunek konieczny duchowego zjednoczenia osób ludzkich: „Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem ze wszystkimi, którym On się daje” (DC 14). Niemożliwe staje się tym samym należenie

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, s. 67nn.

<sup>8</sup> Y. Congar, *Die Idee der „sacramenta maiora”*, „Concilium” 4 (1968), s. 11nn.

<sup>9</sup> S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. T. Kukułka, Kraków 2002, s. 58nn.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, w: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1997, s. 40nn.

<sup>11</sup> E. Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, s. 21nn.

do Chrystusa bez życia w jedności z drugim człowiekiem. Postawa autentycznej wspólnoty bowiem wyzwala człowieka z wypaczonej koncentracji na samym sobie, a skierowuje ku Bogu – osobowej komunii. Zjednoczenie zaś z Bogiem stanowi fundament i warunek zaistnienia jakiegokolwiek wspólnoty międzyludzkiej, a w szczególności zaś sposób chrześcijańskiej. W ten sposób tworzymy jedno „mistyczne ciało Chrystusa” w istnieniu i działaniu<sup>12</sup>. Wcielona Miłość zaś, Syn Boży, jest szczególnie środowiskiem osobowym braterskiego zjednoczenia Boga i człowieka. Staje się to jednocześnie źródłem określenia *agape* jako Eucharystii, ponieważ „w niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas” (DC 14). Zauważamy jednocześnie, że nauczanie Jezusa o miłości znajduje swoje najpełniejsze uzasadnienie w realnej partycypacji osoby ludzkiej w prawdach opartych na fundamencie chrystologicznym oraz życiu sakramentalnym. Stąd też nie można mówić o aspekcie wybitnie moralnym *największego przykazania*, które może nawet byłoby do zrealizowania poza Jezusem Chrystusem. Sakrament Eucharystii bowiem świadczy o wzajemnym przenikaniu się wiary człowieka, sprawowanego przez niego kultu oraz *ethosu*. Tworzy w istocie jedną rzeczywistość Bosko-ludzką, w pełni jednak zrealizowaną i ukonkretnioną poprzez istotną relację jedności do Bożej *agape*. Eucharystia jako *agape* nie dopuszcza w sobie przeciwstawienia aktu sprawowania kultu przez osobę ludzką i zachowań etyczno-moralnych człowieka. Istotą bowiem kultu eucharystycznego jest przeżycie tajemnicy miłości Boga do człowieka oraz miłości międzyludzkiej. „Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna” (DC 14). Czerpie bowiem z miłości uprzedzającej, przez Boga darmo danej.

## ZAKOŃCZENIE

Treści mówiące w encyklice Benedykta XVI o działalności charytatywnej Kościoła Chrystusowego są zakorzenione w fundamentalnych prawdach zaczerpniętych z duchowości chrześcijańskiej. Na szczególną uwagę zasługuje ich charakter wybitnie personalistyczny, mówiący o jej celu nadrzędnym, którym jest osobowe zjednoczenie człowieka z Chrystusem Odkupicielem. Wspólnotą, w której proces ten znajduje swoje szczególne urzeczywistnienie, jest niewątpliwie Jego Kościół, bazujący na podstawowych wartościach tajemnicy Odkupienia i realizujący ją w miłości. Duchowość sama w sobie posiada charakter na wskroś dynamiczny. Dlatego

---

<sup>12</sup>T. Gogolewski, *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Collectanea Theologica” 36 (1966), s. 100nn; C. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 45nn; B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 37nn; B. Forte, *La Chiesa nell'Eucharistia*, Napoli 1988, s. 9nn.

też realizacja miłości charytatywnej zostaje jak gdyby wkomponowana w istotę duchowości chrześcijańskiej i eklezjalnej. Wyszczególnienie zaś roli życia modlitewnego i sakramentalnego, na czele z Eucharystią, jest niezbędnym warunkiem realizacji *caritas* na drodze do spotkania z Bogiem i drugim człowiekiem.

## CONCLUSIONE

Il contenuto riguardante l'attività caritativa della Chiesa di Cristo, nell'enciclica di Benedetto XVI sono radicate nelle verità fondamentali della spiritualità cristiana. Merita particolare attenzione il loro carattere prevalentemente personalistico, che parla della sua meta fondamentale e cioè dell'unione personale dell'uomo con Cristo Redentore. Questo processo si realizza senza dubbio in particolar modo nella comunità della Sua Chiesa, che si basa sui valori fondamentali del mistero della Redenzione e la realizza nell'amore. La spiritualità in sé stessa possiede il carattere dinamico per eccellenza. Per questo la realizzazione dell'amore caritativo viene per così dire messa dentro l'essenza della spiritualità cristiana ed ecclesiale. Invece la vita di preghiera, la vita sacramentale con a capo l'Eucaristia sono le condizioni imprescindibili sulla via della realizzazione della carità, sulla via d'incontro con Dio e l'altro uomo.





KS. JAN KRUCINA

## ROLA STOWARZYSZEŃ CHRZEŚCIJAŃSKICH W KSZTAŁTOWANIU MORALNOŚCI PUBLICZNEJ

### PRZESILENIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Kiedyś socjolog poznański Florian Znaniecki opublikował bodaj w roku 1934 książkę pt. *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przeszłości*<sup>1</sup>. Nie mógł przewidzieć, co się stanie w ciągu ponad 70 lat, które dzielą nas od jego założeń. Dzięki gwałtownym wydarzeniom ostatnie dziesięciolecie stawały się dłuższe aniżeli stulecia w czasach nowożytnych, a rozleglejsze niż kilka wieków w okresie średniowiecza.

Toteż o sposobie życia, przyjmowanym po roku 1989, a w końcu w pierwszej dekadzie XXI wieku przez zjednoczoną Europę z Zachodu, jego interpretatorzy mówią bądź jako o dekompozycji czy nawet o dekadencji cywilizacji, i to na skutek wyczerpania się zasobów kulturowych, bądź też przeciwnie – uważają te trudności za wyzwanie, *challenge*, które sprowokuje raczej pobudzenie energii duchowych w kierunku jej odnowy. Papież Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* podejmował krytykę tendencji dekadencjonalnych, co nazywał na ogół kulturą śmierci, projektując jednak w zamian z nadzieją cywilizację miłości.

W tych rozległych ramach musimy dostrzec rolę i znaczenie stowarzyszenia katolickiego, Akcji Katolickiej, jej miejsce w Kościele, ale też w procesach społecznych, choćby w transformacji rozwijającej się demokracji w życiu publicznym, a więc w świecie.

---

<sup>1</sup>F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przeszłości*, Poznań 1934.

Zapytajmy śmiało: Kto dokona owego oczekiwanego pobudzenia kulturowego, kto nauczy poznawać to, co wywołuje dążenia, co pobudza do działania i uczestnictwa? Kto wskaże ową linię napięcia między tym, kim człowiek jest, a kim powinien być?

Jeśli wymienić osobowość kulturową człowieka, a o to w dzisiejszym świecie chodzi, to Znaniecki uzależniał ją od cywilizacji, w której wyrastał, od sposobu, w jaki został w nią wprowadzony, i wreszcie od ról społecznych, jakie spełnia. Jest mowa o kulturowym ideale osobowości, ale łączy się go z rolą społeczną w stopniowej przebudowie świata. Jak pojmować rolę społeczną, którą mają spełniać stowarzyszenia, choćby Akcja Katolicka, w kształtowaniu moralnego poziomu społeczności?

Rozumienie roli, roli społecznej, sprowadza się do sumy uzależnionych od siebie wzorów zachowań, które skupione wokół swoistych funkcji zbiorowych, a więc czynności i działań, zmierzają do wspólnego celu<sup>2</sup>. Ujęcie socjologiczne nie odbiega od klasycznych wyobrażeń tomistycznych, gdzie mówi się o zjednoczeniu ludzi do osiągnięcia czegoś wspólnego – do przeprowadzenia dobra wspólnego, do zrealizowania jakiejś wartości<sup>3</sup>.

Natomiast o stowarzyszeniu, ze względu na obowiązujący je statut, można twierdzić, że jest instytucją. Podejmuje bowiem określone, ustalone sposoby działania. Stowarzyszenie jest zatem mniejszą lub większą grupą ludzi, którzy w określony sposób zmierzają do urzeczywistnienia uporządkowanego systemu wartości<sup>4</sup>.

Charakterystyczne wartości, cele, kryteria postępowania związane z krzewieniem moralności chrześcijańskiej w życiu publicznym są tak liczne, że możemy opisać tylko te najważniejsze, czerpiąc przy ich zestawieniu z głównych założeń społecznego nauczania Kościoła.

Zebrałiśmy kilka wyjaśnień wstępnych, tak aby przedstawić kolejność poszczególnych etapów myślowych, które mają odpowiedzieć na krążące wokół tej problematyki pytania.

1. Kształcenie wewnętrzne – obecność w świecie z wnętrza więzi z Bogiem
2. Świeckość – w świecie, ale nie ze świata
3. Interpretacja świata – instrument ewangelizacji.

## I. ROZWÓJ DUCHOWY – ŚWIADOMOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Wiele jest sposobów kształcenia, pomocy w rozwoju, w statutach stowarzyszenia, a punkty jego ciężkości rozkładają się w różnych odmianach. Zadania prze-

<sup>2</sup>Tamże, s. 103.

<sup>3</sup>J.H. Fichter, *Grundbegriffe der Sozialogie*, Wien 1968, s. 122.

<sup>4</sup>J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1965, s. 81.

biegają zazwyczaj po liniach trójkąta: 1) pojedynczy uczestnik stowarzyszenia; 2) cała wspólnota; 3) otoczenie społeczne, środowisko.

Najważniejsza jest jednostka, jej osobowość. Ona otrzymuje poprzez udział w życiu stowarzyszenia, dzięki współkształtowaniu jego rozwoju, oparcie dla własnej osobowości, jak też nabiera coraz doskonalszej tożsamości chrześcijańskiej. Wspólnota kształtuje się dzięki wymianie i przekazywanemu w jej obrębie doświadczeniu. Weryfikuje się być może nie tylko w docelowych poczynaniach, ale w przeżywanej wzajemnie komunikacji, we wzajemnym zrozumieniu swoich członków, nabierając nie tylko poczucia wspólnego „my”, ale i przekonując się o wielkim chrześcijańskim sensie tego udziału, co jest szczególnie ważne – powstaje alternatywa w stosunku do milczącej, na ogół funkcjonującej tylko obok siebie, nie ze sobą, masy wyizolowanych, niekiedy załęczonych jednostek. Ludzi skazanych na samych siebie, odizolowanych indywidualistów, nie mających sobie nic do powiedzenia.

Tymczasem tu tworzy się model zgromadzenia w imię Jezusa, którego ośrodkiem jest On sam – On w centrum żywej komórki Kościoła. Mówiąc ściślej, ludzie stworzeni przez Przedwiecznego Ojca są powołani do udziału w Tajemnicy trynitarnego życia boskiego. Z owego uczestnictwa w Chrystusie bierze początek misja, służba wobec drugich: wobec społeczeństwa i świata. Przelamuje ona ów często utarty, komercyjny tylko układ świadczenia i ekwiwalentu, usługi i zapłaty, przenosząc w obręb świata coś z tej jedynej służącej Egzystencji, z Pro-egzystencji Chrystusa, aby stała się ona obecna w rodzinie, środowisku, społeczeństwie<sup>5</sup>.

Owo społeczne ukierunkowanie stowarzyszenia cechuje równocześnie oddziaływanie zwrotne, mianowicie wpływa na jakość pracy wewnątrz wspólnoty. Na jej przebieg składa się najpierw umiejętność widzenia, obserwacji, rozpoznania, następnie przyswajanie sobie wzajemnych doświadczeń, wreszcie uczenia się wnikania w całość wspólnoty. A zatem teoria, wiedza z jednej strony, ale i dokonania religijne, duchowe wdrożenie – ze strony drugiej, gdyż ich zespolenie w grupowym działaniu może stawać się zgodną integracją, a zarazem rozmachem stowarzyszenia. Powiązanie teorii, osobistej postawy religijnej oraz żywego kształtu doświadczanej wzajemności rozwinie się prędzej czy później i stanie się stowarzyszeniowym zarodkiem odrodzenia Kościoła i społeczeństwa.

Duchowość budowana być musi na „Słowie, poprzez które wszystko się stało” (J 1,3), które wcieliło się w Boga-Człowieku, które nas przekształca w słowo dla świata. Owa jedność między słowem stworzenia i słowem objawienia i odkupienia zamienia się w źródło, dzięki któremu stowarzyszenie może prawidłowo działać. Staje się ono kościelną strukturą w świecie oraz społeczną, w pewnym

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 12. Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000, s. 303n.

sensie świecką strukturą w Kościele. Jest wezwane, by zharmonizować ze sobą duchową głębię oraz społeczną skuteczność w świecie. I tak dzięki duchowemu usposobieniu, dzięki witalności wewnętrznej siła Ewangelii wkraczająca w obręb spraw świeckich i światowych problemów może nabierać rozmachu.

Wspólnota ożywiana przez słowo i sakrament otwiera w stowarzyszeniu miejsce dla skuteczności, dla mocy wiążącej będącego w obiegu słowa. Rośnie w ten sposób poczucie sensu, budzi się odwaga, utrzymuje miara autorytetu – również zdolność, a zarazem śmiałość, ażeby jeden drugiemu mógł coś powiedzieć, podjąć inicjatywę. Oznacza to wewnętrzną wolność słuchania, przyjmowania, solidarność wiodącą do współodpowiedzialności. Stwarza to jedność przewyższającą nawet konieczny niekiedy kompromis. Można powiedzieć, że jest to rezultat dojrzałego sposobu wzajemnego obchodzenia się między sobą, odniesień wzajemnych, przyswojonej znajomości i kompetencji, modlitwy, doświadczenia, organizacyjnego stażu.

Objawia się w ten sposób spoistość stowarzyszenia katolickiego, które dowodzi, jak ludzie ze sobą żyją, jak ze sobą rozmawiają, razem pracują, oddziałują i tworzą, w jaki sposób przezwyciężają konflikty – jak trwa wśród nich jedność koleżeństwa i uczestnictwa<sup>6</sup>.

Etapy formacji, a więc zmierzanie do naszkicowanej dojrzałości, można odwrócić, wskazując choćby skrótowo na proces grupowy – na zawiązywanie komórek, dzięki którym uczestnicy dojrzejwią do rozmowy, poszerzenia światopoglądu, pogłębienia wewnętrznej postawy, umacniania duchowości. Oto ustopniowanie narastania tych grup:

1. Komórki pielęgnujące najpierw znajomość wzajemną – oczekują zaznajomienia się i porozumienia w dialogu, otwarcia na coraz szerszą wymianę zdań.

2. Od słowa przechodzą do działań zazwyczaj zewnętrznych, uplasowanych wokół ośrodka stowarzyszenia, jego siedziby, także przy świątyni, na terenie parafii. Skupiają się wokół zadań zewnętrznych, zaopatrzeniowych, charytatywnych.

3. Powstają kręgi dyskusyjne, które dialogowi nadają treści – zagadnienia wiary, kultury, etyki, rodziny, zawodu, pracy, państwa, wartości chrześcijańskich, ogólnoludzkich.

4. Grupy przechodzące od spraw zewnętrznych do zagadnień wewnętrznych, do wnętrza, do duchowej intymności, są nacechowane chęcią nabywania i rozwijania możliwie intensywnej duchowości chrześcijańskiej. Ostatecznie z introwersji, z nabranego bogactwa duchowego mogą znów, ale już na wiele głębszym podłożu, przejść do spraw społecznych – rodzinnych, publicznych<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> K. Hemmerle, *Geistlich heisst weltlich*, „Lebendige Seelsorge” 26 (1976) nr 6, s. 319.

<sup>7</sup> J. Krucina, *Budzenie odpowiedzialności za sprawy publiczne*, wW: *Musicie być mocni w wierze. Przesłanie Papieża Jana Pawła II do człowieka współczesnego*, red. T. Borutka, S. Zawada, Bielsko-Biała 2005, s. 115. Tenże, *Drogami Kościoła*, dz. cyt., s. 326.

Dla ułatwienia, zwłaszcza przy zawiązywaniu nowych kół, warto wymienić trzy główne momenty, które warunkują powodzenie stowarzyszenia:

1. U podstaw zgrupowania stoi na ogół silna osobowość moderatora, przewodniczącego, który winien pomóc ukształtować elitę wspólnoty. Autorytet organizacji winien wypełnić pustkę, jeżeli przychodzą niekiedy ludzie jakoś przez życie zranieni. Pamiętajmy, że wbrew programowanemu przez liberalizm rozluźnieniu wielu ludzi potrzebuje nie tylko nowego uczestnictwa, ale i stawia sobie wymagania, chce jakiegos kierownictwa.

2. Stowarzyszenie dostarcza programu, poszukiwanego niekiedy projektu siebie, jakiejś koncepcji życia. W katolickim stowarzyszeniu są to projekty doskonalenia osobowości. Ważne są założenia religijne, teologiczne – ale i wspólnie wypracowane metody, podział odpowiedzialności, sposób zarządzania, przejrzystość funkcjonowania zarządu, rozeznanie w Kościele i świecie.

3. Grupa w ten sposób pośredniczy w nowej wspólnotowości, utożsamia się we wspólnym „my”, co uczestników wyzwala z samotnego tłumu, dając w zamian koleżeństwo, przyjaźń, bezpieczeństwo. Nierzadko ludzie z poczuciem niezrozumienia, resentymentu, frustracji, przynoszonej także z miejsca pracy, odnajdują w stowarzyszeniu nowe potwierdzenie siebie, tożsamość ze sobą jako podstawę tożsamości wyższej, nadprzyrodzonej.

U podstaw działania w świecie jest więc ideał formacyjny, zadany Kościołowi, który poprzez stowarzyszenie kieruje go do człowieka, do tego w nim, co on sam ma dane i co ma zadane. Myślimy o urzeczywistnieniu osoby ludzkiej, o jej rozwoju. Pomoc w rozwoju, towarzyszenie wiedzą, doświadczeniem i łaską – oto formacja, kształcenie, wychowanie, pomoc w rozwoju<sup>8</sup>.

Na czym polega pomoc będąca formacją, wychowaniem? Odbywa się w trójkącie, w rozpięciu: 1) między zasadami i wartościami, 2) poprzez sposoby ich uświadamiania, budzenia i kierowania ku nim ludzkich dążeń, 3) a docelowym uwewnętrznieniem i przyswojeniem sobie tych wartości, widocznym już w postawach, zachowaniach.

Dodajmy, że w tym trójkącie między wartościami a umiejętnościami zdobywanymi przez człowieka rozciągają się instytucje, struktury. Instytucje są utrwalonymi, wypróbowanymi sposobami działania, które akumulują doświadczenia ludzkości. Należą do nich przykładowo mówiąc: rodzina, szkoła, zawód czy parafia, ale należy też w tym wypadku przede wszystkim stowarzyszenie. W dalszym ciągu ukážemy, czym kieruje się stowarzyszenie katolickie<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Tenże, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław 1995, s. 171. Por. K.J. Rivinius, *Sekten und neureligiöse Bewegungen*, „*Stimmen der Zeit*” 122 (1997) nr 8, s. 543.

<sup>9</sup> L. Roos, *Wertüberzeugungen und Wertkonflikte junger Menschen*, Köln 1993, s. 4n.

Idąc tą drogą, odpowiemy na wezwanie Jana Pawła II: „Istnieje pilna potrzeba odtwarzania chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej – odtwarzania tkanki samych wspólnot kościelnych” (*Christifideles laici*, 34).

Po co? Przede wszystkim dla ukształtowania głębokiej duchowości, tej kondycji, która wyróżnia człowieka od zwierząt, która sprawia, że jest on większy od swoich wyrobów, że potrafi zdążyć do wartości, których sam nie potrafi wymyślić, że jest powołany do partnerstwa z Bogiem. Podkreślmy, że dzięki duchowym właściwościom, wziętym zarówno z faktu stworzenia na podobieństwo Boże, jak z potwierdzenia tego faktu przez Chrystusowe odkupienie, za pomocą rozsądku i możliwości decyzji, ale tym bardziej dzięki wsparciu przez łaskę nadprzyrodzoną osoba ludzka jest zdolna poznać prawdę, miłować dobro. Z tych poczynań wznosi się samourzeczywistnienie człowieka w bliskich lub dalszych powiązaniach z innymi ludźmi – wznosi się owo spełnienie przede wszystkim w stowarzyszeniu, w katolickiej organizacji<sup>10</sup>.

## II. ŚWIECKOŚĆ – W ŚWIECIE, ALE NIE ZE ŚWIATA

Jan Paweł II, pamiętając o soborowym otwarciu Kościoła na świat (*Gaudium et spes* – KDK), w dokumencie *Tertio millennio adveniente* podkreślał szczególne znaczenie przeobrażeń świata: „Sobór był opatrnościowym wydarzeniem, poprzez które Kościół rozpoczął swoje bliższe przygotowanie do Jubileuszu prowadzącego w Trzecie Tysiąclecie. Sobór skoncentrowany na tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła, a zarazem otwarty na świat. To otwarcie było odpowiedzią na współczesne przemiany w świecie” (TMA 18).

Oznacza to wiekopomny przełom w stosunku Kościoła do świata. Upaść musiało jego negatywne odcinanie się od nowoczesnej społeczności, która stopniowo nabierała zróżnicowanych kształtów, szczególnie pod wpływem racjonalizmu, industrializacji, ale i fałszywej liberalizacji. Utraciła ona przywiązanie do tradycyjnych wartości chrześcijańsko-moralnych. Soborowe przyzwolenie dzisiejszemu społeczeństwu w jego słusznej, to znaczy względnej autonomii, w jego niezależności i różnorodności (KDK 36), otworzyło perspektywę nowego spotkania Kościoła z nowoczesnym światem – jednak nie przez mechaniczne, być może zewnętrzne wciąganie społeczeństwa, poniekąd siłowe wprowadzanie do przestrzeni kościelnych, być może poprzez jego odgórne podporządkowanie (Pius XI, Pius XII), ale na drodze o wiele trudniejszej, za to bardziej ewangelicznej – poprzez wrażliwość solidarności i wzajemnej współpracy. Nie poprzez zewnętrzny dyktat, lecz od wewnątrz, *velut ab intra – fermenti instar*, na kształt drożdży, poprzez obudzenie świadomości i odpowiedzialności, poprzez pogłębienie wiary i moral-

<sup>10</sup>J. Majka, *Jaka Polska?*, Wrocław 1991, s. 18n.

ności – w tym szczególnym miejscu, gdzie styka się Kościół i świat, w ośrodku ludzkiego sumienia. Słowem, nie tylko teraźniejszość, ale przede wszystkim przeszłość Kościoła zależy od tego, czy od wewnątrz, czy z samego wnętrza życia z Bogiem wszystkich nas będzie On obecny w świecie<sup>11</sup>. Sumienie ludzi świeckich wpisuje prawa Boże w ludzką społeczność.

Dziwią się niektórzy, że Kościół nie od razu mógł przystać na wszystkie oświeceniowe hasła, choćby na apoteozę demokracji, szczególnie w jej francuskiej, burżuazyjnej wersji. Trzeba, zwiedzając Paryż, pochodzić uważnie po niektórych ulicach, po rue des Martyrs, trzeba zetknąć się ze śladami tysięcy męczenników rewolucji francuskiej. To również teraz niektóre nieudane echa myśli liberalnej chciałyby i u nas zagarnąć całość państwa, całość życia społecznego poprzez bałamutnie, nawet perwersyjnie pojmowaną wolność, wolność zwariowaną.

W programie oświeceniowym idea wyzwolenia, emancypacji zajęła miejsce szczególnie poczesne. Każdy chciał być wolnym, niezależnym panem samego siebie. Pozornie uskrzydlające hasło brzmiało: Precz z wszelką władzą, z wszelkim autorytetem; wolność od Rzymu, od króla, od księcia, od wojewody, od starosty, od kapitalisty, od zarządcy czy dyrektora – wolność od biskupa, od matki, ojca, nauczyciela czy wychowawcy! Precz z nimi wszystkimi! Dopiero dzisiaj zaczynamy stopniowo odczuwać skutki tego pozornie wyzwolenczego, a w gruncie rzeczy iluzyjnego hasła. Wolność negatywna grozi bowiem zamianą w swawolę, anarchię, rozbój. Wahadło przerzuca się w przeciwną stronę. A wyrwana, wyzuta z wszelkiego oparcia, z wszelkiej osłony jednostka ludzka upada w pustkę, w nicość, w niepewność. Odrywając się od wspierającej podpory, popada w osamotnienie i strach<sup>12</sup>.

Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* wskazuje źródła owego pomylenia myślowego. Przedstawia najpierw źródła filozoficzne – zwrot kopernikański wynikający z myśli kartezjańskiej. Następnie jej wpływy na stopniową deformację myślenia o Bogu, o człowieku, w ogóle o świecie. W owym „oświeceniowym” horyzoncie Bóg przestaje być Tajemnicą, a zbawienie staje się zbyteczne. Dlaczego? Bo człowiek, przekonany o swej samowystarczalności, ma sam dla siebie być zbawcą. Pod wpływem tworzonej przezeń cywilizacji technicznej świat staje się, jak mówi Papież, nową wielką konstrukcją. Od prądów oświecenia, poprzez szturm rewolucji proletariackiej, aż po współczesne zachłystywanie się ułudą łatwego dobrobytu, przyjemności, posuniętej do wyszukiwanych przelotnych rozkoszy i konsumpcji, trwoniącej rozrzutnie zasoby z ziemi, rozpościera się złowrogiе złudzenie – iluzja o nieograniczonym postępie<sup>13</sup>.

<sup>11</sup>H. Fries, *Kirche in der modernen Gesellschaft*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle i in., Freiburg 1982, s. 164.

<sup>12</sup>H.B. Streithofen, *Ende der Aufklärung*, „Die Neue Ordnung” 37 (1983) nr 1, s. 28n.

<sup>13</sup>Por. *Przekroczyć próg nadziei*, Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messoriego, Lublin 1994, s. 47 i 58.



Chcąc scharakteryzować ideologię modernizmu, już Franz Bader określa ją jako zaprzeczenie grzechu pierwotnego, tym samym i negację etycznego charakteru ludzkich działań. Człowiek żyje poza różnicą między dobrem i złym, a więc poza sumieniem. Kryje się za tym wielki program modernizmu, dziś już spotęgowany w postaci postmodernizmu, według którego cała rzeczywistość, a w szczególności życie społeczne winno być pozbawione wartości, zasad etycznych – wyzute, wręcz wyzwolone od ocen moralnych, winno być „odmoralnione”, etycznie zneutralizowane, swobodne<sup>14</sup>.

Co tu mówić – przychodzi nam działać w świecie, który utracił swoją miarę, swój porządek – gdyż cierpi na to, co już Chesterton nazwał *absence of the presence of God*. To nie Bóg umarł ani Jego obecność. W ludzkim duchu została osłabiona świadomość obecności Bożej, przed którą mimo tego okaleczenia świat nie umknie. Dlatego Jan Paweł II pytał w *Tertio millennio adveniente*: „Czy można przemilczeć zjawisko obojętności religijnej, która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadawała się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązkowi zachowania spójności między życiem i wiarą? Należy do tego dodać także powszechną utratę poczucia transcendentnego sensu życia oraz zagubienie na polu etyki” (36). Podobne akcenty pobrzmiwają w adhortacji *Ecclesia in Europa*.

Tym bardziej trzeba nam nowego spojrzenia na świat. Nie jest on bowiem przeciwieństwem Stwórcy, jak myślała starożytność, fabrykatem demiurga, który chce konkurować z Bogiem. Nie może też świat wedle perspektywy starochrześcijańskiej pozostać tylko marnością, przemijaniem wraz z pożądlivością oczu, ciała i pychą żywota. My w przestrzeniach świata musimy mimo wszystko zobaczyć widownię ludzkich dziejów, otwartą przestrzeń kulturowego mandatu ludzkości. Świat jest ogółem wartości i zadań, które w myśl Bożego nakazu „czyńcie sobie ziemię poddaną” – ludzie winni realizować w pracy nad cywilizacyjną rozbudową świata, w obszarach jego kultury i sztuki, szkolnictwa i wychowania, administracji i prawa, techniki i gospodarki, służby zdrowia i czasu wolnego, informacji, niemniej i polityki.

Widać stąd, że i my jesteśmy światem. Jesteśmy na tym świecie, chociaż nie z tego świata. My wnosimy świat w obręb Kościoła – w nas, w naszej umysłowości i duchowości spotyka się chrześcijaństwo, a więc Kościół ze światem. Wolno nam szczególnie obecnie, kiedy świat zdaje się odbiegać od kulturowego mandatu ludzkości, rozbrzmiewającego w księdze *Genesis*, spojrzeć na wzajemne odniesienie między Kościołem a światem – spojrzeć poprzez obopólną korespondencję, poprzez posoborowy dialog, do którego zachęcał Jan Paweł II, a w którym nie ustaje Benedykt XVI.

<sup>14</sup> K. Rennstich, *Korruption*, Stuttgart 1990, s. 197.

Współczesne położenie świata, to, co niektórzy nazywają zmierzchem, schyłkiem czasów nowożytnych, stawia pytania, wzywa, prowokuje. Stoimy wobec wyzwania świata, również polskiego świata. Kościół winien dać odpowiedź na owo prowokujące zachowanie świata. Nasze uaktywnienie obecności Kościoła w świecie, zorganizowanej obecności w stowarzyszeniach katolickich, w Akcji Katolickiej, winno nie tylko dać odpowiedź. Winno również pomieścić jakieś wielkie upomnienie, a nawet zakwestionowanie tego, co ten świat chciałby czynić i wyznawać.

Oznacza to zarazem, że misja nasza, misja Kościoła musi pozostawać tylko i wyłącznie religijna, co nie wyklucza, że wpływami swoimi promieniuje pośrednio na obszary ludzkiej działalności w świecie – również politycznej. Posłanie to, nie mogąc przy tym być utożsamione z żadną wspólnotą polityczną i nie łącząc się z żadnym systemem ideologicznym, pozostaje „zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (KDK 76). Nie spełni tej misji ucieczka przed światem, tym mniej barykadowanie się przed jego nierzadką agresywnością. Prawdziwa droga człowieka idzie poprzez świat. Chrześcijanie muszą przestać być ludźmi niejako pozadoczesnymi, ludźmi niejako księżycowymi, ludźmi nie z tego świata<sup>15</sup>.

Kościół zgłasza nawet gotowość ustępstwa z legalnie mu przysługujących przywilejów – owszem, gdyby miały one podważać wiarygodność jego świadectwa. Domaga się nieograniczonej swobody w dwóch przestrzeniach – zarówno tej, która dotyczy wieczności, jak i doczesności. Sobór żąda wolności dla śmiałego głoszenia wiary, jak dla zwiastowania swojej nauki społecznej (KDK 76). Trudno kwestionować obowiązek głoszenia wiary, ale że konstytucja o obecności Kościoła w świecie jednym tchem, zaraz obok i w tym samym kontekście mówi o konieczności uczenia nauki społecznej – to daje do myślenia. Dokumenty Jana Pawła II: *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*, Deklaracja Synodu Biskupów dla Europy, *Pastores dabo vobis* – wyjaśniają to pytanie. Podkreślają zgodnie, że nauka społeczna jest częścią składową, a zarazem narzędziem posłania ewangelicznego, nowej ewangelizacji. Dlaczego? Stanowi z jednej strony pomost, ogniwo Kościoła ku światu, a równocześnie i instrument zastrzeżenia, poprawki eschatologicznej, instrument funkcji profetyczno-krytycznej, zdolnej kwestionować, ba, nawet denuncjować wszelkie złudne próby, wszelkie iluzyjne obietnice ustanawiania jakiegoś pseudozbawienia w tymczasowości, w prowizorium tego świata<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por. A. Losinger, *Iusta autonomia. Studium zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1998, s. 38. M. Spieker, *Das Demokratiekonzept in Centesimus annus*, „Die Neue Ordnung” 48 (1994) nr 4, s. 152n.

<sup>16</sup> L. Roos, *Die Soziallehre der Kirche als unverzichtbarer Bestandteil ihrer Sendung*, „Lebendige Seelsorge” 32 (1981) nr 2-3, s. 74-75.

### III. INTERPRETACJA ŚWIATA – INSTRUMENT EWANGELIZACJI

Idąc za stwierdzeniem Jana Pawła II o tym, że nauczanie społeczne jest instrumentem ewangelizacji (CA 54), trzeba podkreślić, że narzędziem Kościoła, które umożliwia mu i określa relację ze światem, jest katolicka nauka społeczna. Pomocne wydaje się określenie Pawła VI w *Octogesima adveniens*: „Kościół zaprasza wszystkich chrześcijan do dwojakiego zadania: ożywiania i odnawiania struktur po to, aby je rozwijać i dostosować do prawdziwych potrzeb współczesnych” (OA 50).

Na to, aby spełnić to zadanie, chrześcijanie muszą zdobyć się na potrójną aktywność: 1) poznać potrzeby współczesne, poznać na drodze analizy krytycznej niedostatki aktualnych struktur; 2) przyswoić sobie wartości i zasady społeczne zgodne z chrześcijaństwem; 3) przymierzyć się do odnowienia i ożywienia istniejących struktur.

Ażeby dokonać takiego „wejrzenia w świat”, owe zadania można przybliżyć jeszcze bardziej: 1) poprzez zwrot nowożytnej myśli ku człowiekowi, który żąda od nas odnajdywania go w warunkach jego ambicji cywilizacyjnych, ale i jego rozczarowań, iluzji; 2) na tle tej operacji przypomnieć, nie tylko kim człowiek jest, ale kim być powinien, zwłaszcza dzięki odkupionej swej godności, co ułatwia ewentualne „odwołanie” człowieka z jego duchowych zaufków i bezdroży; 3) konfrontacja ideału z rzeczywistością wszczyna proces reintegracji osobowości człowieka – możliwość jego odnowy i ukształtowania w obrębie wspólnoty Kościoła, a następnie w przestrzeniach świata<sup>17</sup>.

Nabierzmy wielkiego zaufania do chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. Pamiętajmy, że obraz człowieka wyzwolonego, odkupionego, przede wszystkim do szczęścia w wieczności, zawiera również wizję społeczności ludzkiej tu na ziemi – wizję doczesnej przyszłości oraz bezpieczny kierunek doprowadzenia jej do końca.

Od grzechu pierworodnego, który ogranicza ludzką naturę, aż po odkupienie przez życie, śmierć i rezurekcję Chrystusa – ów cały odziedziczony przekaz nie może nam się wydawać oderwany od praktyki, ażeby go nie wprowadzić śmiało w życie społeczne, w publiczną debatę. Wraz z całą sakramentalną rzeczywistością Kościoła, jego nauczanie społeczne jest integralną częścią orędzia ewangelicznego. Jest to szczególnie ważne, ponieważ stanowi narzędzie ewangelizacji, przede wszystkim w okolicznościach cywilizacji nowożytnej i ponowożytnej. Stanowi pomost, ogniwo między Kościołem a światem i jego cywilizacją. Umożliwia owo zasadnicze „wejrzenie Kościoła w świat”. Uprzytomnijmy sobie, jak w największym skrócie wygląda struktura, budowa nauczania społecznego.

Z chrześcijańskiego wizerunku człowieka, jego odkupionej godności – wizerunku, który trzeba śmiało przeciwstawić przebrzmiałym hasłom programu oświecenia, wynikają zręby posłania Kościoła w społeczeństwie, w świecie. Wy-

<sup>17</sup> J. Krucina, *Budzenie odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 115n.

posażenie tego obrazu jest ściśle chrystologiczne. „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu sobie i okazuje mu najwyższe powołanie” (KDK 22).

1. Synteza osobowej jednoznaczności – jednostkowość i wspólnotowość człowieka, integralny jego obraz zawiera cały potencjalny projekt życia społecznego oraz jego odniesienie ostateczne – odniesienie do Absolutu.

2. Z transcendencji człowieka wypływają wartości, będące zasadami moralnymi, które układają się w koncepcję porządku społecznego – skrzyżowanie solidarności i pomocniczości z uwzględnieniem dobra wspólnego; miłość, wolność, prawda, sprawiedliwość, wrodzone prawa i swobody.

3. Z wiekowego doświadczenia wyrasta projekt urządzania przestrzeni społecznej, różnorodność wspólnot i instytucji, rządzących się wartościami i zasadami moralnymi. Wśród tych instytucji góruje nierozzerwalne małżeństwo i rodzina, łącząca zachodzące na siebie pokolenia. Są to generacje, które tworzą grupę zawodową, szkołę, naród, społeczeństwo, państwo, społeczność narodów.

4. Mówiąc o zasadach i urządzeniach, mówimy o ludziach – o słusznych celach, do których człowiek dąży. Utrwalając odpowiednie formy czy sposoby współżycia, tworzy on instytucje. Rezultaty tych działań zależą od świadomości i umiejętności, od wyrobienia moralnego, kultury wewnętrznej – słowem, od ukształtowania postaw, sprawności i tego, co nazywamy cnotami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi: wiary, nadziei, miłości, uczciwości, solidarności. Wymaga to ćwiczenia, kształcenia, nabierania kompetencji – tego wszystkiego, czym służy swoim członkom stowarzyszenie katolickie<sup>18</sup>.

Papież w dokumencie *Tertio millennio adveniente* pyta, jak wielu chrześcijan naprawdę zna i konsekwentnie realizuje wskazania nauki społecznej Kościoła, ale też wyjaśnia, dlaczego jest to tak niecodzowne. Nastąpiło bowiem zagubienie na polu etyki „obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny” (36). Wspominaliśmy już o społeczeństwie, które cechuje pustka wewnętrzna, gdyż wartości podstawowe, reguły moralne zostały w nim zagubione.

Nikt odpowiedzialny nie chce odstępować od ustroju demokratycznego, ale nie może to być ustrój, w którym nie decyduje prawda, a tylko werdykt większości. Chodzi nam o demokrację opartą na moralnych zasadach i wartościach podstawowych. One zaś muszą wyprzedzać głosowanie, one nie podlegają procedurom głosowania, referendum, plebiscytom. I tu pada doniosłe pytanie: Skąd społeczeństwo czy państwo może i ma czerpać wartości i zasady, skąd ma brać orientację etyczne?

Instytucje państwowe bez ludzi są puste, zimne. Państwo mogą rozgrzewać wartości ludzkie. Tylko żywi ludzie, tylko oni, obywatele uformowani i odpowiedzialni, mogą wносить wartości i przekonania w otwartą, i chciałoby się powiedzieć: w pustą,

<sup>18</sup> A. Rauscher, *Kirche in der Welt*, t. IV, Regensburg 2006, s. 107nn.

nawet wyziębioną przestrzeń życia społecznego, ażeby wokół nich zbudować żywotną wspólnotę – obszary rodzin, gmin, zawodu, narodu, państwa, kultury, gospodarki, administracji, środków przekazu, obszary stowarzyszeń i samorządów<sup>19</sup>.

Wypełnienie zadań tak wielkich nie przychodzi samo. Stąd apostołstwo świeckich, cała chrześcijańska aktywność w świecie musi posługiwać się ukształtowaną, zorganizowaną solidarnością. Żąda ona instytucji, organizacji, stowarzyszenia katolickiego. Domaga się formy zrzeszeniowej. W pojedynkę niewiele można zrobić. W dekrecie o laikacie wymienia się wśród zadań, zaraz po ewangelizacji i uświęceniu człowieka, chrześcijańską służbę światu, i to poprzez odpowiedzialne kształtowanie ziemskiego porządku we wszystkich obszarach (DA 20). Misja ta bierze początek z naszej kultury duchowej, z uczestnictwa nadprzyrodzonego, z najbardziej intymnej zażyłości z Bogiem<sup>20</sup>. Co dzieje się wtedy? Księga Mądrości Syracha odpowiada: „Bóg sam kładzie swoje oko w nasze serca – w serce człowieka, by mu pokazać piękno i wielkość swoich dzieł” (Syr 17,8). Warto to sobie powtarzać. Jak to brzmi? Boskie oko w naszym sercu.

## SUMMARY

### Role of christian associations in shaping the public morality

Author is showing his topic in three mental stages: 1. Internal – educating from the inside is holding the presence in world with God; 2. – Secularism in world, but not around of world; 3. Interpretation of the world – instrument of the evangelization. State institutions without people are empty, cold. You can heat only human value up. Only living people, only formed and responsible citizens, can carry value and beliefs into opened, into empty, into the cooled space of the social life in order around them to build lively – bond areas of families, administrative districts, the profession, the nation, you, the culture, the economy, administration, media, areas of associations and self-government bodies. Performing such great tasks isn't coming alone. Hence the missionary activity secular, the entire Christian activity in world must use with formed, organised solidarity. She is demanding the institution, the organization, the catholic association. This mission is taking the beginning from our spiritual culture, from the supernatural participation, from the most intimate intimacy with God.

<sup>19</sup> J. Krucina, *Od państwa opiekuńczego do społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Nauka wobec prawdy sądowej. Księga pamiątkowa dla Zdzisława Kegela*, Wrocław 2005, s. 341-343.

<sup>20</sup> V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991, s. 290 i 321. A.F. Utz, *Ethik des Gemeinwohls*, Paderborn 1998, s. 547.

KS. JÓZEF PATER

## ROLA KARDYNAŁA BOLESŁAWA KOMINKA W PRZYGOTOWANIU OREĐDZIA BISKUPÓW POLSKICH DO BISKUPÓW NIEMIECKICH

### WSTĘP

Przeszło czterdzieści lat temu, dokładnie 18 listopada 1965 roku, biskupi polscy obecni na II Soborze Watykańskim wystosowali okolicznościowe listy do episkopatów 56 krajów, z zaproszeniem do udziału w obchodach Milenium Chrztu Polski. W liście do episkopatu Niemiec – podpisanym przez kard. Stefana Wyszyńskiego, dwóch arcybiskupów i trzydziestu dwóch biskupów polskich – znajdują się znamienne słowa przebaczenia Niemcom i prośba o podobny gest wobec Polaków.

Słynny fragment listu polskich biskupów brzmi: *W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu wyciągamy do Was, siedzących tu na ławach kończącego się soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie. A jeśli Wy – biskupi niemieccy i ojcowie soboru – po bratersku wyciągnięte ręce ujmiecie, to wtedy dopiero będziemy mogli ze spokojnym sumieniem obchodzić nasze Milenium w sposób całkowicie chrześcijański.* Kilkanaście dni później treść listu ujawniła w Niemczech katolicka agencja informacyjna KNA. Biskupi niemieccy odpowiedzieli 5 grudnia 1965 roku: *Wiele okropności doznał polski naród od Niemców i w imieniu niemieckiego narodu. Wiemy, że dźwigać musimy skutki wojny, ciężkie również dla naszego kraju. ... Jesteśmy wdzięczni za to, że w obliczu milionowych ofiar polskich owych czasów pamięta się o tych Niemcach, którzy opierali się demonowi i w wielu wypadkach oddawali za to swoje życie. ...*

*Tak więc i my prosimy o zapomnienie, więcej, prosimy o przebaczenie. Zapomnienie jest sprawą ludzką, natomiast prośba o przebaczenie jest apelem skierowanym do tego, który doznał krzywdy, by spojrzął na tę krzywdę miłosiernym okiem Boga i wyraził zgodę na nowy początek. ... Z braterskim szacunkiem przyjmujemy wyciągnięte dłonie – pisali biskupi niemieccy<sup>1</sup>.*

## I. NAGONKA PARTYJNO-RZĄDOWA

Opinia publiczna w Polsce została poinformowana o wymianie listów dopiero 10 grudnia. Jakie były przyczyny tego długiego milczenia środków przekazu? Właściwie do dziś nie ma na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Być może, polskie czynniki partyjno-rządowe konsultowały tę sprawę z Moskwą. Faktem jest, że komunistyczne władze wyjątkowo mocno, a nawet agresywnie krytykowały zawarty w *Orędziu* gest przebaczenia. Kampanię propagandową, która rychno przeobraziła się w kampanię nienawiści, zainaugurowały „Życie Warszawy” i „Słowo Powszechne”. Autorom listu nie oszczędzono żadnej obelgi, nie wyłączając oskarżeń, że zapomnieli o Auschwitz, a także o zamordowanych przez nazistów polskich kapłanach. W ślad za artykułami w prasie pojawiły się broszury i książki, ruszyła masowa akcja odczytów i wieców protestacyjnych w zakładach pracy. Rezolucje z wyrazami oburzenia słały fabryki i uczelnie, koła gospodyń wiejskich, studenci i działacze ZBoWiD<sup>2</sup>.

Sprawą wymiany listów zajął się także Sejm i I sekretarz partii Władysław Gomułka, który ostro skrytykował głównie ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego i ks. abp. Bolesława Kominka, żądając, „by prowadzili politykę lojalną wobec państwa”.

Partyjna krytyka *Orędzia* towarzyszyła obchodom milenijnym Chrztu Polski przez cały następny rok. W miejscach, gdzie odbywały się uroczystości kościelne, organizowano konkurencyjne imprezy państwowe, podczas których wiodące hasła brzmiały: „Nie przebaczymy” i „Precz ze zdrajcami ojczyzny”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tłumaczenie tekstu z oryginalnego *Orędzia* w języku niemieckim, zob. mps w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu (dalej: AAW) IA 28a<sup>355</sup> oraz tekst drukowany: *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusowym Urzędzie Pastorskim*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 829-839.

<sup>2</sup> Autor artykułu odbywał w tym czasie zasadniczą służbę wojskową w Szczecinie i podczas zajęć politycznych oraz organizowanych naprędce mityngów i spotkań z kombatanami nasłuchiwał się najprzeróżniejszych oskarżeń pod adresem Kościoła, Prymasa Polski kardynała Wyszyńskiego, biskupów i księży. Prywatnie jednak uczestnicy tych spotkań pytali zwykle, jaki jest ich prawdziwy cel, gdyż wiedzieli, że misją Kościoła jest jednocześnie ludzi nie tylko zwaśnionych, lecz także wrogo usposobionych – w myśl nauczania Chrystusa: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44).

<sup>3</sup> Artykuły prasowe z 1965 roku, w: AAW IA 28a<sup>356</sup>.

W nagłówkach prasowych pytano biskupów: „W czym imieniu” wystąpili? Grunt był podatny, gdyż z wojny i okupacji Polska wyszła zdziesiątkowana: zginął co trzeci pracownik wyższej uczelni, co czwarty ksiądz, co piąty nauczyciel. Do wyjątków należały rodziny, w których nikt nie zginął. Właściwie każdy Polak, któremu przyszło żyć pod okupacją, przeszedł niekończące się pasmo strachu i upokorzeń<sup>4</sup>. Propagandzie komunistycznej pomagały też komentarze prasowe z Republiki Federalnej Niemiec. W konsekwencji biskupi z zagranicy, w tym również biskupi niemieccy i Papież Paweł VI, nie otrzymali wiz wjazdowych do Polski na obchody milenijne.

## II. WYJAŚNIENIA ZE STRONY KOŚCIELNEJ

Już 11 grudnia 1965 roku, a więc następnego dnia po zarzutach prasowych kardynał Stefan Wyszyński wrócił z Rzymu, na dworcu w Warszawie powitały go rozentuzjasmowane tłumy. Z kolei 12 grudnia 1965 roku w homilii wygłoszonej do tłumów zebranych w warszawskiej katedrze Prymas mówił w imieniu wszystkich biskupów polskich: „Nie przynieśliśmy ujmy krajowi. Jeśli słyszycie co innego, traktujcie to jak bajki”.

Gdy jednak okazało się, że antykościelna kampania władz zdecydowanie przybiera na sile, Konferencja Episkopatu na posiedzeniu 12-14 grudnia zdecydowała się wydać oficjalny komunikat. W komunikacie tym, odczytanym we wszystkich kościołach, biskupi podkreślali, że ich *Orędzie* stanowiło jedno z kilkudziesięciu zaproszeń skierowanych do episkopatów innych krajów do udziału w uroczystościach milenijnych i „nie ma charakteru dokumentu politycznego. [...] Jest ono wyrazem aktualnych dążeń całego świata, Stolicy Apostolskiej, ONZ i prawie wszystkich krajów do pokoju i pojednania, a ponadto odpowiada duchowi Ewangelii i soboru”.

Głos na temat *Orędzia* zabierali również indywidualnie niektórzy biskupi, tłumacząc nie tylko cel, jaki przyświecał jego autorom, lecz także jego charakter. I tak aspekt teologiczny *Orędzia* przedstawił abp Karol Wojtyła w homilii, wygłoszonej na Boże Narodzenie w krakowskim kościele św. Szczepana (26 XII 1965). Tekst tej homilii doczekał się publikacji dopiero w dwadzieścia lat później. Podobnie abp Bolesław Kominek, jedyny członek Episkopatu Polski, który ze względów zdrowotnych po zakończeniu soboru pozostał jeszcze jakiś czas na Zachodzie, w niemieckim programie telewizyjnym „Panorama” prostował złośliwe interpretacje polskich komunistów, tłumacząc wybitnie religijny charakter listu. Po powrocie do Polski dwukrotnie zabierał głos w katedrze wrocławskiej, wypełnionej po brzegi wiernymi, w sprawie *Orędzia*, najpierw do ogółu wiernych

<sup>4</sup> W. Kalicki, *Zaproszenie do przyzwoitości*, „Gazeta Wyborcza” z 5-6 XI 2005, s. 20.



6 lutego 1966 roku, potem do młodzieży studiującej i pracującej 27 lutego 1966 roku<sup>5</sup>. Przemówienia te krążyły później w całej Polsce, zwłaszcza na taśmach magnetofonowych.

To, co uderza w wypowiedzi Arcybiskupa we Wrocławiu, to teologiczny język i teologiczne myślenie o sprawach społecznych. Natomiast to, co uderzało wówczas samego kaznodzieję, to – jak sam przyznaje – niespodziewana konieczność mówienia o najprostszych, ale równocześnie o zasadniczych sprawach: o miłości bliźniego, o przebaczeniu, a zatem o konieczności wychodzenia z *samego serca Ewangelii – od krzyżowego przebaczenia*. Spodziewał się mówić o soborze, o *wyszukanych zagadnieniach*, a przyszło mu mówić o sprawach *odwetu, urazów, różnych emocjonalnych zahamowaniach*<sup>6</sup>.

List episkopatu Polski do biskupów niemieckich wywołał burzę emocji i dyskusji, ale już na wstępie abp Kominek mógł powiedzieć: *Nie bójcie się. Ta dyskusja nie przyniosła nam szkody. To była ogromna okazja do pogłębienia i oczyszczenia*. List był według abp. Kominka świadectwem nowego myślenia, którego nauczył się na soborze, myślenia o odpowiedzialności biskupów za Kościół w duchu kolegialności. I dlatego ta próba pokazania Polski światu, zaproszenia do Polski, aby pokazać, że *możliwe jest współżycie Kościoła i państwa socjalistycznego*. List wyrastał z przekonania, że *naoczne zetknięcie się biskupów zagranicznych z dzisiejszą Polską nie przyniesie jej ujmy*. Ale także spotkanie Polaków z gośćmi z zagranicy, zwłaszcza z Papiieżem, *nie mogło nikomu w Polsce zaszkodzić. To cośmy zrobili – mówił kaznodzieja – to było podniesienie wizytówki Polski*<sup>7</sup>.

W czym tkwiło ostrze ataku ze strony czynników partyjnych i rządowych, które tak zabołało kard. Kominka? Atakując episkopat za list, kłamstwo uczyniono głównym argumentem. Zarzucono biskupom, że kwestionują przynależność ziem zachodnich do Polski i gotowi są pertraktować o granicy nad Odrą i Nysą, czego w liście nigdzie nie było. Dla abp. Kominka najbardziej bolesne było to, że strona rządowa, atakując biskupów, tak się zapędziła, iż sugerowała, że sami Polacy na temat ziem zachodnich i granic są podzieleni, a na czele tej frakcji mieliby stać biskupi. I dlatego późniejszy kardynał stwierdzał wprost: *Otóż to wielka niedorzeczność, wmawiająca biskupom polskim, że zaprzędali Ziemię Zachodnie. ... Co w tym wszystkim jest niemal tragiczne? ... To, że niektóre artykuły prasy polskiej robiły wrażenie, jakoby rzeczywiście Polacy byli podzieleni. ... I to*

<sup>5</sup> Teksty *Orędzia* i przemówień abp. Bolesława Kominka w katedrze wrocławskiej zachowane są w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu, AAW IA 28a<sup>355</sup>, a<sup>379</sup> i a<sup>386</sup>.

<sup>6</sup> Zob. J. Tyrawa, *Homilia wygłoszona w katedrze wrocławskiej w 30. rocznicę śmierci kard. Bolesława Kominka*, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, Wrocław 2005, s. 173-180.

<sup>7</sup> AAW IA 28a<sup>379</sup>, B. Kominek, *Orędzie Episkopatu polski do Biskupów Niemieckich*. Przemówienie w archikatedrze wrocławskiej (6 II 1966), s. 2.

*jest, z punktu widzenia potrzeb naszej Ojczyzny, największą szkodą, jaką przyniosło to nieobiektywne rozpętanie dyskusji wokół listu – to jest uderzenie w twarz prawdziwej polskiej racji stanu.* I kiedy wypowiedział te słowa, stała się dziwna rzecz, której sam abp Kominek w pierwszej chwili się przeląkł, nie wiedział bowiem, co się stało – wierni bili brawo. Po raz pierwszy w Polsce wierni byli brawo swojemu arcybiskupowi. Naocznym świadkiem był wówczas sekretarz arcybiskupa, który ówczesnym zwyczajem stał za nim na stopniach ambony, ks. prof. Jan Krucina, który uświadamiał arcybiskupa – pytającego, co się stało – że oto wierni biją mu brawo<sup>8</sup>.

### III. INSPIRACJA I AUTORSTWO LISTU

Czynniki partyjno-rządowe, krytykując list polskich biskupów do biskupów niemieckich, szukały również głównych jego autorów. Wiedzano wprawdzie, że polskim biskupom działającym kolegiąlnie przewodniczył ks. Prymas Stefan Kardynał Wyszyński i że on w pierwszym rządzie odpowiadał za tzw. politykę wewnętrzną i zewnętrzną Kościoła w Polsce, niemniej jednak komunistyczna propaganda dowodziła, iż list powstał pod wpływem proniemiecko nastawionych kręgów w Kurii Rzymskiej. Bezpiecze chodziło o przedstawienie całej inicjatywy jako dzieła narzuconego polskim biskupom, jako aktu niesuwerennego, sprzecznego z polską racją stanu. Taką tezę lansowały wówczas w partyjnym aparacie dwa środowiska: Mieczysława Moczara – wówczas niezwykle wpływowego ministra spraw wewnętrznych, oraz Stefana Olszowskiego – sekretarza KC PZPR, nadzorującego m.in. prasę. Z inicjatywy Olszowskiego w mediach prezentowano sfałszowaną treść listu. Tendencyjne tłumaczenie dodatkowo wzmacniało emocjonalny kontekst.

Po odrzuceniu kłamstwa komunistycznej propagandy otwarte pozostaje pytanie, na ile Kuria Rzymska była informowana o przebiegu rozmów polsko-niemieckich. Jak wynika z dokumentów MSW, kard. Wyszyński miał abp. Wojtyłę powierzyć delikatne zadanie, jakim była konsultacja treści listu z przedstawicielami Kurii Rzymskiej. Partnerem abp. Wojtyły w tych rozmowach był abp Giovanni Benelli, jeden z najbliższych współpracowników papieża Pawła VI. O ostatecznej treści listu kard. Wyszyński miał rozmawiać z abp. Antonio Samoré z Kongregacji ds. Nadzwyczajnych Kościoła, odpowiadającym m.in. za kontakty z krajami bloku wschodniego. Według informatorów wywiadu PRL Paweł VI miał sugerować polskim biskupom, by całość przybrała charakter publicznego aktu pojednania i wymiany listów<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> J. Morawiecki, *Metry Jana Kruciny*, „Tygodnik Powszechny” z 13 XI 2005, s. 12.

<sup>9</sup> A. Grajewski, *List założycielski Europy*, „Wprost” nr 1192 z 9 X 2005.

Rzeczywiście Paweł VI w tym okresie intensywnie zajmował się sprawami polsko-niemieckimi. Trzynastego listopada 1965 roku przyjął polskich biskupów na audiencji, a 17 listopada delegację niemieckich organizacji wypędzonych. W przemówieniach do obu grup podkreślał potrzebę budowania nowego ładu w Europie. Według informacji przekazanych do MSW przez rzymskiego korespondenta „Trybuny Ludu”, Ignacego Krasickiego, Paweł VI otrzymał projekt listu 15 listopada 1965 roku. Trzy dni później został on przekazany stronie niemieckiej<sup>10</sup>.

Papież Paweł VI był zainteresowany stanem dialogu polsko-niemieckiego i wspierał go, gdyż jak wynika z późniejszych dokumentów, miał nadzieję, że w ten sposób będzie mógł uregulować status polskiego Kościoła na ziemiach zachodnich i północnych. Ten bowiem problem jako powojenny spadek był zarzewiem konfliktów nie tylko na płaszczyźnie międzynarodowej między Polską i Niemcami, lecz także wewnętrznej, między państwem a Kościołem. Tak też się stało. Gomułka, choć atakował biskupów, skorzystał z sytuacji, jaka powstała po ich liście, i sam rozpoczął negocjacje z Bonn. Podpisany w grudniu 1970 roku w Warszawie układ między PRL a RFN stworzył możliwość regulacji kwestii kościelnych, co nastąpiło w czerwcu 1972 roku, kiedy na ziemiach zachodnich i północnych zostały ustanowione nowe diecezje. Przyznać trzeba, że był to także owoc wieloletnich starań i zabiegów abp. Bolesława Kominka, jako głównego inspiratora i autora listu biskupów polskich do biskupów niemieckich.

#### IV. ROLA ABP. BOLESŁAWA KOMINKA

Z treści listu, z pewnych sformułowań i stylu, a zwłaszcza z jego ducha można było odczytać, kto tak naprawdę był jego bezpośrednim inspiratorem i autorem. Nie jest tajemnicą, że treść listu biskupów była dyskutowana przez wiele miesięcy, a ostatecznie został on zredagowany jesienią 1965 roku (w Rzymie, w języku niemieckim) przez abp. Bolesława Kominka. Wypowiedź ks. Jana Kruciny, że „Kominek musiał go napisać w ciągu dwóch – trzech nocy” w Rzymie<sup>11</sup>, nie jest ścisła i może być źle zrozumiana. Można by wnioskować, że list powstał nagle i jakby z przypadku. Tymczasem list ten rodził się niejako latami i był sumą doświadczeń życiowych ich głównego autora, a mianowicie ks. abp. Bolesława Kominka. Wprawdzie wielu autorów podkreśla, że kluczową rolę przy powstawaniu listu odegrał kard. Stefan Wyszyński, gdyż z jego to inicjatywy oraz z inicjatywy przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, kard. Juliusa Doepfnera, we wrześniu

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat pisał W. Kalicki, *Zaproszenie do przyzwoitości*, „Gazeta Wyborcza” z 5-6 XI 2005, s. 20, i za nim przytaczam podane tu informacje. Podobną wersję przedstawił E. Guz, *Kłopotliwe orędzie*, „Przegląd” nr 46 (2005).

<sup>11</sup> J. Morawiecki, *Metry Jana Kruciny*, art. cyt.

1965 roku powstał w Rzymie nieformalny zespół, który omawiał najważniejsze tezy dokumentu. W jego pracach uczestniczyli biskupi Otto Spuelbeck (Drezno-Miśnia), Franz Hengsbach (Essen), Joseph Schroeffer (Eichstätt), Bolesław Kominek (Wrocław) i Karol Wojtyła (Kraków). Wstępny tekst listu został przekazany stronie niemieckiej do uzgodnienia 27 października. Swoje uwagi naniósł także bp Kazimierz Kowalski, ordynariusz diecezji chełmińskiej. Z materiałów wywiadu PRL wynika, że w rozmowach wstępnych uczestniczył też bp Bernard Czapliński, sufragan chełmiński, który odegrał ważną rolę w negocjacjach między episkopatami obu krajów jesienią 1963 roku. Chodziło wtedy o przygotowanie polsko-niemieckiego wystąpienia w sprawie beatyfikacji ojca Maksymiliana Kolbego. Jak się wydaje, przy redagowaniu listu niedoceniona jest także rola bp. Jerzego Stroby. Z materiałów wywiadowczych wynika, że pochodzący z Górnego Śląska, znający język niemiecki biskup miał znaczący wpływ na kształt listu. Odegrać miał też istotną rolę w czasie negocjacji jego treści ze stroną niemiecką<sup>12</sup>.

Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że najważniejszą rolę w przygotowaniu *Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich* odegrał właśnie ks. abp Bolesław Kominek. *Orędzie* jest bowiem odbiciem ducha i sumą doświadczeń życiowych ich głównego autora. I tu może warto w największym skrócie przypomnieć drogę życiową abp. Kominka, która pozwoli lepiej zrozumieć okoliczności powstania *Orędzia* i jego charakter<sup>13</sup>.

Bolesław Kominek przyszedł na świat 23 grudnia 1903 roku w polskiej, patriotycznej rodzinie górniczej w Radlinie, na terenie ówczesnej diecezji wrocławskiej. Był najstarszym synem (spośród dziewięciorga rodzeństwa) Franciszka oraz Katarzyny z Kozielskich<sup>14</sup>. Jego ojciec pracował w kopalniach Westfalii i na

<sup>12</sup> Por. A. Grajewski, *List założycielski Europy*, art. cyt.

<sup>13</sup> Na temat kard. Bolesława Kominka pisali m.in.: Z. Brzezinka, *Ks. kardynał B. Kominek, śląski patriarcha*, „Wiadomości Archidiecezjalne” t. 62 (1994) nr 9, s. 508-511; K. Dola, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945-1965*, „Nasza Przyszłość” 1965; E. Górecki, *Pasterz w każdym calu*, „Nowe Życie” (1999) nr 3; J. Kopiec, *Dzieje Kościoła katolickiego na Śląsku Opolskim*, Opole 1991; tenże, *Ks. Bolesław Kominek o swoim opolskim okresie*, w: *Słowo nieskowane*. Księga jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998; J. Krucina, *Dwa światy kardynała Kominka*, „Gość Niedzielny” (1994) nr 44 z 30 X i nr 45 z 6 XI; J. Mandziuk, *Bolesław Kominek* (hasło), w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. VI, Warszawa 1983, s. 113-123; J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, Wrocław 1997; tenże, *Kominek Bolesław* (hasło), w: *Słownik katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 180-184; J. Swastek, *Pasterz naprawdę wielki: z życia i działalności arcybiskupiej księdza kardynała Bolesława Kominka w latach 1956-1974*, „Dolny Śląsk” (1996) nr 2, s. 284-294; *Verbum crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974; S. Wójcik, *Trudna koegzystencja biskupa Bolesława Kominka z władzami komunistycznymi*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” t. 25 (1995) 1995, s. 207-238.

<sup>14</sup> K. Kosyrzyk, *Od radlińskiego adwentu do wrocławskiej septuagesimy. Szkic biograficzny*, w: *Verbum crucis...*, dz. cyt., s. 287-304.

Śląsku. Nadanie synowi imienia Bolesław należało w tym regionie do rzadkości. Imię to w zamierzeniu jego ojca miało mu przypominać jego polską narodowość i potrzebę walki o niepodległą Polskę. W domu dziadek czytał „Katolika”, a ojciec bardziej narodową „Gazetę Ludową”.

Początkowe nauki Bolesław pobierał w niemieckiej szkole podstawowej, gdyż polskiej nie było. Zbierał nieraz lanie w domu za to, że przez nieuwagę odczytał się po niemiecku, natomiast w szkole karano go podobnie, gdy odczytał się po polsku. Jako chłopiec przeżył gorycz skreślenia go z listy ministrantów po śmieci ks. Bajdoła w 1914 roku, w czym było trochę złośliwości i trochę polityki ze strony organisty.

W 1915 roku podjął naukę w niemieckim gimnazjum w Rybniku. Zapisał się w nim do stowarzyszenia młodzieży Eleusis, które budziło ducha polskości i podtrzymywało nadzieję na odrodzenie niepodległego państwa polskiego. Maturę złożył w 1923 roku w języku polskim. W 1922 roku Rybnik znalazł się w granicach odrodzonego państwa polskiego. Studia teologiczne odbył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po ich ukończeniu 11 września 1927 roku przyjął w Katowicach święcenia kapłańskie. W latach 1927-1930 odbył w Instytucie Katolickim w Paryżu studia specjalistyczne z zakresu filozofii i nauk społecznych, uwieńczone doktoratem. W 1931 roku został wikariuszem w Katowicach-Dębciu. Była to parafia na peryferiach Katowic, typowo robotnicza. Kazania i spowiedź sprawowano po polsku i po niemiecku. Ksiądz wikary w pracy duszpasterskiej musiał się zająć dodatkowo sodalicją, kongregacjami, bractwami, nauką religii w szkole, opłatkiem, święconym, wycieczkami stowarzyszeniowymi i jak sam nieraz wspominał, wszędzie trzeba było być. Bywały dni, że nie miał kiedy odsapnąć<sup>15</sup>. Po roku ks. Kominek został kierownikiem kancelarii biskupiej. Biskup Adamski zlecił mu także zadanie powołania i prowadzenia Akcji Katolickiej w diecezji. W latach 1937-1939 pełnił obowiązki redaktora miesięcznika „Akcja Katolicka na Śląsku”, tygodnika „Gość Niedzielny” oraz referenta do spraw duszpasterstwa. Kiedy w 1939 roku Polska została napadnięta przez dwóch agresorów: hitlerowskiego i sowieckiego, przestawił się całkowicie w swej działalności na spieszenie biednym ludziom z pomocą materialną. W wielkim exodusie ludności śląskiej starał się być zawsze przy swych rodakach. Przez pewien czas działał w Lublinie. Aby skutecznie służyć swym rodakom na Górnym Śląsku z pomocą duchową i materialną, z ramienia władz kościelnych nawiązał kontakt z rządem Rzeczypospolitej Polskiej na emigracji, z podziemnymi władzami polskimi w okupowanym kraju oraz z nuncjaturą apostolską w Berlinie; przez nią przekazywał do Rzymu informacje o sytuacji w podbitym przez agresorów kraju.

<sup>15</sup> K. Kosyrzyk, *Od radlińskiego adwentu do wrocławskiej septuagesimy...*, dz. cyt., s. 289.

W 1945 roku Prymas Polski dr August Hlond powierzył mu jako administratorowi apostołskiemu w zarząd teren Śląska Opolskiego. W pierwszym liście pasterskim skierowanym do duchowieństwa i wiernych z 14 września 1945 roku, obok zasadniczych informacji dotyczących przemian politycznych, społecznych i kościelnych, skierował niezwykle ważne wezwania do ludności pochodzenia miejscowego, tzw. autochtonicznej, i repatriantów. Pisał m.in.: „Nie pozwólcie, by żal za zmarłymi obezwładnił wasze siły żywotne i pogrążył was w beczynności. Trzeba żyć, i dlatego trzeba naprawiać szkody wojenne, odbudowywać powoli zniszczone domostwa, uprawiać rolę i wychowywać nowe pokolenie”. Tłumaczył też przyczyny wielkiej wędrówki ludów, niezawiniony przez repatriantów wysoki stopień zubożenia oraz jasno określał cel przybycia tej grupy ludności na Ziemię Odzyskaną: „Przysłano ich tutaj, by znaleźli na miejscu opuszczonym przez ludność niemiecką nowy dach nad głową i nowe możliwości życia, nowy dom”. W końcowej części listu pasterskiego ks. administrator Kominek z całą stanowczością i silną wiarą w nieodwracalność procesów dziejowych, wskutek których ludność kresowa znalazła się na Opolszczyźnie, odezwał się do ludności miejscowego pochodzenia: „Nie uważajmy ich za nieprzyjaciół swoich, przeciwnie, patrzmy na nich jako na swoich rodaków i współplemieńców. Okażmy im jak najwięcej serca i dzielimy się z nimi naszym dziś skromnym chlebem codziennym. Łączy nas wspólna Matka-Ojczyzna, wspólny język, a przede wszystkim wspólna wiara nasza święta. Podkreślajmy to, co nas z nimi łączy, a nie wyolbrzymiajmy odrębności z jednej i drugiej strony, które się z biegiem czasu wyrównają w ciągu jednego pokolenia tak dalece, że na Śląsku Opolskim istotnie nie będzie podwójnych diecezjan, ale będzie prawdziwie jedna owczarnia i jeden pasterz”<sup>16</sup>.

Zaaklimatyzowanie się repatriantów ze Wschodu w nowych warunkach nie było łatwe. Stąd pojawiały się tendencje do podkreślania pewnych odrębności i próby tworzenia własnych parafii w łonie już istniejących gmin śląskich, zwłaszcza tam, gdzie liczebnie obydwie grupy się wyrównywały (w Zabrze u św. Anny, w Opolu u św. Piotra i Pawła, u św. Sebastiana i in.). Ks. Kominek nie zgodził się na taki podział. Na Konferencji Episkopatu w Kielcach (25 IV 1946) podkreślał natomiast, że tej grupie ludności trzeba okazać więcej serca, pielęgnować niczym przesadzone rośliny, dopóki się nie przyjmą. W Opolu natomiast urządzono dla repatriantów osobną sumę pontyfikalną, w czasie której bardzo mocno podkreślano związanie Śląska z Polską<sup>17</sup>.

Jako administrator apostołski położył nieocenione zasługi w integracji ludności Opolszczyzny miejscowego pochodzenia z ludnością napływową. Czuł się też

<sup>16</sup> „Wiadomości Urzędowe” (1945) nr 5.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat pisał K. Dola, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945-1965*, „Nasza Przeszłość” t. 22 (1965), s. 81-82.

duszpasterzem ludności niemieckiej, która pozostała jeszcze na Opolszczyźnie. Interweniował, gdy tej ludności działa się krzywda. Stawał w obronie Ślązaków niesprawiedliwie wysiedlanych z Opolszczyzny. Bronił śląskiego duchowieństwa przed zarzutami niemieckości i antypolskości. Protestował przeciwko wysiedlaniu księży, uznanych przez władze państwowe za Niemców, do których ludność zarówno miejscowa, jak i napływowa miała pełne zaufanie. Energicznie występował przeciwko wysiedlaniu Ślązaków do Związku Sowieckiego w ramach poszukiwania taniej siły roboczej. Dbał o to, aby katolicy narodowości niemieckiej pozostali na Śląsku mieli możliwość spowiadania się po niemiecku i przygotowania swoich dzieci do sakramentów w języku niemieckim. Z niemieckimi katolikami rozmawiał po niemiecku i w tym języku służył im jako arcypasterz w czasie sprawowania nabożeństw. Niestety, jego postawa ponadpaństwowa i ponadnarodowa na odcinku duszpasterskiej opieki nad ludnością niemiecką spotykała się z krytyką ze strony prasy państwowej.

Dwudziestego szóstego stycznia 1951 roku ks. Infulat Bolesław Kominek został przemocą usunięty z zajmowanego stanowiska administratora apostolskiego w Opolu. W tym czasie liczył się nawet z realną możliwością śmierci. Swoje przeżycia duchowe opisał w sześciotomowym pamiętniku, który jest w posiadaniu jego siostrzeńca, ks. Alojzego Swobody. Usunięcie ks. Kominka z urzędu w 1951 roku władze państwowe tłumaczyły potrzebą stabilizacji kanonicznej na Ziemiach Odzyskanych. W rzeczywistości pracowały one na rzecz destabilizacji i skłócania duchowieństwa i wiernych pod względem państwowym, narodowym, a nawet religijnym. Na miejsce usuniętego administratora apostolskiego wprowadziły bowiem siłowo urząd wikariusza kapitulnego, który ma zasadniczo charakter przejściowy. Tymczasem urząd administratora apostolskiego, *ad nutum Sanctae Sedis*, jest urzędem długotrwałym i stabilnym. W latach 1951- 1956 ks. Bolesław Kominek tułał się po różnych diecezjach polskich, prowadząc wykłady i wygłaszając liczne konferencje w klasztorach i seminariach. Poznał zatem gorzyc tułaczki i niepewności jutra. Mimo to był zawsze pogodny i optymistycznie nastawiony na przyszłość Kościoła i kraju. Władze kościelne, zmierzając do stabilizacji i ugruntowania powołanych kościelnych jednostek administracyjnych, 28 kwietnia 1951 roku mianowały ks. Kominka biskupem tytularnym Sofeny, z przeznaczeniem na administratora archidiecezji wrocławskiej. Aktu tego jednak nie ogłoszono ze względu na wyjątkowo trudną wówczas sytuację polityczną w Polsce. Sakrę biskupią z zachowaniem dyskrecji otrzymał dopiero 10 października 1954 roku w prywatnej kaplicy biskupów przemyskich z rąk bp. Franciszka Bardy oraz bp. Wojciecha Tomaki i bp. Franciszka Jopa. Za dewizę swej posługi arcypasterskiej przyjął słowa: *Verbum crucis, Dei virtus*.

Na fali odwilży, 5 grudnia 1956 roku objął rządy w archidiecezji wrocławskiej. Uroczysty ingres bp. dr. Bolesława Kominka, nazywanego powszechnie arcybi-

skupem (tytuł arcybiskupa *ad personam* otrzymał w 1962 roku), odbył się 16 grudnia 1956 roku. Mimo że w prasie nadal pojawiały się zarzuty o jego proniemieckiej orientacji, zarówno duchowieństwo, jak i wierni przyjęli bp. Bolesława Kominka bardzo serdecznie i z radością. Zaraz po przyjeździe do Wrocławia bp Kominek spotkał się z kapitułą katedralną, by omówić sprawy ingresu i najbliższych zmian w zarządzie diecezją. Między innymi powiedział wówczas, że dzień ten zapisze się w dziejach wrocławskiego Kościoła jako dalszy etap procesu wcielania ziem zachodnich do Polski. Oświadczył też, że *otrzymał od prymasa polecenie odciążenia się od dotychczasowych rządów kościelnych we Wrocławiu, że ma odsunąć tych i to wszystko, co nadawało im ten kierunek, który był błędny i mało kościelny*. Zapowiedział też, że teraz rozpoczną się rządy bardziej kościelne. Ksiądz biskup naszkicował też w krótkich słowach plan swej pracy w archidiecezji:

1. *Związanie i ścisła łączność ze Stolicą Apostolską. Kościół wrocławski musi być naprawdę katolicki, najściślej złączony ze Stolicą Świętą.*

2. *Kościół nasz jest Kościołem polskim, mającym obowiązki wobec narodu, któremu ma służyć, i pełnić misję narodową.*

3. *Mamy również obowiązki wobec władz polskich. Musimy im pomagać, ponieważ reprezentują polską rację stanu. Nie możemy się jednak wiązać z nimi politycznie, w tej dziedzinie mamy zachować niezależność.*

W dalszej rozmowie nawiązał także do faktu rezydencji w Görlitz żyjących jeszcze członków niemieckiej kapituły wrocławskiej i resztek niemieckiej Kuri Biskupiej, uważającej się za spadkobierczynię biskupstwa wrocławskiego. Bp Kominek oświadczył jednak stanowczo, że zna tylko jedną kapitułę, a ta jest we Wrocławiu, oraz że *my tu na miejscu stwarzamy fakty polskie*<sup>18</sup>.

Podczas uroczystego ingresu do katedry (16 XII 1956), w którym uczestniczyły tysiące wiernych, nowy rządca, przemawiając z ambony, zaznaczył, że jego pasterskie *exposé* i cały plan pracy pasterskiej zawiera się w starym chrześcijańskim pozdrowieniu: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*<sup>19</sup>. W krótkim czasie we Wrocławiu zajaśniały pełnym blaskiem jego uzdolnienia pastoralne i organizacyjne. Dążył do kanonicznej regulacji sytuacji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych. Ta z kolei uwarunkowana była traktatem pokojowym i stabilizacją ziem zachodnich i północnych pod względem politycznym. Stąd bardzo leżała mu na sercu sprawa pojednania Polaków i Niemców oraz uznanie granicy na Odrze i Nysie. Wiedział dobrze, że pojednanie Polaków i Niemców warunkuje przyszłą współpracę narodów w Europie.

<sup>18</sup> W. Szetelnicki, *Kapituła Metropolitalna we Wrocławiu w latach 1952-1993*, Wrocław 1994, s. 73-76.

<sup>19</sup> Kazanie wygłoszone w dniu ingresu w katedrze wrocławskiej, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” r. 12 (1957) nr 1-2, s. 10-14.



Był przekonany, że Kościół na Dolnym Śląsku ma potrójne zadanie. Po pierwsze, doprowadzić do zintegrowania społeczeństwa na ziemiach zachodnich. Po drugie, przekonać Polskę, że nie ma Dzikiego Zachodu, lecz jeden kraj. Po trzecie, walczyć o uznanie granic. We wspomnieniach jego sekretarza, ks. Jana Kruciny, znalazło się takie zdanie: „pamiętam, że Kominek z okazji peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej i przygotowań milenijnych zawsze prosił Prymasa, by ten powiedział coś o ziemiach zachodnich: «Wyrastamy z tego samego drzewa genealogicznego. Przyjmijcie nas jako takich samych jak wy. Nie jesteśmy gorsi od [...] Warszawy, Krakowa, Przemyśla»”<sup>20</sup>. Powstała wtedy myśl, by na uroczystości milenijne zaprosić biskupów z 56 krajów świata. Jeden z listów miał być skierowany właśnie do Niemców. Tak zaczęła powstawać idea *Oređzia*.

W 1965 roku mijała rocznica ustanowienia polskiej administracji kościelnej na ziemiach zachodnich (jeszcze ciągle prowizorycznej). Wówczas abp Kominek powiedział sekretarzowi: „Musimy zrobić jakiś rwetes”. Miał już szkic. Powstał artykuł, który ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” pod znamienym tytułem: *Ziemie Zachodnie – mandat sprzed dwudziestu lat*. Abp Kominek pisał w nim o prawie do ojcowizny, o uznaniu granicy na Odrze i Nysie. Uznawał te lepsze Niemcy, antyhitlerowskie, ale ukazywał też, co uczyniono Polsce. W Niemczech powstała wielka wrzawa. Do abp. Kominka zaczęli ciągnąć – jak pisze ks. Jan Krucina – Niemcy zainteresowani Polską. Tu uprzytamniali sobie, że na ziemiach zachodnich nie da się już na nowo zbudować Niemiec. Niektórzy to opłakiwali, inni przyjmowali ze zrozumieniem, gdy abp Kominek tłumaczył, że rok 1945 jest konsekwencją roku 1939, w tym paktu Ribbentrop-Mołotow, który wpędził nas w komunizm, zabrał połowę naszego terytorium i pogrążył w niewoli.

We Wrocławiu były też uroczystości dwuzestolecia polskiej administracji kościelnej na ziemiach zachodnich (31 VIII 1965). Ks. Prymas w swoich wystąpieniach odwoływał się do racji historycznych i do powrotu na ziemie piastowskie, gdzie mury Wrocławia mówią po polsku i z pewnością nie są dobrami niemieckimi. Ks. abp Kominek odwoływał się natomiast do racji moralnych i egzystencjalnych i uzasadniał prawa polskiego narodu, skrajnie wykrwawionego i osłabionego w czasie II wojny światowej pod względem terytorialnym (Polska utraciła około 77 tys. km<sup>2</sup> swego terytorium) i ludnościowym (utrata około 11 milionów obywateli), do obecności i życia na tych ziemiach. O ile argument historyczny był najsłabszy, a użyty przez kard. Wyszyńskiego w czasie kazania we Wrocławiu podczas dwuzestolecia wywołał najwięcej kontrowersji i protestów w RFN, także w niemieckim episkopacie, o tyle argumenty moralne nie dały się podważyć.

<sup>20</sup> J. Morawiecki, *Metry Jana Kruciny*, art. cyt., s. 12.

Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński widział w arcybiskupie Bolesławie Kominku najbardziej kompetentną osobę do prowadzenia dialogu między biskupami polskimi a niemieckimi. Abp Bolesław Kominek był nie tylko bardzo dobrze obeznany z historią Polski i Niemiec, lecz także znał aktualnego ducha i nastroje niemieckiego społeczeństwa RFN. Świetnie także orientował się w nastrojach wiernych na ziemiach zachodnich i północnych. Wyczuwał powszechne poczucie tymczasowości, braku zakorzenienia, że poczucie bezpieczeństwa i stabilizację przynieść może przede wszystkim prawdziwe pojednanie z Niemcami.

Przygotowując *Orędzie*, ks. Abp Kominek spodziewał się pewnych kłopotów i trudności. Kilka dni wcześniej przekazał bowiem artykuł do redakcji „Tygodnika Powszechnego”, w którym wyjaśniał polskim katolikom potrzebę i zasady dialogu polsko-niemieckiego. Pisał w nim, że: „Pierwsi autentyczni apostołowie pokoju (których nie należy przeceniać) będą prawdopodobnie atakowani z obu stron, a może nawet oczerniani. Z tym trzeba się pogodzić”. Artykuł został zatrzymany przez cenzurę, co mogło jeszcze bardziej potwierdzać wcześniejsze obawy<sup>21</sup>. Kłopotów spodziewał się ks. Prymas Wyszyński i inni biskupi składający swe podpisy. Wszyscy jednak, niezależnie od obaw i złych przeczuc, mieli nadzieję, że otwierają nowy rozdział w historii obu narodów.

## ZAKOŃCZENIE

Arcybiskup Bolesław Kominek po latach cieszył się, że opracowane przezeń orędzie przyczyniło się w sposób istotny do zawarcia traktatu 7 grudnia 1970 roku między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Republiką Federalną Niemiec i do kanonicznej regulacji życia na Ziemiach Odzyskanych. W wyniku owej regulacji 28 czerwca 1972 roku został metropolitą wrocławskim, a w roku następnym kardynałem. Niestety, wkrótce pożegnał ten świat – 10 marca 1974 roku, i spoczął w katedrze wrocławskiej obok swych wielkich poprzedników, pochodzących z różnych miast i krajów Europy. W pamięci wiernych pozostał jako wielki pasterz, patriota i Europejczyk, który walnie przyczynił się do integracji ziem zachodnich i północnych Polski z krajami Europy.

---

<sup>21</sup> Artykuł abp. Bolesława Kominka pt. *Propozycje dialogu z Niemcami*, skonfiskowany przez cenzurę w 1965 roku, wydał drukiem ks. Jan Krucina w książce: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, Wrocław 2005, s. 245-259.

## SUMMARY

Role of Cardinal Bolesław Kominek  
in preparing the letter of Polish bishops to German bishops

Precisely in November 18, 1965, Polish bishops present on the II Vatican Council submitted occasional lists to episcopates of 56 countries, with the invitation to the participation in the celebration Millennium of Baptism of Poland. In the letter to the episcopate of Germany signed by Card. Stefan Wyszyński, two archbishops and thirty two Polish, bishops characteristic words of forgiving Germans and a request for the similar gesture are towards Poles. From content of the letter, from certain expressions and the style, and especially from its spirit it is possible to read out who was his immediate initiator and the author. It isn't a secret that content of the letter of bishops was discussed by a lot of months and after all it stayed edited in autumn of 1965 (in Rome, in German language) by the Archbishop Bolesław Kominek. Statement of Jan Krucina „Kominek had to write him in the sequence two – three nights” in Rome, it isn't dense and can badly be understood. One could conclude that the letter arose suddenly and kind of from the case. Meanwhile this letter was born so to speak for years and he was a sum of practical experience of their chief author.

KS. BARTOSZ BARCZYSZYN

## DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE W POLSCE WOBEC PROBLEMU BEZROBOCIA

### SKRÓTY

- DC – Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*, 2006.  
DB – Dekret II Soboru Watykańskiego o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Chrisus Dominus*, 1965.  
EK – *Encyklopedia katolicka*, t. I-X, Lublin 1973-2004.  
KDK – Konstytucja duszpasterska II Soboru Watykańskiego o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.  
KKS – Abp Damian Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, Katowice, uroczystość św. Józefa, 19 III 2001.  
LE – Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*, 1981.  
RH – Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*, 1979.

### WSTĘP

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego wraz z Zespołem Wyznań Religijnych GUS w roku 1991 przeprowadził badania religijności Polaków. Zostawały one powtórzone w 1998 roku. Ks. prof. Piwowarski, który znalazł się wśród osób opracowujących wywiady ankietowe, ukazał, jakie wartości życia codziennego Polacy cenią najbardziej. Otóż trzy pierwsze to dzieci, rodzina i praca zawodowa. Warto podkreślić, że w stosunku do badań z roku 1991 Polacy bardziej docenili wartość pracy zawodowej. Wzrost intensywności wskaźników w roku 1998

w stosunku do pracy zawodowej zwiększył się z 69,7 proc. do 83 proc. Jak zauważył W. Piwowarski, przypadek dużego wzrostu wskaźnika wartości pracy zawodowej aż o 13,3 proc. można tłumaczyć bezrobociem i rosnącymi trudnościami utrzymania rodziny<sup>1</sup>. Po zmianie ustrojowej, jaka zaszła w Polsce, wielu ludzi zaczęło doceniać możliwość podjęcia stałej pracy.

Rzeczywistość pokazuje, że liczba bezrobotnych zarejestrowanych w urzędach pracy w końcu grudnia 2005 r. wyniosła 2773,0 tys. osób (w tym 1486,4 tys. kobiet) i była wyższa o 50,2 tys. osób (o 1,8 proc.) niż przed miesiącem. Z ogólnej liczby bezrobotnych 42,6 proc. mieszkało na wsi<sup>2</sup>. Problem ten wydaje się szczególnie doniosły, gdyż większość osób rejestrujących się w urzędach pracy stanowią osoby młode (przedział od 25 do 34 lat, co stanowi 28,1 proc. ogółu zarejestrowanych bezrobotnych). W licznych rozmowach duszpasterskich, przeprowadzanych podczas dorocznych wizyt kolędowych lub w kancelarii parafialnej, wielu z dorosłych rozmówców jako główny problem wskazuje kwestię pracy dającej dochód. Do tego dochodzi jeszcze kwestia migracji zarobkowej obywateli poza granice Polski.

Teologia pastoralna odczytuje znaki czasu. Dlatego też podejmuje problematykę duszpasterstwa parafialnego ludzi dotkniętych bezrobociem. W spotykanych definicjach duszpasterstwa czytamy, że jest to pewna „strategia Kościoła”, który na podstawie naukowo wypracowanych modeli teologicznych, imperatywów i programów działania rozwija inicjatywy zmierzające do zaktualizowania zbawczego dzieła Chrystusa w jednostkach i wspólnotach ludzkich<sup>3</sup>. Wspólnota parafialna jest szczególnym miejscem, w którym należy rozwijać różnorakie inicjatywy aktualizujące dzieło Chrystusa. Interesujący nas temat dotyczy duszpasterstwa tych ludzi pracy, którzy na skutek różnych przemian społecznych znaleźli się w trudnej sytuacji. Powstaje pytanie: Jak Kościół urzeczywistnia swoje posłanie wobec problemu licznej rzeszy bezrobotnych katolików i co czyni w zakresie duszpasterstwa? Czy jest możliwość pomocy dla osób, które zostały dotknięte problemem bezrobocia w poszczególnych parafiach? Jakie są perspektywy i jak może w takiej sytuacji działać konkretna parafia, która jest wspólnotą wspólnot?

W artykule tym zostanie przedstawiona ogólna ocena problemu bezrobocia w świetle nauki Kościoła, następnie ukazana zostanie istota duszpasterstwa w wybranych wypowiedziach osób związanych z pracą na rzecz bezrobotnych.

---

<sup>1</sup> W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 61.

<sup>2</sup> [http://www.stat.gov.pl/dane\\_spol-gosp/praca\\_ludnosc/mies\\_inf\\_bezrobocie/2005/1205.htm](http://www.stat.gov.pl/dane_spol-gosp/praca_ludnosc/mies_inf_bezrobocie/2005/1205.htm) (21 II 2006).

<sup>3</sup> W. Piwowarski, *Socjologia a teologia pastoralna*, „Życie i Myśl” 17 (1973), s. 17; zob. T. Wojdat, *Organizacja pracy duszpasterskiej w parafii*, w: *Powołanie człowieka*, red. B. Bejze, t. VI: *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań – Warszawa 1983, s. 401.

Kolejnym etapem będzie zwrócenie uwagi na główne kierunki i propozycje działań duszpasterstwa bezrobotnych. W zakończeniu zajmiemy się przedstawieniem propozycji form pracy z bezrobotnymi na forum poza- i wewnątrzparafialnym.

## I. OCENA BEZROBOCIA W ŚWIETLE NAUKI KOŚCIOŁA

Bezrobocie jest pojęciem szerokim<sup>4</sup>. Definiujemy je jako niewykorzystanie zgodnie z wymaganiami dobra osoby ludzkiej i społeczności oraz ekonomicznego rachunku zdolności i umiejętności poszczególnych członków społeczeństwa. Osoby takie chcą użytkować w pracy swe siły, umiejętności i kwalifikacje. Nauki ekonomiczno-społeczne przyczyn bezrobocia szukają w wadliwej gospodarce i ekonomii kraju, strukturze kraju, w zacofaniu gospodarczym i związanym z nim brakiem kapitału oraz złą lub nierozwiniętą organizacją rynku<sup>5</sup>. Ludzie, którzy chcą pracować i są zdolni do podjęcia pracy, a nie mogą znaleźć żadnego zatrudnienia, są nazywani bezrobotnymi. Mogą oni podjąć pracę w pełnym wymiarze godzin, nie uczą się w szkole w systemie dziennym i są zarejestrowani we właściwym dla miejsca zameldowania urzędzie pracy<sup>6</sup>.

Zjawisko bezrobocia według katolickiej nauki społecznej jest określane jako naruszenie prawa do pracy. Podstawowym prawem osoby ludzkiej jest możliwość pracy i zdobywania środków do życia. Bezrobocie stanowi więc pogwałcenie prawa naturalnego i w pewien sposób jego poziom staje się miernikiem jakości moralności stosunków gospodarczych<sup>7</sup>. Encyklika *Rerum novarum* Leona XIII dała wyraz sprzeciwu wobec narastających prądów komunistycznych. Przeciwwstawiała się ciężkiej sytuacji robotników i ich rodzin. Kolejni papieże w swej nauce społecznej nawiązywali także do spraw robotniczych. Szczególnie Jan Paweł II wiele razy wypowiadał się na temat pracy, a także na interesujący nas temat bezrobocia. Już w programowej encyklice *Redemptor hominis* nazwał plagę bezrobocia „moralnym nieładem” (por. RH 16). Szczególne znaczenie dla ukazania nauki Kościoła katolickiego mają encykliki *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*. W świetle pierwszej z encyklik Papież podkreślił, że praca jest dla człowieka, a nie on dla pracy (LE 6). Staje się ona dla niego powołaniem, przez które jeszcze bardziej staje się człowiekiem (LE 9). Uważna lektura obu encyklik społecz-

---

<sup>4</sup> Już pierwszy rzut na liczne portale internetowe wskazuje na wielość omówień na interesujący nas temat. Dla przykładu: [www.bezrobocie.net](http://www.bezrobocie.net); [www.rzeczpospolita.pl/teamty/bezrobocie](http://www.rzeczpospolita.pl/teamty/bezrobocie); [www.bezrobocie.pl](http://www.bezrobocie.pl); [www.bezrobocie.org.pl](http://www.bezrobocie.org.pl) i in.

<sup>5</sup> Ł. Czuma, *Bezrobocie. Bezrobocie w naukach ekonomiczno-społecznych*, EK, t. II, Lublin 1976, kol. 351.

<sup>6</sup> [http://www.infoobywatel.gov.pl/psu/3\\_6/3\\_6\\_1/defini/index.html](http://www.infoobywatel.gov.pl/psu/3_6/3_6_1/defini/index.html) (21 II 2006).

<sup>7</sup> C. Strzeszewski, *Bezrobocie w katolickiej nauce społecznej*, EK, t. II, Lublin 1976, kol. 352.

nych Jana Pawła II pozwala odczytać konkretne propozycje dotyczące nowego porządku społeczno-ekonomicznego<sup>8</sup>. Oparte są one na następujących zasadach. Pierwsza zasada postuluje podmiotowość pracy<sup>9</sup>. Po drugiej, pojawia się kwestia powstawania solidarnych stowarzyszeń pracowniczych w myśl zasady solidarności<sup>10</sup>. Jako trzecia przypomniana zostaje zasada uniwersalnego przeznaczenia dóbr ziemi<sup>11</sup>. Nie będzie jednak nowej jakości, jeśli wciąż będzie tylu bezrobotnych.

Nauka Kościoła, która chce ukazać wartość pracy jako dobra należnemu człowiekowi, przestrzega świat przed jednym z większych zagrożeń, jakim jest bezrobocie. Nauka ta ma prowadzić do czynu, do poszukiwania rozwiązań tego problemu. Oczywiście sam Kościół nie ma zamiaru kierować gospodarką ani też dawać konkretnych wskazań dla ekonomistów lub ludzi odpowiedzialnych za gospodarkę. Chce raczej wskazać na człowieka jako największą wartość. Kościół namawia do rozsądku i humanistycznego kierowania gospodarką. „Jeśli nie postawi się na pierwszym miejscu człowieka, rozwój ekonomiczny zamiast pomóc człowiekowi, zniszczy go”<sup>12</sup>.

## II. ISTOTA DUSZPASTERSTWA LUDZI BEZROBOTNYCH I ICH RODZIN

Bezrobocie godzi w godność osobową człowieka. Jak zauważył J. Majka, człowiek bezrobotny jest niejako widzialnym i społecznie potwierdzonym znakiem jego małej wartości, niewystarczalności, zależności od anonimowych mechanizmów społecznych i gospodarczych. Częstokroć pojawia się do tego bieda prowadząca do degradacji człowieka. Roztacza się przed nim widmo nędzy, kłęski życiowej, a poczucie upokorzenia i krzywdy stają się coraz większe. Zasiłki nie rozwiązują do końca problemu, powiększają niejednokrotnie poczucie upokorzenia i zależności. Utrata pracy i niemożność jej uzyskania często dla osób przygotowanych do zawodu jest przyczyną głębokich frustracji i poczucia zawodu życiowego. Człowiek wpada często w depresję, rodzą się uprzedzenia i niechęć wobec życia społecznego oraz innych ludzi. Powstają dramaty rodzinne, liczne

<sup>8</sup> Por. W. Kawecki, *W stronę trzeciego tysiąclecia*, Kraków 1999, s. 85-87.

<sup>9</sup> Chodzi o uznanie koncepcji pierwszeństwa pracy ludzkiej przed kapitałem oraz godności tejże pracy. W tym wypadku na pierwszym miejscu jest człowiek. Jego prymat odnosi się do procesu produkcji, jak również do rzeczy.

<sup>10</sup> Zasada solidarności stoi u podstaw współpracy między poszczególnymi klasami społecznymi, jest w stanie zastąpić walkę klas i pokonać wszelkie sprzeczności między ludźmi.

<sup>11</sup> Środki produkcji nie są absolutną własnością indywidualną. Tak jak dobra ziemskie, mają one pozostawać w służbie pracy i umożliwić jej realizację pierwszej zasady, jaką jest uniwersalne przeznaczenie dóbr i prawo powszechnego ich używania (LE 14).

<sup>12</sup> B. Mierzwiński, *Problematyka bezrobocia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 70 (2000) nr 2, s. 87; zob. tenże, *Duszpasterstwo bezrobotnych*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. II: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, s. 325.

napięcia i destabilizacja rodziny. Dokonuje się niejednokrotnie podważenie autorytetu rodziców. W dalszej perspektywie bezrobocie sprzyja przestępczości, potęguje ją i wpływa na tendencje wywrotowe, antyspołeczne, anarchistyczne itp.<sup>13</sup>. Jak może w takiej sytuacji pomóc duszpasterstwo? Co w takich sytuacjach może uczynić poszczególne duszpasterstwo posłany przez Chrystusa do głoszenia Dobrej Nowiny? Jaka jest istota duszpasterstwa ludzi bez pracy?

W 1993 roku, podczas wizyty biskupów polskich *ad limina* Jan Paweł II przypomniał, że duszpasterstwo bezrobotnych jest związane ściśle z duszpasterstwem ludzi pracy. Bezrobocie jest zjawiskiem nowym „w naszej Ojczyźnie i wymaga ze strony Kościoła specjalnej troski”<sup>14</sup>. Widzimy więc, że w takiej sytuacji Kościół nie może pozostawać tylko na poziomie duszpasterstwa zwyczajnego, ofiarując bezrobotnym posługę nauczania i uświęcania. Troska pasterska winna iść w kierunku duszpasterstwa nadzwyczajnego. W myśl II Soboru Watykańskiego i *De-kretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* „specjalną troską należy otoczyć tych wiernych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą dostatecznie korzystać ze wspólnej i zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów” (DB 18). Będzie to więc częstokroć duszpasterstwo ludzi, którzy znaleźli się na marginesie życia, często w sytuacji bez wyjścia, ludzi zniechęconych, zaburzonych i skłóconych z Bogiem, ze sobą samym, a nawet i z porządkiem społeczno-kulturalnym, moralnym i religijnym<sup>15</sup>.

Kościół, który potrafi odczytywać i interpretować znaki czasu w świetle Ewangelii (por. KDK 4), widzi także bezrobocie i problem ludzi dotkniętych nim jako pole działalności apostolskiej. Jako że zbawcza misja Chrystusa jest skierowana do każdego biednego tego świata, nie należy pozostawać na poziomie tylko refleksji naukowej. Nie wystarczy jedynie widzieć i ocenić sytuację, należy pójść dalej, aby zaproponować w myśl Chrystusowego zdania: „Wy dajcie im jeść!” (por. Łk 9,13) trafne działania na poziomie parafii. Celem takiego apostołatu nie jest oczywiście w uzdrawianie gospodarki i wprowadzanie nowej, „kościelnej” ekonomii. Ze względu na słuszną autonomię rzeczy ziemskich Kościół pragnie cały czas służyć człowiekowi i głosić Dobrą Nowinę o Chrystusie. Ma to pomagać w poprawie sytuacji konkretnego człowieka.

W raporcie Krajowej Rady Katolików Świeckich, zatytułowanym *Laikat polski wobec wyzwań trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, duszpasterstwo bezrobotnych zakwalifikowane jest do kategorii duszpasterstw służących cierpiącym. Taka troska skierowana wobec bezrobotnych ma swoje głębokie ewangeliczne

<sup>13</sup> J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1997, s. 162-163.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty „ad limina” 15 I 1993*, [http://www.retsat1.com.pl/wzoremJezus/ak/pliki/pow\\_o\\_ak/index.html](http://www.retsat1.com.pl/wzoremJezus/ak/pliki/pow_o_ak/index.html) (23 II 2006).

<sup>15</sup> R. Rak, *Duszpasterstwo specjalistyczne. Założenia i realizacja*, „Ateneum Kapłańskie” 85 (1993) nr 507-508, s. 259.



i teologiczne uzasadnienie, a podjęcie jej w poszczególnych parafiach jest naglące<sup>16</sup>. Oprócz wiadomego wsparcia materialnego wypracowane formy duszpasterstwa winny dać świadectwo i dowód tego, że Kościół „nie opuścił bezrobotnych, jest z nimi, że chce im pomóc. Istotą takiego duszpasterstwa winno być dowartościowywanie człowieka, podtrzymywanie jego nadziei i zachęcanie do aktywności” (KKS)<sup>17</sup>. Dokonuje się to z jednej strony w ramach duszpasterstwa zwyczajnego, gdzie Kościół urzeczywistnia się w trzech funkcjach: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Eucharystia jednoczy Kościół, ponieważ zgromadzoną wokół ołtarza wspólnotę parafialną przenika moc Ducha Świętego. Wspólnota modlitewna zgromadzenia parafialnego, która przenosi się na modlitwę w gronie rodzinnym, głoszenie słowa Bożego, dającego nadzieję uciśnionym ludziom, katecheza szkolna, parafialna i rodzinna, posługa pasterska przejawiająca się w działaniach charytatywnych powoduje, że parafia i jej duszpasterstwo stają się widzialnym znakiem Zbawienia<sup>18</sup>. Z drugiej strony parafia, oprócz duszpasterstwa zwyczajnego, rozwija opiekę nadzwyczajną. Takie duszpasterstwo specjalistyczne jest skierowane do różnych grup. W obecnych czasach, naznaczonych kryzysem bezrobocia, należy to właśnie duszpasterstwo odpowiednio animować i rozwijać.

Abp Damian Zimoń sprecyzował w swoich wskazaniach dla wspólnot i duszpasterzy istotę i trzy główne cele duszpasterstwa bezrobotnych, z których wynikają odpowiednie działania. Jako pierwszy cel wymienia się dowartościowanie człowieka. Oczywiście jest to cel każdego działania Kościoła, dla którego człowiek jest pierwszą i podstawową drogą wyznaczoną przez Chrystusa (por. RH 14). Bezrobotny, tracąc pracę, często traci poczucie własnej godności i wartości. W takiej sytuacji działalność duszpasterska jest tym bardziej doniosła i musi pomagać w przezwyciężaniu kompleksu niższości danego człowieka, przy okazji przywracając społeczeństwu osobę o pełnym poczuciu użyteczności. Po drugie, chodzi o podtrzymanie lub przywrócenie nadziei, często utraconej przez długi czas pozostawania bez pracy zarobkowej. Te dwa niezbędne elementy powodują, że człowiek jest zdolny do wyjścia z marginesu społecznego i aktywizacji, która stanowi trzeci etap w procesie duszpasterstwa. Osoba pozbawiona pracy może przezwyciężyć bezradność, jeśli aktywnie będzie wychodziła z bierności i bezsilności.

<sup>16</sup> <http://www.kuria.lublin.pl/KRKS/IIa.htm> (22 II 2006).

<sup>17</sup> D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, Katowice 19 III 2001. Tekst dokumentu znajduje się m.in. w książce abp. D. Zimonia, *Pochylmy się nad bezrobociem*, Katowice 2002; w „Rocznikach Naukowych Caritas” 6 (2002), s. 27-53, oraz na stronie internetowej [http://www.znak.com.pl/praca/txt/7\\_01.php](http://www.znak.com.pl/praca/txt/7_01.php) (23 II 2006).

<sup>18</sup> Por. R. Kamiński, *Urzeczywistnianie się kościoła dzisiaj*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. I: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 157.

Mierzwiński stwierdził, że misja Kościoła wobec ludzi dotkniętych tragedią bezrobocia sprowadza się do dwóch istotnych kierunków działania. Po pierwsze, dąży się do uwrażliwienia sumienia społeczeństwa na rozmiar zjawiska bezrobocia i dramat ludzi nim dotkniętych. Po drugie, cel stanowi przywrócenie nadziei bezrobotnym i ich rodzinom. Nie chodzi więc tylko o pomoc materialną, chociaż ta jest niejednokrotnie potrzebna. Podnosząc człowieka na duchu, należy także wskazywać na drogi wyjścia z zaistniałej sytuacji, uaktywnić przy pomocy solidarnych ludzi i instytucji już istniejące możliwości. Duszpasterstwo bezrobotnych, oprócz konkretnej pomocy i troski o pozostających bez pracy wiernych świeckich, obejmuje także refleksję naukową, przemyślenia teologiczno-pastoralne nad tym, co czyni lub powinien czynić Kościół w trosce o ludzi dotkniętych problemem bezrobocia<sup>19</sup>.

Taka forma duszpasterstwa znajduje potwierdzenie w encyklice *Deus caritas est* Benedykta XVI. Papież określił Kościół jako żywotną siłę, która może własną inicjatywą, współpracując z państwem w duchu pomocniczości, wyjść naprzeciw potrzebującym. W tej żywotnej sile Kościoła i jego działaniach duszpasterskich pulsuje „dynamizm miłości wzbudzonej przez Ducha Chrystusa. Ta miłość daje ludziom nie tylko pomoc materialną, ale również odpoczynek i troskę o duszę, pomoc często bardziej konieczną niż wsparcie materialne (DC 28).

### III. GŁÓWNE KIERUNKI DZIAŁAŃ DUSZPASTERSTWA BEZROBOTNYCH

Biorąc pod uwagę wszystkie aspekty bezrobocia, nauczanie papieży, a szczególnie Jana Pawła II, bp D. Zimoń w swoim dokumencie społecznym *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia* zwrócił m.in. uwagę na kształt i formę duszpasterstwa ludzi pozostających bez pracy. Należałoby w kontekście propozycji i wskazań co do istoty problemu ukazać kierunki działań duszpasterstwa bezrobotnych. Jakie są główne wskazania dla duszpasterzy? Czy każda parafia może dać coś konkretnego takim ludziom? Jakie są zadania duszpasterzy i duszpasterstwa bezrobotnych?

#### **1. Współpraca ze strukturami państwowymi i rola wolontariatu**

Na początku należy wspomnieć o tym, że dla podniesienia jakości działań duszpasterstwo parafialne może skorzystać z doświadczenia innych instytucji, wspólnot, organizacji, struktur pozarządowych i urzędów państwowych. Wymiana doświadczenia pomaga w efektywnym działaniu na rzecz bezrobotnych. Dlatego przy poszanowaniu autonomii poszczególnych podmiotów wszelki wysiłek

<sup>19</sup> B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, Ząbki 2004, s. 283-284.

i dialog powinny przynosić oczekiwane rezultaty. Kościół jest tutaj niejako „sumieniem”, dba o to, aby zawsze zwyciężała prawda. Wspiera moralnie poszczególne jednostki czy też instytucje walczące z bezrobociem. Ważnym elementem jest także działanie wolontariatu, które włącza się w działania zapobiegające bezrobociu i zwalcza skutki bezrobocia. Wolontariat jest niejako pomostem między państwem i organizacjami pozarządowymi. Tak też może być w relacji parafia – państwo. Aktywizacja bezrobotnych dokonuje się właśnie dzięki pracy wolontariuszy. Współpraca przebiega zwłaszcza na poziomie kontaktów z urzędami pracy. Bezrobotny może także zaangażować się w wolontariat oraz korzystać ze szkoleń i warsztatów prowadzonych przez odpowiednie grupy wolontariackie. Takie działania mają wesprzeć w poszukiwaniach pracy i nauce skutecznych metod pozyskiwania zatrudnienia<sup>20</sup>.

## 2. Parafialne działania na rzecz ubogich

Jan Paweł II w encyklice społecznej *Sollicitudo rei socialis* określił preferencyjną opcję na rzecz ubogich jako specjalną formę pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświęconej przez tradycję Kościoła (SRS 42). Ta praktyka miłości dotyczy wielu grup ludzi składających się na parafię. Pomoc charytatywna jest wpisana w działalność duszpasterstwa zwyczajnego, a w naszym przypadku chodzi o specjalistyczne potraktowanie osób dotkniętych kryzysem bezrobocia. Nie wystarczy pozostać tylko na poziomie opieki materialnej i rozdawania. Jak zauważają specjaliści, należy wpływać przez duszpasterstwo bezrobotnych na świadomość obywateli. Pomocą w tym jest katecheza szkolna, parafialna i domowa. Innym forum jest także obecność ruchów i stowarzyszeń katolickich, w których ważną rolę odgrywa przekaz katolickiej myśli społecznej.

Dzięki parafii można na jej terenie stworzyć lub rozwinąć wiele cennych inicjatyw. W licznych miejscach sprawdzają się spotkania dla bezrobotnych. Muszą one jednak mieć sensowny i atrakcyjny program. Do tego dochodzą pewne formy pośrednictwa pracy, organizacja bezpłatnych kursów dokształcających, a nawet stworzenie kas pożyczkowo-zapomogowych. Problematykę bezrobocia powinna poruszać rada parafialna oraz wszelkie ruchy działające na terenie parafii. Ważną kwestią są wizyty duszpasterskie parafian. Powinny one ułatwić wykrycie dramatycznych nieraz sytuacji związanych z bezrobociem i doprowadzić do taktownej, dyskretnej pomocy. Przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej muszą stać się rodziny wielodzietne dotknięte bezrobociem<sup>21</sup>.

Jak słusznie zauważył B. Mierziński, bezrobotny to nie problem, który trzeba rozwiązać, ale to konkretny człowiek, któremu należy pomóc. Dlatego tak bardzo

<sup>20</sup> Tamże: s. 385-386.

<sup>21</sup> <http://www.stp.uksw.edu.pl/index.php?op=2&go=6> (22 II 2006).

jest potrzebne, aby Kościół przez zorganizowaną działalność budził sumienia ludzi. Poprzez „opcję preferencyjną” można uaktywnić wielu parafian, a co za tym idzie, zmienić mentalność i pewne niezrozumienie problemu. Choć samo bezrobocie nie zawsze musi oznaczać biedę, to jednak w dzisiejszej sytuacji zjawiska bezrobocia w Polsce, pomoc społeczna ubogim zawiera w sobie pracę na rzecz bezrobotnych w trudnej sytuacji<sup>22</sup>.

### 3. Aktywizacja bezrobotnych oraz troska o dzieci i młodzież

Nie wystarczy sama pomoc materialna potrzebującym. Jest ona potrzebna wszędzie tam, gdzie występują zagrożenia i niedomogi. W duszpasterstwie wobec bezrobotnych podczas udzielania pomocy materialnej trzeba dążyć do aktywizowania samodzielności osób potrzebujących<sup>23</sup>.

Wspomniano wyżej o niskim poczuciu wartości. Dlatego też duszpasterstwo ludzi bezrobotnych musi wyjść naprzeciw wszelkim praktykom, które pozwolą na zmianę zapatrywania na rzeczywistość osób poszkodowanych przez bezrobocie i lepszą integrację ze społeczeństwem. Obok opieki typowo duszpasterskiej, która przekazuje Dobrą Nowinę o zbawieniu, ważne jest zorganizowanie w parafiach pomocy terapeutycznej, psychologicznej, prawnej czy szkoleniowej. Aktywizacja poszczególnych bezrobotnych to proces złożony, nie może się nastawiać na szybkie sukcesy, powinien skłaniać się ku praktyce długofalowej pomocy i otwieraniu możliwości angażowania się ludzi dobrej woli, np. pracodawców. Często parafie nie posiadają wielu środków na zatrudnienie specjalistów (prawników, socjologów, terapeutów). Dlatego w wielu sytuacjach ważna jest aktywizacja laikatu w służbie ludziom potrzebującym, na wielu płaszczyznach, nie tylko pracy na rzecz bezrobotnych, ale innych grup społecznych, począwszy od najmłodszych, młodzieży, skończywszy na chorych, samotnych czy emerytach mieszkających na terenie parafii.

Aktywizacja bezrobotnych wiąże się także z edukacją dzieci i młodzieży. Jak słusznie zauważył abp D. Zimoń: „należałoby stworzyć możliwość kształcenia się zdolnej młodzieży pochodzącej z rodzin bezrobotnych, np. pomoc poprzez fundusze stypendialne” (KKS).

Poza edukacją dzieci i młodzieży kolejnymi polem działalności duszpasterskiej jest konkretna grupa bezrobotnych spotykająca się w ramach danej parafii. Zadaniem takiej komórki byłoby organizowanie spotkań modlitewnych czy innych działań duszpasterskich, mających na celu ukazywać potrzebę formacji

<sup>22</sup> B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, dz. cyt., s. 388-389.

<sup>23</sup> R. Kamiński, *Posługa pasterska*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. II: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, s. 299.

chrześcijańskiej, „nieustannego dokształcania się, zdobywania nowych kwalifikacji, nauki języków, zwłaszcza w wypadku młodego pokolenia”<sup>24</sup>.

Istotne jest, aby we wszelkich przedsięwzięciach uświadomić sobie, że złagodzenie skutków bezrobocia jest możliwe jedynie wtedy, gdy wspólnie, z odwagą podejmie się wyzwanie ponad różnicami. Doświadczenie pokazuje, że na terenie diecezji katowickiej „ogromnemu zaktywizowaniu uległy grupy świeckich działające we [...] wspólnotach parafialnych. To oni mają szczególnie wiele do powiedzenia w strukturach samorządowych, w ruchach i stowarzyszeniach, które mają realny wpływ na kształt podejmowanych decyzji dotyczących bezrobocia na szczeblu lokalnym”<sup>25</sup>. Aktywizacja powinna otwierać przed każdym bezrobotnym nowe perspektywy działania i postępowania w życiu – tak osobistym, jak i społecznym.

#### 4. Chrześcijański styl życia jako model świętości dnia codziennego

Chrześcijanin ma ukazywać swoją wiarę w każdej płaszczyźnie życia doczesnego. Duch chrześcijański powinien przenikać środowisko, w którym żyje poszczególne człowiek, związany z Chrystusem i Jego Kościołem. Obszar ten obejmuje życie rodzinne, politykę, gospodarkę, kulturę i sztukę oraz wszelką troskę o rozwój i postęp w świecie (DA 7). Najpierw takie świadectwo wiary winno pójść w kierunku miłości bliźniego. Wraz z urzeczywistnieniem Kościoła w wierze miłość jest apostołstwem. Taki styl życia powoduje, że każdy czyn ukierunkowany jest na drugiego człowieka i każdą wspólnotę: małżeńską, zakonną, kapłańską, małą grupę religijną. Bez wspomnianej miłości apostołstwo wobec bezrobotnych nie może się realizować i wzrastać<sup>26</sup>.

To apostołstwo realizujące się w duszpasterstwie bezrobotnych winno sięgać po chrześcijański model świętości dnia codziennego. Cennym wzorem dla takiego modelu, a także odwołaniem się w nauczaniu, formacji i modlitwie do postaci świętych jest dla ludzi pracy niezbędnym przykładem, jak i wsparciem właściwego postępowania. Dla całego świata pracy, również dla osób jej pozbawionych, wartościowym wzorem pozostaje św. Józef, głowa Świętej Rodziny, przykład całkowitego zaufania Bogu w najtrudniejszych chwilach życia<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, dz. cyt., s. 390.

<sup>25</sup> D. Zimoń, *Bezrobocie jako wyzwanie duszpasterskie*, w: *Spoleczne aspekty bezrobocia. Skutki i przeciwdziałanie*, red. M. Seweryński, J. Wojtyła, Katowice 2002, s. 13-14.

<sup>26</sup> R. Kamiński, *Postuga pasterska*, art. cyt., s. 297.

<sup>27</sup> B. Mierzwiński, *Bezrobocie wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne KUL” 52 (2005) z. 6, s. 188. Autor przypomniał, że dzień liturgicznego wspomnienia św. Józefa decyzją Episkopatu Polski jest dniem modlitwy za bezrobotnych. W roku 2003 dodatkowo wyznaczono wspomnienie św. Barbary 4 XII jako dzień specjalnej modlitwy za bezrobotnych.

#### IV. WYBRANE PRZYKŁADY DZIAŁAŃ NA RZECZ BEZROBOTNYCH

Inicjatywy Kościoła, szczególnie na poziomie parafii, bywają postrzegane z zewnątrz jako propozycje i inicjatywy instytucji pozarządowych. Mają pozytywną recepcję i szeroką akceptację społeczną. Jakkolwiek krytyczny może być stosunek do Kościoła w niektórych środowiskach, to na jego działalność charytatywną zawsze będzie zapotrzebowanie. Przez działalność Kościoła zyskuje powszechną legitymizację<sup>28</sup>. Przyjrzyjmy się niektórym działaniom na rzecz bezrobotnych, które z inspiracji religijnej powstały na gruncie parafii.

##### 1. Caritas

Organizacja *Caritas* ma zasięg międzynarodowy, jej działalność można obserwować na poszczególnych szczeblach Kościoła, począwszy od parafii. Z racji wdrażania w życie różnych programów, przedsięwzięć i dzieł na rzecz najbardziej potrzebujących<sup>29</sup> powstał również projekt na rzecz bezrobotnych.

W poszczególnych parafiach z inicjatywy *Caritas* powstały Kluby Osób Bezrobotnych, które za zadanie obrały sobie aktywizację ludzi w poszukiwaniu pracy. Organizacja ta w ramach swojej działalności przygotowała projekty autorskie i pilotażowe, z koncepcją nowatorskich sposobów pomagania bezrobotnym<sup>30</sup>. W Lublinie i Bartoszczach *Caritas* dofinansowała funkcjonowanie Biur Aktywizacji Bezrobotnych<sup>31</sup>.

Wiele jest dzieł, które *Caritas* przeprowadza na rzecz bezrobotnych i ich rodzin. Począwszy od organizacji pracy w dużych gospodarstwach rolnych po byłych Państwowych Gospodarstwach Rolnych<sup>32</sup>, przez organizację w Warszawie bursy dla bezrobotnych dziewcząt pochodzących z dawnych terenów popegeerowskich<sup>33</sup>, po konkretną pomoc materialną w poszczególnych parafiach – ta naj-

<sup>28</sup> A. Dylus, *Kościół wobec bezrobocia: czy i jak „pocieszać”?*, w: *Spoleczne aspekty bezrobocia*, s. 114.

<sup>29</sup> Zob. L. Dyczewski, *Teoretyczna i praktyczna rola Kościoła katolickiego w walce z ubóstwem*, w: *Polska bieda II. Kryteria. Ocena. Przeciwdziałanie*, red. S. Golinowska, Warszawa 1997, s. 377-380.

<sup>30</sup> B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, dz. cyt., s. 372.

<sup>31</sup> Na stronie <http://www.caritaspolska.caritas.pl/projektyp2004.html> czytamy: „Celem działalności Biur Aktywizacji Bezrobotnych jest aktywizacja społeczna i zawodowa osób bezrobotnych, w tym szczególnie długotrwale bezrobotnych, prowadzona metodą towarzyszenia. Pozwala ona określić okoliczności sprzyjające powrotowi do społeczeństwa, przełamać izolację społeczną, wzbudzić aktywność w poszukiwaniu pracy oraz pomaga podwyższyć lub zdobyć kwalifikacje zawodowe. [...] W ramach działalności Biura udzielana jest pomoc z zakresu metod aktywnego poszukiwania pracy, autoanalizy predyspozycji osobowych, umiejętności, kwalifikacji zawodowych. Pracownicy Biur uczą redagowania dokumentów aplikacyjnych, przygotowują do rozmów kwalifikacyjnych i monitorują wykonywane działania” (27 II 2006).

<sup>32</sup> Zob. [http://www.caritas.org.pl/caritaspolska/o\\_caritas/formypomocy.html](http://www.caritas.org.pl/caritaspolska/o_caritas/formypomocy.html) (28 II 2006).

<sup>33</sup> Zob. L. Łuniewska, *Dziewczyny z bursy*, „Ozon” nr 7 z 16 II 2006, s. 52-53.

większa w Polsce organizacja charytatywna realizuje jedno z doniosłych zadań, jakie stoi w obecnym czasie przed Kościołem w Polsce.

## **2. Wspólnota Aktywnie Poszukujących Pracy**

W 2003 roku na terenie prowadzonej przez siebie parafii św. Rodziny w Krakowie ks. Józef Jakubiec zorganizował Wspólnotę Aktywnie Poszukujących Pracy. Proboszcz wspomnianej parafii, a zarazem asystent diecezjalny Akcji Katolickiej archidiecezji krakowskiej spotykał się z grupą zainteresowanych osób dwa razy w miesiącu. Spotkania przebiegały według następującego schematu: czytanie fragmentu Pisma Świętego, dzielenie się spostrzeżeniami co do słowa Bożego, doświadczeń życiowych. Na każdym spotkaniu czytano fragment książki ks. Malińskiego *I ty jesteś biznesmenem*. Zespół ludzi pomagał organizować się do różnych prac w parafii, m.in. do kolportażu prasy katolickiej i dyżurów w działającym przy parafii Centrum dla Bezrobotnych. Szczególny akcent położony został na wspólną modlitwę, wsparcie, pomoc wzajemną, szkolenie w zakresie prawa pracy itp.<sup>34</sup>.

Inicjatywa ta nie jest spotykana na szeroką skalę w parafiach Polski. W nawiązaniu do doświadczeń tej grupy podobna inicjatywa powstała na gruncie Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej w parafii pw. Matki Bożej Miłosierdzia w Oleśnicy Śląskiej, archidiecezja wrocławska. Wspólnota skupiła liczną grupę osób, które stanowiły dla siebie przede wszystkim grupę wsparcia. Za pomocą środków wypracowanych przez POAK osoby te mogły szkolić swoje umiejętności w zakresie obsługi programów komputerowych, wymieniać się doświadczeniami, wspólnie szukać pracy. W założeniach wspólnoty było także usprawnienie kontaktu z Powiatowym Urzędem Pracy i z innymi państwowymi instytucjami, które mają na celu pomoc rodzinie i osobom bezrobotnym<sup>35</sup>.

## **3. Stowarzyszenie KANA – Katolickie Centrum Edukacji Młodzieży**

Warto wspomnieć o ponadparafialnej inicjatywie, która zrodziła się na Śląsku, a swoje główne przesłanie kieruje w stronę młodzieży w wieku od 16 do 25 lat. Ta grupa społeczna po ukończeniu szkoły jest najbardziej zagrożona na bezrobocie. Dodatkowym problemem są skutki tegoż zjawiska, z którymi spotykają się we własnych rodzinach.

Celem stowarzyszenia jest propagowanie takich form edukacji młodzieży, które zmierzają do wszechstronnego rozwoju duchowego i intelektualnego, umożliwiając również zdobycie praktycznych umiejętności przydatnych w życiu zawodowym i rodzinnym. Zajęcia organizowane przez „Kanę” przeznaczone są dla

---

<sup>34</sup> *Duszpasterstwo bezrobotnych. Rozmowa z ks. Józefem Jakubcem*, „Homo Dei” 75 (2005) nr 1, s. 124-129; zob. <http://www.krakow.ak.org.pl/informacje/forumDialogu.doc> (28 II 2006).

<sup>35</sup> R. Faryś, *Duszpasterstwo bezrobotnych*, „Boży Siewca” 4 (2004), s. 11-12.

młodzieży znajdującej się w trudnej sytuacji materialnej i mają na celu pomóc jej w udanym starciu życiowym. Stowarzyszenie to organizuje kursy komputerowe i językowe. Organizuje także spotkania z psychologiem w ramach Poradnictwa Psychologicznego. Na Śląsku współorganizuje działalność Śląskiego Centrum Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych<sup>36</sup>. Ośrodki inicjują także przedsięwzięcia na rzecz tworzenia nowych miejsc pracy oraz pomocy bezrobotnej młodzieży. Oprócz bezpłatnych kursów i nauczania tworzą fundusz stypendialny, refundują koszty dojazdu, zakwaterowania i dofinansowują wyżywienie<sup>37</sup>.

Ośrodki powstały z inicjatywy władz kościelnych, najpierw na Śląsku, później w diecezjach południowej Polski. Posiadają osobowość prawną, nie prowadzą działalności gospodarczej, a utrzymują się z finansów diecezjalnych, dotacji urzędów pracy, władz samorządowych i innych źródeł.

Inicjatywy, które łączą w działaniach kilka parafii, są niezmiernie ważne, szczególnie gdy chodzi o dobro młodzieży, stanowiącej bezcenny skarb narodu, jego inwestycję na przyszłość. Uczą także, że większą skuteczność uzyskuje się nie w pojedynczych działaniach jednostek, ale w pracy i organizacji kilku podmiotów.

#### **4. Stowarzyszenie Integracji Świata Pracy LABOR**

Co wtorek od 2002 roku w kościele św. Józefa przy ul. Deotymy w Warszawie odbywają się modlitewne spotkania świata pracy, czyli pracujących, bezrobotnych i przedsiębiorców – pracodawców. Ta inicjatywa Stowarzyszenia LABOR pomaga odnaleźć się w różnych sytuacjach życiowych. Liczne osoby uczestniczą w spotkaniach modlitewnych, ponieważ straciły pracę lub są z niej niezadowolone. Są osoby, które modlą się o rozeznanie powołania w życiu. Dzięki tej modlitwie oraz wspólnym rozmowom ludzie odnajdują sens pracy, radzą sobie z kryzysami, nabierają wiary we własne siły, czują się odpowiedzialni za siebie nawzajem<sup>38</sup>.

Organizacja ta stawia sobie za cel propagowanie rozwoju osoby ludzkiej, uwzględniającego dążenie do zintegrowania osoby w sensie zawodowym, społecznym czy psychicznym i duchowym. Kładzie nacisk na przeobrażanie mentalności i odbudowę samodzielności obywatelskiej w myśleniu, działaniu, zwłaszcza zawodowym i gospodarczym. Oprócz integracji ludzi świata pracy wspiera społeczną i gospodarczą aktywność obywateli, w tym w sposób szczególny bezrobotnych, bezdomnych i osób wymagających wsparcia. Dodatkowo rozpowszechnia wiedzę na temat prawa pracy, przedsiębiorczości, samorządności i społeczeństwa obywatelskiego<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> <http://www.kana.katowice.opoka.org.pl/index.php?page=about> (28 II 2006).

<sup>37</sup> <http://www.tarnow.kana.pl/> (28 II 2006).

<sup>38</sup> L. Łuniewska, A. Ostrowska, *Dywizje Pana Boga*, „Ozon” nr 8 z 23 II 2006, s. 22.

<sup>39</sup> A. Wuwer, *Bezrobocie jako wyzwanie dla Kościoła*, w: *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010*, Katowice 2005, s. 153-154; zob. [www.labor.org.pl](http://www.labor.org.pl).



### 5. Parafialne banki pracy i Kluby Pomocy Koleżeńskiej PRACA

Duże parafie realizują często wezwanie do pomocy ludziom bezrobotnym przez organizację tzw. banków pracy. Korzystając z możliwości i zakresu działania ogłoszeń duszpasterskich, gazetek parafialnych, często i portali internetowych, informuje się parafian o inicjatywie, a koordynatorzy zbierają oferty pracy i zgłoszenia zapotrzebowania.

Dobrym przykładem jest bank powstały w 1993 roku przy parafii Matki Bożej Pocieszenia we Wrocławiu. Skoordinowane działanie przyniosło wiele pozytywnych rezultatów. Nie tylko pośredniczą przy zatrudnieniu, ale aktywizowano ludzi poszukujących pracy, szkolono, w wielu przypadkach pomagano prawnie czy psychologicznie<sup>40</sup>.

Przykład tej parafii czy też wspólnot w Białogórze<sup>41</sup> i w Tarnowie<sup>42</sup> pokazał, że w wielu wspólnotach Kościoła istnieje wielki potencjał pomocy. Jest ona bezinteresowna, a dobrze pokierowana potrafi dokonać wiele dobrego dla osób potrzebujących pomocy. Na Śląsku w ostatnim czasie powstały przy katolickich parafiach Kluby Pomocy Koleżeńskiej PRACA, które oferują między innymi indywidualną pomoc w znalezieniu pracy w zamian za bezpłatną pomoc innym bezrobotnym. Działanie klubu zmierza do przygotowania wolontariuszy, którzy są bezrobotni. Po przejściu odpowiedniego szkolenia mogliby służyć innym bezrobotnym przez przekazywanie odpowiednich informacji o kwestiach związanych z poszukiwaniem pracy, przez organizowanie różnorodnych kursów, rozmowę, wydawanie posiłków itp. Praca tych wolontariuszy jest bezinteresowna, ale ma na celu indywidualną pomoc w znalezieniu pracy dla każdego z nich. Oznacza to możliwość korzystania ze wsparcia psychologa, doradców, a przede wszystkim dostęp do gromadzonych specjalnie dla wolontariuszy ofert pracy<sup>43</sup>.

Przedsięwzięciem o podobnym charakterze stał się Parafialny Klub Pracy przy kościele Miłosierdzia Bożego w Dębicy<sup>44</sup>. Widać więc, że pomysłów na ożywienie pomocy wobec bezrobotnych nie brakuje. Znajdą się także odpowiednie osoby, które bezinteresownie poświęcą swój czas dla ludzi potrzebujących pomocy.

<sup>40</sup> Zob. A. Nowicka, *Parafialny Bank Pracy*, „Homo Dei” 74 (2004) nr 1, s. 115-117.

<sup>41</sup> <http://parafia-nnmp.wpraga.opoka.org.pl/superexpres%20wywiad.htm> (1 III 2006).

<sup>42</sup> <http://www.familia.tarman.pl/index.html?grp=24> (1 III 2006).

<sup>43</sup> A. Wuwer, *Bezrobocie jako wyzwanie dla Kościoła*, art. cyt., s. 158-159.

<sup>44</sup> <http://ekai.pl/biblioteka/?MID=1976>; Parafialny Klub Pracy działa od 2001 roku. Jest wspólnym przedsięwzięciem proboszcza, Powiatowego Urzędu Pracy w Dębicy i działającego w mieście Duszpasterstwa Ludzi Pracy. W spotkaniach bierze udział ok. 30 osób. Zajęcia prowadzą doradcy zawodowi, pracownicy Powiatowego Urzędu Pracy oraz psychologowie i socjologowie. Członkowie klubu uczą się aktywnego poruszania się po rynku pracy, sposobów prezentacji swoich umiejętności zawodowych oraz rozmów kwalifikacyjnych z przyszłymi pracodawcami.

## ZAKOŃCZENIE

Wielu specjalistów zauważyło, że zbyt szybkie przejście od gospodarki sterowanej centralnie w okresie komunistycznym do gospodarki wolnorynkowej spowodowało znaczny wzrost bezrobocia. Nie wprowadzono potrzebnych osłon socjalnych dla osób najbardziej dotkniętych zachodzącymi przemianami. Jak słusznie zauważył B. Mierzwiński, w takich sytuacjach ekonomia bez etyki okazała się katastrofalna. Nie można poświęcić choćby najmniejszej części społeczeństwa w imię wzrostu gospodarczego<sup>45</sup>. Dla przykładu można wymienić zamknięcie zakładów związanych z górnictwem w Zagłębiu Wałbrzyskim czy też szybką likwidację Państwowych Gospodarstw Rolnych. Nie były to posunięcia przemyślane na tyle, aby zapewnić osobom odpowiednie szkolenia, możliwości przekwalifikowania itp. Jednorazowe odprawy w większości przypadków nie spowodowały poprawy sytuacji zwalnianych pracowników. Dotyczy to nie tylko mieszkańców miast, ale także wsi. Bezrobocie dotknęło nie tylko jednostek, ale przede wszystkim uderzyło w podstawową komórkę społeczeństwa. Przeciętna rodzina i gospodarstwo domowe nie jest w stanie rozwoju, ale często stagnacji czy recesji. Odczuwalne jest to także w jakości pracy duszpasterskiej i pojawiających się wyzwań wobec duszpasterstwa.

Koniec XX i początek XXI wieku obfitował w podejmowaniu ze strony Kościoła w skali całego kraju licznych przedsięwzięć, zmierzających do wsparcia i aktywizacji bezrobotnych. W licznych parafiach i poza nią powstało wiele inicjatyw o charakterze nowatorskim. Nie zawsze przetrwały próbę czasu. Jednak każde działanie – czy to w parafii, czy ponad nią (w skali diecezji, dekanatów, miasta czy gminy) – poparte społeczną nauką Kościoła, wskazówkami ludzi doświadczonej i odpowiedzialnych za pomoc ubogim, działania przemyślane, zaplanowane, uporządkowane i posiadające jasne cele mają doprowadzać do konkretnej przemiany rzeczywistości społecznej. Nie jest to łatwe zadanie, ale chrześcijan zobowiązuje do tego przede wszystkim nauka Chrystusa.

Analizując problem odpowiedzi parafii i jej działań duszpasterskich wobec bezrobocia, można dojść do wniosku, że nie wszystkie wspólnoty są przygotowane na pomoc bezrobotnym i rzeczową pracę w tej grupie społecznej. Wypracowano wiele form duszpasterstwa, jednak często gdy przychodzi wspomóc konkretnego człowieka, duszpasterze rozkładają ręce, czują się bezradni, bezsilni, nie wiedzą wręcz, co czynić. Prawdą jest, jak pokazują statystyki, że pomocy materialnej udziela się dużo. Doświadczenie uczy jednak, że nie wystarczy, parafrazując przysłowie, dać rybę, trzeba pokazać, jak się ją łowi, i wręczyć wędkę.

---

<sup>45</sup> B. Mierzwiński, *Kościół wobec zjawiska bezrobocia w Polsce*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków*, red. J. Baniak, Poznań 2001, s. 139.

Kończąc refleksję nad opisem działań Kościoła na polu pomocy bezrobotnym, należy podkreślić, że struktury parafialne są ważnym fundamentem budowania społeczeństwa solidarnego, niosącego nadzieję. Ciekawym spostrzeżeniem w rozmowie z Jackiem Żakowskim podzielił się Jeremy Rifkin. Otóż znany na zachodzie amerykański ekonomista i politolog twierdzi, że m.in. Kościoły, organizacje sportowe, instytucje samopomocowe, kulturalne, samorządowe itp. mogą mieć wielkie znaczenie w walce z bezrobociem. To one tworzą cenne wartości społeczne, podnoszą jakość życia i wykonują pracę, której nie mogą wykonać maszyny. One nie odprawiają Mszy, nie zaopiekują się dziećmi, nie poprowadzą zawodów sportowych. To ciekawe, ale właśnie duszpasterstwo parafialne i inne instytucje społeczne mogą tworzyć „kapitał społeczny, który – być może – będzie najważniejszym kapitałem XXI wieku. To tam będzie najważniejszy rynek pracy XXI wieku”<sup>46</sup>. Duszpasterstwo specjalistyczne bezrobotnych, jak również w ogóle działalność Kościoła generuje pozytywne więzi społeczne, a te z kolei mogą być podwaliną pod więzi gospodarcze. Zdaniem J. Rifkina więzi społeczne przełamują beczynność i samotność, a to stanowi główną drogę do rozwiązywania problemów społecznych, a więc i bezrobocia<sup>47</sup>.

## SUMMARY

### Parish pastoral work in Poland in the face of the problem of the unemployment

Many specialists noticed that the too fast transition from the controlled economy centrally in the communist period to the free market economy had caused a considerable rise in unemployment. Needed social covers weren't implemented for persons the most touched with occurring transformations. In such situations economics without ethics turned out to be disastrous. The unemployment affected not only individuals but above all it hit the basic cell of the society. The average family and the household aren't in the state of the development, but often of the stagnation or the recession. It is perceptible also in the quality of the pastoral work and appearing challenges towards the pastoral work.

Analysing the problem of the reply of the parish and its pastoral action towards the unemployment it is possible to reach a conclusion that not all bonds are prepared for the help of unemployed persons and the non-cash work in this social group. A lot of forms of the pastoral work were worked out, however often when is happening to aid the specific man, priests are spreading hands, they are feeling helpless, helpless, don't know straight out, what to make.

<sup>46</sup> *Globalnyfajrant*. Z Jeremy Rifkinem rozmawia Jacek Żakowski, „Gazeta Wyborcza” z 29-30 XII 2001. Tekst wywiadu na stronie: <http://www.eko.org.pl/kropla/29/fajrant.html>.

<sup>47</sup> Zob. B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, art. cyt., s. 120.

O. EDWARD TOROŃCZAK SJ

ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNE PODSTAWY  
OPCJI FUNDAMENTALNEJ.  
ASPEKTY OCENY TEOLOGICZNOMORALNEJ

Rozpoczęta jeszcze przed soborem i kontynuowana po II Soborze Watykańskim odnowa teologii moralnej postawiła przed moralistami dwojakiego rodzaju wyzwanie. Z jednej strony teologowie moraliści musieli na nowo przemyśleć status naukowy tej dyscypliny jako nauki teologicznej i nauki moralnej, a z drugiej – musieli podjąć głębszą refleksję wobec nowych zjawisk zachodzących we współczesnym świecie. Dokonywał się bowiem bardzo szybki postęp naukowo-techniczny, a także zachodziły ogromne przemiany w dziedzinie życia obyczajowo-społecznego, które w gruncie rzeczy doprowadziły do zagubienia moralnego współczesnego człowieka – do kryzysu moralnego. Charakteryzował się on przede wszystkim rozdziwieniem pomiędzy teoretycznymi wskazaniem teologii moralnej a praktyką życia moralnego. W kontekście powszechnego kryzysu życia moralnego wielu teologów podjęło próby odnowy teologii moralnej. Jednym z przejawów posoborowej odnowy teologii moralnej było szersze zainteresowanie kategorią opcji fundamentalnej. Jednak w propozycjach teologicznych niektórych moralistów pojawiły się różnego rodzaju nadużycia w jej interpretacji, co doprowadziło do zafałszowania podstawowych zasad moralności chrześcijańskiej. W związku z tym w niniejszych rozważaniach zostanie podjęta krytyka poglądów niektórych przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, aby odpowiedzieć na pytanie, czy założenia antropologiczno-etyczne teorii opcji fundamentalnej – rozwijane przez tych moralistów – są do pogodzenia z nauczaniem moralnym Kościoła.

## I. OPCJA FUNDAMENTALNA A OSOBA LUDZKA

Nową wizję osoby współtworzy między innymi specyficzna formuła antropologiczno-etyczna koncepcji opcji fundamentalnej. Przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej odmawiają cielesności człowieka znaczenia normatywnego. Problemy tego rodzaju „wyrastają raczej z dualistycznej idei człowieka jako «anioła wcielonego» niż z ujęcia go jako głębokiej jedności duchowo-cielesnej [...]”. Ciało ludzkie traktowane jest w tej koncepcji nie jako rzeczywistość w swej znaczeniowej strukturze dana (stała), rzutuująca na rozumienie ludzkiego ducha i dróg jej dojrzewania, lecz jako sfera, której człowiek mocą swej wolnej decyzji może nadać sens mu odpowiadający – i jest moralnie uprawniony to czynić w tej mierze, w jakiej potrafi<sup>1</sup>. W tym kontekście trzeba przypomnieć słowa Jana Pawła II, który stwierdza w encyklice *Veritatis splendor*, że „cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych”<sup>2</sup>, a w związku z tym inklinacje cielesne mają doniosłość moralną, stają się nosicielem znaczeń. To właśnie „we własnym ciele” osoba odkrywa te „znaki”, które są wyrazem daru z siebie<sup>3</sup>. Wobec tego osoba może się w swojej fundamentalnej głębi urzeczywistnić jedynie dzięki swojej cielesno-konkretnej manifestacji, czyli poprzez konkretne decyzje i działania moralne<sup>4</sup>.

Warto w tym kontekście przypomnieć formalizm I. Kanta, dla którego cała moralność zawiera się tylko w „dobrej woli”, rozumianej jako posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu, zaś dążenia i skłonności ludzkiej natury oraz sprawności zostały wyłączone z obszaru moralnego jako zaprzeczenie wolności, przynależące do obszaru determinizmów fizycznych<sup>5</sup>. Tym samym w nowej perspektywie transcendentalnej osoba ludzka jest praktycznie identyfikowana ze swoim wymiarem duchowym, zaś

---

<sup>1</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, s. 272.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 48.

<sup>3</sup> Por. A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza „Veritatis splendor”?*, tłum. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 43-44 (1995-1996) z. 2, s. 215.

<sup>4</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moral-theologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 218.

<sup>5</sup> Por. A. Galli, *I criteri per organizzare la morale oggettiva*, „Sacra Doctrina” 27 (1982) nr 2, s. 174-176.

ciało samo w sobie jest systematycznie pomijane. W ten sposób u podstaw współczesnych teorii opcji fundamentalnej znajduje się hipoteza, że osoba jako czysta wolność znajduje się wobec nieskończonych możliwości. Zaś sam wybór moralny staje się w tym przypadku czystą decyzją niezależną od swoich zawartości (treści) natury ludzkiej. Konsekwencją tego jest opozycja pomiędzy osobą a naturą ludzką<sup>6</sup>.

Wobec takiego stanu rzeczy opcja fundamentalna, jako zdolność człowieka do dysponowania sobą samym w wymiarze całościowym, wyraża konieczność rozpatrywania osoby w jedności ontologicznej, a także jej głębi egzystencjalnej i jej globalnego sensu tworzącego życie moralne. Autorzy tzw. nowej teologii moralnej zgadzają się z tym punktem widzenia, kładąc akcent na personalizację osądu moralnego, rozpatrując konkretny akt moralny w perspektywie osoby<sup>7</sup>. Pojawia się jednak zasadniczy problem w rozumieniu samej osoby ludzkiej, co w konsekwencji implikuje odpowiednie rozumienie opcji fundamentalnej. To ukazuje, że pojęcie osoby ludzkiej, a więc pełna prawda o człowieku nie jest kwestią tylko akademicką, lecz problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania którego na płaszczyźnie rozumu nie jest możliwe odkrycie właściwego sensu moralnej struktury wolności<sup>8</sup>.

Niewątpliwie antropologia K. Rahnera rozwijana przez wielu teologów moralnych zasługuje na miano personalizmu chrześcijańskiego. Jednak trzeba mówić o wielu odmianach personalizmu<sup>9</sup>, gdy próbuje się określić, „co się rozumie przez «najdoskonalszy typ bytu», «naturę» wraz z rządzącymi nią prawami i związanymi z nią potrzebami, a wreszcie «instrumentalne traktowanie osoby jako rzeczy»”<sup>10</sup>. Należy zatem ostrożnie podchodzić do niektórych przyjmowanych deklaracji personalistycznych głoszonych przez K. Rahnera, a także jego kontynuatorów w obszarze teologii moralnej. Spośród nich szczególną pozycję zajmuje J. Fuchs, którego

<sup>6</sup> Por. tenże, *L'opzione fondamentale*, „Sacra Doctrina” 28 (1983) nr 1, s. 50-53.

<sup>7</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Roma 1995, s. 303.

<sup>8</sup> Por. J. Herranz, *Moralna struktura wolności*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 12 (1999) nr 1-2, s. 146-156.

<sup>9</sup> Mówi się obecnie o personalizmie teologicznym, metafizycznym i etycznym, a także o personalizmie w pedagogice i w życiu społeczno-politycznym. Dlatego też zagadnienie personalizmu na płaszczyźnie teologii moralnej występuje jako podstawa pluralizmu chrześcijańskiego. Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 268-269.

<sup>10</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 255.

poglądy dopełniają rahnerowską wizję osoby jako indywiduum spełniającego się przez wolne akty. W gruncie rzeczy konsekwencje etyczne takiej antropologii sprowadzają się do przekonania, że jedynie w wyborach dokonujących się na poziomie fundamentalnym (transcendentalnym) można mówić o dobru lub złu moralnym, natomiast wybory kategoryjne określa się mianem słusznych lub niesłusznych. W ten sposób wewnątrz ludzkiego działania dokonuje się podziału na dwie płaszczyzny moralne: opcji fundamentalnej i konkretnych wyborów moralnych, a więc tego, co moralne i przedmoralne<sup>11</sup>.

Niektórym moralistom zależało na wyzwoleniu osoby spod nazbyt naturalistycznego jej pojmowania. W ich mniemaniu przyznanie osobie prawa do samodzielnego decydowania o moralnym sensie natury ludzkiej było wyrazem osobowej godności człowieka. Jednak w ich ujęciu godność osoby nie znajduje należnej sobie pozycji, ponieważ „nie istnieje jedno przedmiotowe i uniwersalne kryterium rachunku dóbr”<sup>12</sup>. Dzieje się tak, ponieważ wielu teologów moralnych pozostających pod wpływem filozofii transcendentalnej uznaje miłość bliźniego za konstytutywny element prawdziwej wolności osoby. Postulat miłowania innych osób nie jest więc oparty na doświadczeniu ich godności, lecz wynika z transcendentalnej analizy struktury wolności. W rzeczywistości nie wykracza ona poza charakterystykę analizowanego podmiotu. W takim ujęciu trudno jest wskazać na wsobną wartość osoby, można co najwyżej ją postulować<sup>13</sup>.

Należy podkreślić, że przyznanie wolności nieograniczonej mocy nad naturą ludzką wynika z błędnej interpretacji relacji pomiędzy osobą i jej naturą, a w konsekwencji między opcją fundamentalną a konkretnymi aktami moralnymi. Natura staje się pewnego rodzaju wyzwaniem dla osoby, a nie określoną wskazówką dla jej normatywności. Wprowadza się bowiem przywilej wolnego określania normatywnego natury ludzkiej w ramach formułowanego przez podmiot autoprojektu. W ten sposób doprowadza się do radykalizacji pojęcia wolności poprzez wprowadzenie terminu wolności transcendentalnej, gdzie ostatecznie samą osobę utożsamia się z wolnością. Twierdzi się, że to właśnie dzięki wolności transcendentalnej (fundamen-

<sup>11</sup> Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 305-306.

<sup>12</sup> J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, s. 162-163.

<sup>13</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 266.

talnej) człowiek może dokonać własnego samookreślenia się względem Boga<sup>14</sup>. W związku z tym niezwykle istotne wydaje się usytuowanie opcji fundamentalnej w perspektywie obiektywnego porządku moralnego.

## II. OPCJA (WOLNOŚĆ) FUNDAMENTALNA A OBIEKTYWNY PORZĄDEK MORALNY

Zbyt mocne uwydatnienie transcendentalnego charakteru wolności (opcji) może rodzić obawy pomniejszenia znaczenia kategoryalnych wyborów i ich zależności od prawdy. Z kolei takie podejście może prowadzić do sytuacjonizmu etycznego, pozbawiając etykę obiektywnej podstawy wartości<sup>15</sup>. Wynika to z tego, że koncepcja wolności transcendentalnej (fundamentalnej), zaprezentowana przez K. Rahnera, a rozwijana przez niektórych moralistów, prowadzi do uznania aktu wyboru za moralnie wartościowy już z racji samego zaangażowania wolności, gdzie „akt wyboru sam przez się jest wartościowy”<sup>16</sup>. Nieco inaczej widzi to Z. Sareło, który potwierdza, że K. Rahner przypisywał każdemu wyborowi wartość, lecz nie w znaczeniu uzależnienia kwalifikacji moralnej wyboru od stopnia zaangażowania wolności. Dla K. Rahnera wartość każdego wyboru, ujmowanego w sobie, wynika przede wszystkim z tego, że w nim człowiek rozporządza sobą. Oznacza to, że w aktach wolności człowiek może zarówno siebie zatracić, jak i spełnić. W takim rozumieniu stopień zaangażowania wolności fundamentalnej decyduje o rozmiarach rozporządzania sobą<sup>17</sup>.

Jednak A. Szostek zauważa, że „zdolnością i powołaniem ludzkiej osoby jest, według K. Rahnera, nadawanie sensu sobie i światu, nie zaś odczytywanie go”<sup>18</sup>. Tym samym rzecznicy nowej koncepcji człowieka skłonni są kwestionować tradycyjne, nazbyt zewnętrzne i obiektywistyczne mierniki oceny czynów, by podporządkować je kryteriom wewnętrznym. To w konsekwencji wskazuje na subiektywizujące tendencje repre-

<sup>14</sup> Por. F. Greniuk, *Wolność a prawo*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 40-41.

<sup>15</sup> Por. P. Góralczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, „Ateneum Kapłańskie” 86 (1994) t. 122, z. 3, s. 496-497.

<sup>16</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 97-98.

<sup>17</sup> Por. Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologicznomoralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa 1992, s. 31.

<sup>18</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 260-261.



zentantów tzw. nowej teologii moralnej. Sprowadzają oni prawo naturalne do treściowo niezdeteminowanego wolnego „autoprojektu” człowieka<sup>19</sup>. W ich ujęciu trudno jest mówić o odczytaniu czegokolwiek tam, gdzie „zamazano (lub wręcz usunięto) tekst”, kwestionując istnienie empirycznie poznawalnej i niezmiennej natury człowieka. W tym kontekście jest zrozumiałe, że podkreśla się szczególne znaczenie wolności fundamentalnej (transcendentalnej), poprzez którą człowiek decyduje o swoim samourzeczywistnieniu, zaś aktom miłości wyrastającym z tego fundamentu wolności przypisuje się sens twórczy. Jednak nie wydaje się, by to podkreślanie twórczej aktywności podmiotu moralności było odejściem od zasadniczej idei sytuacjonizmu<sup>20</sup>.

W przekonaniu Z. Sareły przypisywanie K. Rahnerowi subiektywistycznych poglądów wypływa z błędnej interpretacji jego idei wolności transcendentalnej, szczególnie w odniesieniu do jej funkcji kreatywnej. Trzeba wyraźnie podkreślić, że funkcja kreatywna wolności nie jest utożsamiana przez K. Rahnera ze zdolnością do autonomicznego tworzenia prawa, ponieważ przez kreatywność wolności rozumie on taki akt wyboru, który nie jest prostym następstwem intelektualnego poznania dobra. W tym sensie wolność nie jest wypełnieniem tylko czysto intelektualnych przemyśleń, lecz stawianiem twórczych celów, które nie mogą być w pełni uzasadnione na drodze czystego logicznego wnioskowania. W związku z tym o wartości konkretnego wyboru dla spełnienia się osoby decyduje nie stopień zaangażowania wolności, ale ustosunkowanie się człowieka do Boga. Ono zaś dokonuje się w przyjęciu lub odrzuceniu ukrytego, lecz możliwego rozpoznania sensu swego bytu. Tym samym K. Rahner, stosując ideę transcendentalnej wolności w teologii, uwydatnił znaczenie podmiotowego zaangażowania człowieka w czynie moralnym, bez przekreślenia obiektywnej wartości przedmiotu wyboru<sup>21</sup>.

Wydaje się jednak, że K. Rahner uważał akt wyboru sam przez się za wartościowy, ponieważ wypływa on z transcendentalnego wolnego „ja”, a tym samym tę wolność umacnia. Takie ujęcie sugerowałoby pewną niezależność oceny aktu wyboru od oceny jego skutków na płaszczyźnie ka-

<sup>19</sup> Por. tenże, *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 32 (1994) nr 1, s. 16-22.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Różne wymiary ludzkiej wolności*, „L'Osservatore Romano” 15 (1994) nr 1, s. 56-57.

<sup>21</sup> Por. Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego...*, dz. cyt., s. 32.

tegorialnej. Prowadziłoby to do rewizji tradycyjnego rozumienia kryterium obiektywności, które zawierałoby również wymiar aktualizacji transcendentnej wolności podmiotu<sup>22</sup>. Podobnie w koncepcji opcji fundamentalnej J. Fuchsa przedmiotowy wymiar moralności ulega istotnej redukcji. Jest to związane z odrzuceniem przez niego tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego jako prawa zapisanego w obiektywnie danej rzeczywistości. Jeśli jednak pozbawi się ludzką naturę wymiaru wiążącego wolność człowieka, doprowadza to do oddzielenia wolności transcendentalnej od kategoryalnej. J. Merecki zauważa, że „funkcję łącznika pomiędzy tymi dwoma wymiarami pełni u J. Fuchsa kategoria autoprojektu. To w autoprojekcie podmiot „kategoryzuje» swoją opcję fundamentalną”<sup>23</sup>. Trzeba zatem stwierdzić, że niektórzy przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej zapominają o tym, iż ludzka wolność jest ograniczona, nie ma absolutnego punktu wyjścia w sobie samej, dlatego potrzebuje wyzwolenia. Jednak ten aspekt prawdy antropologicznej jest jednostronnie przedstawiany przez niektórych moralistów.

Ph. Delhaye uważa, że w sytuacji kryzysu moralnego, kiedy zmieniają się pewne sposoby życia człowieka, trzeba koniecznie powrócić do planu Boga-Stwórcy, który wyraża się w naturze osoby ludzkiej i objawia się w Bogu-Zbawcy, by uchwycić pełną wizję człowieka<sup>24</sup>. W klasycznej teologii moralnej za bliższą normę moralności uznawano naturę ludzką, czyli występujące w niej stałe tendencje. Jednak J. Fuchs poddaje krytyce takie rozumienie natury ludzkiej, uznając za kryterium moralności argumentację proporcjonalistyczną, którą opiera na rachunku dóbr przedmoralnych. Z tego też względu za kryterium moralności nie uznaje on określonych stałych tendencji natury ludzkiej, ale samozrozumienie podmiotu (opcję) wyrażonego w jego autoprojekcie. Taki sposób argumentacji proporcjonalistycznej doprowadził do reformy rozumienia sumienia, w którym momentowi subiektywnemu (wolności) przyznano pierwszeństwo przed obiektywnym<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 144-145.

<sup>23</sup> J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>24</sup> Por. Ph. Delhaye, *Valori umani e cristiani della sessualità*, w: *Valori umani e cristiani della sessualità. Commento al Documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede „Persona humana”*, Milano 1976, s. 47-48.

<sup>25</sup> Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 129.

W kontekście rozważań dotyczących podmiotowego wymiaru decyzji można postawić pytanie: Czy wolno człowiekowi czynić wszystko, co czynić potrafi? A. Szostek, opierając się na twierdzeniach autorów tzw. nowej teologii moralnej, uważa, że ich zdaniem „człowiek może wszystko, co potrafi, by zrealizować swój wolny autoprojekt. Nie wiąże go w wymiarze empirycznym żadna zastana prawda o nim samym”<sup>26</sup>. W gruncie rzeczy człowieka nie wiąże już jego własna natura w sensie moralnym; raczej stanowi ona wezwanie dla wolności. Osoba staje się autonomiczna wobec biofizjologicznych praw, wobec metafizyki, a także wobec wiary. W konsekwencji człowiek zaczyna prawdę o sobie tworzyć, a nie rozpoznawać, by ją potem realizować. W ten sposób osoba zaczyna ustanawiać normatywną prawdę o sobie mocą swojej fundamentalnej decyzji<sup>27</sup>. Jednak wszelkiego rodzaju teorie, w tym także teoria opcji fundamentalnej, powołujące się na zmienność biologiczną i kulturową, prowadzące do „rozszczerzenia” natury ludzkiej i wyłączające sferę cielesną spod kwalifikacji moralnych, hołdują mechanicystycznym modelom myśli nowożytnej, pomijając przez to prawdę wyrażoną w stwierdzeniu *bonum ex integro, malum ex quocumque defectu*<sup>28</sup>.

Należy pamiętać o tym, że dla egzystencjalnego formułowania imperatywu moralnego istotne są dwa momenty: kategorialny wybór określonego dobra (środką) i bardziej zasadnicza opcja człowieka za lub przeciw Bogu (ostateczny cel człowieka). To właśnie na płaszczyźnie fundamentalnego wyboru (świadomego lub nie) człowiek decyduje o sobie wobec Boga. Egzystencjalny akt wyboru (imperatyw) okazuje się dwupłaszczyznowy, ponieważ kryterium poprawności decyzji moralnej człowieka tkwi nie w jej treści, lecz w sposobie przeżywania tejże decyzji przez podmiot. Innymi słowy, *novum* antropologii i etyki K. Rahnera związane jest z dwuwymiarowością aktów decyzji moralnych oraz z interpretacją wolności, która każe szukać kryterium poprawności tychże aktów moralnych bardziej w sposobie ich przeżywania niż w ich przedmiotowej treści (wymiarze obiektywnym)<sup>29</sup>. W tego rodzaju wizji wolności człowiek staje się wolny, gdy sam decyduje o moralnej treści prawdy o nim samym. W takim ujęciu

<sup>26</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>27</sup> Por. J. Krucina, „Prawda o człowieku” miarą moralności, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janik, Wrocław 1994, s. 137-138.

<sup>28</sup> C. Gładczuk, *Człowiek w encyklice „Veritatis splendor”*, „Studia Teologiczne” 12 (1994), s. 207.

<sup>29</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 92-93.

prawda byłaby rezultatem twórczego samozrozumienia osoby, wynikiem jego samorealizacji, a ludzka natura przestaje być miejscem odczytywania obiektywnych treści moralnie wiążących osobę.

Trzeba podkreślić, że przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej obficie korzystają z dziedzictwa scholastycznego, ale podporządkowują je raczej nowej antropologii transcendentnej. Jeśli jednak mówią o odniesieniu wolności fundamentalnej do porządku obiektywnego, to pojmują go specyficznie. Przykładem tego mogą być wspomniane już poglądy J. Fuchsa, który dokonuje reinterpretacji pojęcia obiektywności. Za obiektywne proponuje uznać każdy sąd sumienia podmiotu, o ile cechuje go autentyczność. W ten sposób zlikwidowana zostaje możliwość błędnego sumienia. Oznacza to trudność w odróżnieniu sumienia jako subiektywnej normy moralnej od obiektywnego prawa moralnego, które jest instancją normującą sumienie<sup>30</sup>. Również stanowisko E. Chiavacciego odnośnie do wyboru fundamentalnego sytuuje się pomiędzy preceptyzmem a prostą arbitralnością, czyli pomiędzy normami a przypadkowością na korzyść osobistej decyzji, która formułuje normę sumienia wobec konkretnej sytuacji<sup>31</sup>. Tym samym w koncepcji podmiotowego zorientowania sumienia nie ma miejsca na samą ideę obiektywnego porządku moralnego, ponieważ wszystko, co przez podmiot zostało uznane za słuszne, nabiera obiektywnego prawa moralnego. Subiektywizm związany z przejawskawieniem roli sumienia w życiu moralnym może płynąć z jednostronnej interpretacji opcji fundamentalnej, która minimalizuje rolę norm kategoryalnych, odrywając ją (opcję) od prawdy obiektywnej<sup>32</sup>.

### III. OPCJA FUNDAMENTALNA A PRAWDA MORALNA

Należy podkreślić, że praktycznie w wizji antropologicznej – od filozofii Kartezjusza, Kanta i Hegela aż do czasów obecnych – następuje stopniowe przejście od filozofii przedmiotu do filozofii podmiotu. Ma to niezwykle istotne konsekwencje dla koncepcji sumienia i prawdy. Dochodzi do przesunięcia akcentu z sądu sumienia na decyzję sumienia, a nawet z poznania rozumu na decyzję woli. Tym samym aspekt poznawczy, który winien stać

<sup>30</sup> Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>31</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental...*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>32</sup> Por. P. Góralczyk, *Sumienie a prawda i wolność*, „Communio” 20 (2000) nr 1, s. 95-103; S. Olejnik, „*Veritatis splendor*” – encyklika Jana Pawła II o podstawach moralności chrześcijańskiej, „Ateneum Kapłańskie” 86 (1994) t. 122, z. 2, s. 342-343.

u podstaw decyzji moralnych, zostaje zastąpiony elementem woli i emocjonalnym. W ten sposób postulat „autonomii” nie odnosi się do wewnętrznego wymiaru prawdy i prawa moralnego, lecz oznacza subiektywne decydowanie o wartości decyzji i aktów moralnych. W konsekwencji tego człowiek w swoim sumieniu zaczyna decydować o tym, co dobre, a co złe<sup>33</sup>, a to oznacza, że w rzeczywistości stosunek do prawdy zostaje odwrócony, gdyż to już nie prawda, lecz wolność staje się jej źródłem<sup>34</sup>.

W tzw. nowej teologii moralnej idea normotwórczego rozumu ukazuje swój antypodmiotowy wymiar, ponieważ odbiera osobie możliwość rzeczywistego transcendowania siebie, gdyż akt wyboru kierowany jest prawdą tworzoną, nie zaś poznaną. Podobnie można powiedzieć w odniesieniu do opcji fundamentalnej. Jest ona głębokim samookreśleniem siebie względem Boga, własnym autoprojektem kształtowania siebie, a więc wolnym ucieleśnieniem atematycznej *optio fundamentalis*<sup>35</sup>. Niekiedy sens autoprojektu – w ujęciu niektórych moralistów – zdaje się pokrywać ze znaczeniem *optio fundamentalis*. Jednak częściej ów „projekt” bywa rozumiany jako całościowe nadanie przez człowieka sensu sobie samemu (już skategoryzowane) i swym aktom moralnym, a nie jest on odkrywaniem prawdy obiektywnej<sup>36</sup>.

Niektórzy moralisci pomijają w swoich analizach doświadczenie heteronomii, która jest aspektem doświadczenia ludzkiej wolności (autonomia). Heteronomia to zależność ludzkiej wolności od prawdy. Bez ukazania tej zależności trudno jest wyjaśnić fakt doświadczenia kategoryczności powinności moralnej. J. Fuchs mówi o kategoryczności doświadczenia moralnego w odniesieniu do sfery transcendentalnej (doświadczenie wewnętrzne), zaś w sferze kategorycznej powinność moralna okazuje się hipotetyczna, czyli zależna od kontekstu historycznego i kulturowego, ostatecznie od samorozumienia konkretnego podmiotu<sup>37</sup>. Tym samym opcja fundamentalna kształtuje samourzeczywistnienie podmiotu, a to z kolei znajduje ucieleśnienie w autoprojekcie, w odniesieniu do którego można dopiero dokonać oceny treściowych reguł postępowania człowieka. Co prawda, przy ocenie

---

<sup>33</sup> Por. E. Kaczyński, *Geneza i idee wiodące encykliki „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności*, dz. cyt., s. 121.

<sup>34</sup> Por. G. Cottier, *Zrozumieć wielką encyklikę*, tłum. D. Zańko, „Znak” 45 (1993) nr 12, s. 112.

<sup>35</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 264-265.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 146.

<sup>37</sup> Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 143.

działania moralnego człowieka należy liczyć się z ogólnymi normami operatywnymi, ale nie wypływają one z niezmiennych elementów natury ludzkiej, lecz z realizacji wolności poszczególnych osób, utrwalonych w danej kulturze. Człowiek racjonalny winien liczyć się z tymi normami, ale nie mogą one krępować jego wolności (sumienia)<sup>38</sup>.

W odniesieniu do tego K. Wojtyła z całą wyrazistością stwierdza, że to właśnie sumienie ujawnia tkwiącą w wolności człowieka jej zależność od prawdy. Ta zależność jest podstawą samozależności człowieka, czyli wolności autodeterminacji. Tym samym transcendentja osoby to nie tylko samozależność od własnego „ja”, ale także zależność od prawdy, która kształtuje prawdziwą wolność człowieka. To właśnie ta zależność od prawdy określa granice właściwej autonomii osoby ludzkiej<sup>39</sup>. Autonomia moralna bowiem oznacza zdolność podmiotu do samodzielnego rozpoznania prawdy o przedmiocie działania i powinności, poddania się zobowiązaniu moralnemu, co może dokonywać się w sposób twórczy, ale nie jest kreowaniem prawdy działania moralnego<sup>40</sup>.

Należy podkreślić, że K. Wojtyła z naciskiem uwydatnia różnicę pomiędzy transcendentją osoby ludzkiej poprzez jej podporządkowanie prawdzie a taką wizją wolności, w imię której podmiot chce być zależny tylko od własnego „ja”, próbując prawdę podporządkować sobie. To zasadniczy punkt, w którym rozchodzą się drogi personalizmu K. Wojtyły i K. Rahnera. W tym kontekście należy dodać, że także w antropologii K. Rahnera wolność zasadza się na prawdzie, ale jest ona rozumiana jako ta prawda, która „w wolności ustanawia samą siebie”<sup>41</sup>, zamiast odczytywać obiektywną rzeczywistość, zawartą (ukrytą) w ludzkiej naturze. W ten sposób fundamentalny akt wyboru osoby ludzkiej zostaje uwolniony spod uzależnienia wolności od prawdy. W świetle tak pojętego autoprojektu inne akty wyboru wiążące się z podstawowym samozrozumieniem nie stanowią konkluzji poznania leżącej u ich podstaw prawdy, lecz w gruncie rzeczy są

<sup>38</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 238.

<sup>39</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 198; por. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 213-215.

<sup>40</sup> Por. L. Melina, „*Verità sul Bene*”. *Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale*, w: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, red. M. Mantovani, S. Thurutthiyil, M. Toso, Roma 1999, s. 209-213.

<sup>41</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 93.

konsekwencją ludzkiego wyboru<sup>42</sup>. Jedyne „prawda o tym, co «wieczne w człowieku», jest miarą wartości moralnej jego działań, jego w sposób wolny podejmowanych decyzji, i miarą «dziejów duszy» zarówno poszczególnego człowieka, jak i duchowych dziejów ludzkości, miarą wzlotów i upadków, przełomów i klęsk”<sup>43</sup>. Tę wewnętrzną zależność wolności od prawdy bardzo mocno podkreślił Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy stwierdza, że „wolność sumienia nie jest nigdy wolnością «od» prawdy, ale zawsze i wyłącznie «w» prawdzie” (VS 64). Tylko bowiem prawda czyni człowieka wolnym, dlatego należy odnaleźć pełne znaczenie i wartość prawdy, która wyzwala.

Człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, nie kieruje się w bezpośrednim działaniu impulsami swoich instynktów czy uczuć, ale poddaje je testowi prawdy obiektywnej, która nie jest tylko subiektywnym doświadczeniem, ale obiektywną rzeczywistością. Struktura ludzkiego poznania pokazuje, że pierwszeństwo ma prawda obiektywna, a nie moment subiektywny. Z tego też powodu funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy<sup>44</sup>. W porządku epistemologicznym moment przedmiotowy poznanej prawdy ma pierwszeństwo przed momentem podmiotowym. Natomiast w porządku ontycznym, czyli konstytuowania się osoby, istnieje potrzeba zachowania równowagi pomiędzy tymi dwoma elementami. Przekreślenie przedmiotowości grozi naruszeniem autonomii człowieka. Natomiast zbyt wyakcentowanie podmiotowości niesie niebezpieczeństwo podważenia racjonalnej tożsamości osoby, co grozi popadnięciem w subiektywizm moralny<sup>45</sup>. W tym kontekście niezwykle ważne wydaje się pytanie o odpowiedzialność moralną człowieka za konkretne wybory i akty moralne, czyli za swoje postępowanie.

#### IV. OPCJA FUNDAMENTALNA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ MORALNA

Entuzjazm, z jakim niektórzy teologowie moraliści uwydatniają rolę człowieka i szansę jego samospełnienia, jest nieco przesadny. Podkreślanie dynamicznego wymiaru człowieka nie jest przecież tylko zasługą współ-

<sup>42</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 257-264.

<sup>43</sup> T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Teksty i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1999, s. 163.

<sup>44</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 200.

<sup>45</sup> Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 146-147.

czesnej teologii, było ono obecne również w teologii tradycyjnej. Jedynym *novum* współczesnej antropologii jest to, że historia nie jest traktowana w kategoriach przypadłości, ale niejako przynależy do istoty człowieka, a w konsekwencji nie można mówić o trwałej, niezmiennej naturze. Tym samym w człowieku nie można już wskazać niezmiennej, treściowo określonej rzeczywistości, która byłaby trwałym kryterium wartościowania ludzkich wyborów. Jeśli można mówić o jakiejś niezmiennej podstawie w człowieku, to jest nim aprioryczna, ale empirycznie pusta rzeczywistość<sup>46</sup>. Wydaje się zatem, że antropologia transcendentna, która stoi u podstaw współczesnych koncepcji opcji fundamentalnej, do tego stopnia wyakcentowała wolność człowieka, że zagubiła pełną prawdę o nim samym, poddając w wątpliwość jego odpowiedzialność moralną za konkretne postępowanie.

A. Fumagalli krytykuje tanscendentalno-teologiczne podejście do opcji fundamentalnej, na podstawie którego jest ona ujmowana atematycznie. Konsekwencją takiego jej ujęcia jest poddanie w wątpliwość kategorii odpowiedzialności moralnej za decyzję fundamentalną<sup>47</sup>. Wielu moralistów tzw. nowej teologii moralnej podkreśla, że opcja fundamentalna, podobnie jak samozrozumienie, jest atematyczna, a jej obecność można odsłonić jedynie na drodze refleksji transcendentnej. W ten sposób nie obejmują jej normy esencjalne, ponieważ dotyczą one decyzji kategorialnych (treściowo określonych). Chociaż miłość bliźniego stanowi pierwszy krok w kierunku kategoryzacji fundamentalnego aktu miłości Boga (atematycznego), jednak nie sposób wskazać treściowych norm, które wskazywałyby na warunek konieczny tejże miłości<sup>48</sup>.

Zasadnicza trudność pojawia się w związku z tak zwaną nierefleksyjnością opcji fundamentalnej. Wprawdzie nie można wykluczyć możliwości poznania Boga w sposób intuicyjny, jednak wątpliwości budzi możliwość dokonania fundamentalnego wyboru niekoniecznie świadomego. Warto przypomnieć, że fundamentalny wybór w życiu człowieka jest dziełem łaski i wolności. Rozpatrywany od strony Boga, jest „przebóstwieniem”, które urzeczywistnia się w sferze duchowej osoby. Nie

<sup>46</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 142-143.

<sup>47</sup> Por. A. Fumagalli, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997, s. 316-318.

<sup>48</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 305.



może on się dokonywać jedynie w centrum osoby, ale musi przenikać wszystkie władze osoby i wyrażać się w świadomej decyzji. Trudno mówić o jedynie nierefleksyjnym wymiarze decyzji, jeśli człowiek ma za nią osobiście odpowiadać. Wskazywałoby to na potrzebę świadomego refleksyjnego wyboru, jeśli człowiek chce rozwinąć w sobie nie tylko cnoty moralne, ale także teologalne<sup>49</sup>.

Można zauważyć, że u moralistów, którzy propagują transcendentalną koncepcję opcji fundamentalnej, jak choćby u J. Fuchsa, dochodzi do pomieszania porządku refleksji empirycznej (bezpośrednio danej) z porządkiem refleksji transcendentalnej (tego, co wydedukowane). Jeśli można mówić o istnieniu opcji fundamentalnej, to należy ona co najwyżej do obszaru wydedukowanych danych warunków transcendentalnych. Skoro opcja fundamentalna nie posiada charakteru poznawczo dostępnej danej świadomości, trudno jej przypisać status świadomego i dobrowolnego aktu osoby (*actus humanus*). W takim ujęciu opcja fundamentalna może mieć charakter moralny jedynie w sensie analogicznym, a przecież to ona ma decydować o moralnym znaczeniu osoby. Dlatego też trudno jest przypisać opcji fundamentalnej *actus humanus*, jeśli nie jest ona konkretnym świadomym i wolnym aktem, który można pojęciowo ująć. Czy osoba za tego rodzaju akt może ponosić jakąkolwiek odpowiedzialność? Wydaje się jednak, że J. Fuchs przydziela w swojej teorii opcji fundamentalnej niewspółmierną rolę co do natury tego aktu moralnego<sup>50</sup>.

Głoszenie przez niektórych moralistów tezy, że nie podlega ona refleksyjnej świadomości, jest sprzeczne z rzeczywistym stanem rzeczy i fałszywe. Bez wątpienia prawdziwe jest to, że opcja fundamentalna o wiele łatwiej może pozostać nieświadomiona niż konkretne wybory i akty moralne. Czy jednak świeża i odczuta nienawiść czy zazdrość mogą pozostać refleksyjnie nieświadome? W tym kontekście trzeba odnieść się do innej tezy, według której opcja fundamentalna nie może zostać zmieniona przez jednostkowy czyn. Jest ona prawdziwa o tyle, że „zwykle” opcja fundamentalna nie ulega zmianie pod wpływem jednostkowego czynu. Istnieją jednak takie pojedyncze czyny, które dokonują zmiany opcji fundamentalnej, choćby w przypadkach nagłych nawróceń lub czynów głęboko niemoralnych. Należy również

<sup>49</sup> Por. F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, w: *Być człowiekiem. Powołanie człowieka*, t. III, Poznań – Warszawa 1974, s. 173-174.

<sup>50</sup> Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 137-138.

pamiętać o tym, że czyny jednostkowe mają swoją własną doniosłość moralną, a nie są tylko wyrazem opcji fundamentalnej<sup>51</sup>.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że odpowiedzialność moralna zakłada świadomość moralną. Dlatego kontrowersyjny wydaje się rodzaj samopoznania moralnego w odniesieniu do opcji fundamentalnej. Większość przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej mówi wprawdzie o tym, że chodzi o świadomą decyzję, ale nie jest ona natury refleksyjnej (atematyczna). To znaczy nie ujmuje ona swojego przedmiotu w sposób pojęciowy. Tym samym jest ona świadomością *implicite*, ponieważ pojawia się w ramach poznania *explicite* jakiegoś określonego dobra lub zła, będących przedmiotem konkretnych decyzji<sup>52</sup>. W tym kontekście J. von Spindelböck stwierdza, że z powodu wysokiego stopnia abstrakcji w próbach określenia rodzaju świadomości przy podejmowaniu decyzji fundamentalnej jest możliwe, iż autorzy reprezentujący podobne stanowiska wyrażają je inaczej pojęciowo. Dlatego też właściwe spory powinny dotyczyć *meritum* sprawy, czyli mieć bardziej charakter treściowy, a nie ograniczać się do problemów terminologicznych<sup>53</sup>.

\*\*\*\*\*

W kontekście powyższych rozważań należy stwierdzić, że tylko pełna prawda o człowieku stawia jego wolności nieprzekraczalne granice, a zatem „wystarczy je dostrzec, by znaleźć się w «potrzasku jej absolutnych wymagań»”<sup>54</sup>. Dlatego w perspektywie ontologicznej jedności osoby nie do przyjęcia jest teza, by opcja fundamentalna, która wypływa z głębi „serca” osoby była sprzeczna z konkretnymi aktami, czyli jej eksterioryzacją i materializacją w poszczególnych aktach moralnych. Jeśli przyjęłoby się, że zewnętrznemu wyrazowi decyzji fundamentalnej przynależy bezgraniczna elastyczność, wówczas substancjalna jedność osoby i jej prawdy

<sup>51</sup> Por. J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, tłum. P. Mikulska, A. Wierzbicki, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, dz. cyt., s. 186-188.

<sup>52</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental...*, dz. cyt., s. 309-312.

<sup>53</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, dz. cyt., s. 312.

<sup>54</sup> T. Styczeń, *Dlaczego encyklika o blasku prawdy? By wolność człowieka zafascynować prawdą o człowieku*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993) z. 2, s. 17.

już w założeniu zostałaby zdyskwalifikowana. A zatem z punktu widzenia integralnej antropologii, którą głosi Kościół, koncepcja opcji fundamentalnej opiera się na konstytutywnej jedności osoby, która przenika całą istotę człowieka. Wobec tego w poglądach odnoszących się do kategorii opcji fundamentalnej nie można zredukować osoby tylko do jej wymiaru duchowego lub jej wymiaru cielesnego. Wszelki bowiem dualizm antropologiczny zagraża jedności substancjalnej osoby, dając przewagę jednemu aspektowi na rzecz drugiego, a tym samym zagraża integralności samej opcji fundamentalnej. Dlatego też niezwykle ważne wydaje się określenie relacji pomiędzy różnymi aspektami jedności substancjalnej osoby, jeśli chce się w prawidłowy sposób ujmować problematykę opcji fundamentalnej.

### IL RIASSUNTO

Le basi antropologico-etici dell'opzione fondamentale.  
Gli aspetti della valutazione teologico-morale

Nella prospettiva antropologico-etica occorre esprimere la problematica dell'opzione fondamentale in maniera complessa, dove la dimensione della morale soggettiva ed oggettiva deve rimanere integrata. Sembra significativo che tutti i documenti postconcili della Chiesa si riferiscono alla visione integrale dell'uomo, e di conseguenza alla visione integrale della morale cristiana in cui la dimensione soggettiva della morale viene fortemente iscritta alla morale oggettiva. Solo il riconoscimento dell'antropologia integrale ed anche l'accettazione della visione della morale può essere la chiave della interpretazione giusta dell'opzione fondamentale nella vita morale cristiana. Bisogna anche sottolineare che il concetto dell'opzione fondamentale comprende la possibilità di capire l'atto morale in maniera integrale e soggettiva. Tuttavia se si accentua troppo la dimensione soggettiva dell'intenzione (opzione) a costo dell'oggetto morale e delle circostanze, si può arrivare al dualismo antropologico-etico. Unicamente dunque l'impostazione integrale di entrambi gli aspetti della morale – soggettivo ed oggettivo – permette di interpretare correttamente la categoria dell'opzione fondamentale ed anche di considerare la piena essenza dell'atto morale.

O. PIOTR LISZKA CMF

## ANAGOGIA PERSONALISTYCZNA JAKO METODA TEOLOGICZNA UJMUJĄCA INTEGRALNIE JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ

Rdzeniem filozofii, a zwłaszcza rdzeniem teologii jest zagadnienie relacji. Łatwo jest mówić o czymś jednym, jednorodnym. Istotną trudność stanowi organiczne połączenie jedności i wielości w spójnym ujęciu, zachowującym autonomię elementów i wyjaśniających relacje między nimi. Cała historia judaizmu i chrześcijaństwa, a także refleksja nad ich doktryną religijną jawi się w tym kontekście jako spójny proces dążący do ujawnienia i wyjaśnienia jedności w wielości. Punktem przełomowym tego procesu jest Wcielenie, w którym Syn Boży stał się człowiekiem, jednocząc świat z Bogiem w jednej Osobie. Refleksja teologiczna pogłębiająca to misterium koncentruje w sobie, skupia jak w ognisku soczewki wszelkie inne refleksje rozumu ludzkiego próbujące wyjaśnić kwestię jedności i wielości.

W dziejach ludzkości widoczny jest nurt oporu wobec łączenia jedności i wielości, wynikający z ograniczenia i słabości rozumu ludzkiego. Łatwo jest myśleć i mówić o czymś jednym, że jest tylko świat (panteizm materialistyczny) albo że wszystko jest Bogiem (panteizm spirytualistyczny). Pozornie innym sposobem myślenia jest myślenie dualistyczne, przyjmujące istnienie świata i Boga, ale oddzielające te dwie rzeczywistości w sposób radykalny. Okazuje się, że radykalny dualizm jest takim samym ułatwieniem jak radykalny monizm, gdyż refleksja dualistyczna nie uwzględnia należycie autonomii dwóch elementów złączonych w jedno, lecz zajmuje się osobno jedną rzeczywistością i osobno drugą. W efekcie również ten schemat myślenia unika trudności związanych z kwestią relacji. Tymczasem jedynym zagadnieniem godnym uwagi, trudnym, ale ukazującym głębię

i bogactwo, jest relacja, sposób połączenia różnych rzeczywistości, z zachowaniem ich odrębności i z wyjaśnieniem ich integralnej jedności.

W nurcie religijnym opór ten przybiera postać zupełnego odrzucenia istnienia Boga czy też, w ramach wiary w Boga, odrzucenie albo jedności, albo odrębności. Ateista unika wysiłku umysłowego wyjaśniającego autonomię świata, nie podejmuje refleksji zmierzającej do wyjaśnienia więzi między światem a Bogiem i w ten sposób może skoncentrować się całkowicie na świecie materialnym. Podobnie człowiek wierzący w Boga, ale odrzucający odrębność lub jedność również koncentruje się tylko na jednej rzeczywistości, ograniczając się tylko do stwierdzenia istnienia Boga, aby mówić o świecie bez odnoszenia się do jego relacji z Bogiem. Jest to uproszczenie sprzeczne z zamiarem Bożym, ukazany już od początku Objawienia, rozumianego personalnie jako przychodzenie Boga do ludzi, do ludzkiej historii.

Już początkowy etap dziejów Izraela był czasem nawiązywania bezpośredniej relacji Boga z człowiekiem, człowieka z Bogiem. Bóg był bliski, przychodził do człowieka, mówił do Mojżesza w krzaku gorejącym i sprawił, że Mojżesz wraz z bratem swym Aaronem i siedemdziesięcioma dwoma innymi ludźmi „ujrzeli Boga Izraela” (Wj 24,10). Później pojawiło się przekonanie, że nie jest możliwe oglądanie Boga i pozostawanie żywym, a nawet przekonanie, że Boga nikt nigdy nie widział i zobaczyć nie może. Po Wcieleniu można oglądać Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem (Jezus historyczny oraz objawienia mistyczne), ale oglądane jest człowieczeństwo, cielesność ludzka, a nie Bóg, a nie Istota Boga. Jest to całkowicie wystarczające, gdy oglądanie Jezusa, poznanie Go, przebywanie z Nim, zjednoczenie się z Nim jest połączone z wiarą we Wcielenie, oznaczające jedność dwóch natur w jednej Osobie. Człowiek ogląda, poznaje, przebywa, jednoczy się z Osobą Boską.

Od zarania dziejów ludzkości ciągle trwa, również w społeczności chrześcijańskiej, opór przeciwko ujęciu organicznemu jednoczącemu wielość i jedność, trwa bezwład ułatwienia, uproszczenia polegającego albo na odrzucaniu jednej z natur Chrystusa, albo na zdecydowanym ich oddzieleniu. Trzeba zauważyć, że Wcielenie nastąpiło wtedy, gdy utwierdził się wyraźnie monoteizm. Wcześniej Wcielenie nie byłoby niczym dziwnym dla ogółu ludzkości, pojawiłby się jeden Bóg więcej, dla pogan taki sam jak inni bogowie, dla Izraelitów być może Bóg będący w bliskich relacjach wobec Jahwe, ale niższy od Niego. Dopiero radykalny monoteizm sprawił, że Wcielenie było szokiem, głupstwem dla pogan i zgorzeniem dla Żydów (por 1 Kor 1). Wydarzenie Wcielenia połączyło jedność i wielość, przewyciężyło rozumienie monoteizmu w jego wersji prostej, w której nie jest możliwe dostateczne wyjaśnienie tego, że Bóg jest Miłością, że jest osobowy. Byt jest osobą tylko wtedy, gdy istnieją inne osoby. Dawny monoteizm nie potrafił ująć tajemnicy jedności i wielości w sposób integralny. Podobny problem istnieje w politeizmie, gdzie uznawana jest wielość odrębnych bytów boskich, odrębnych substancji boskich, z których żadna nie zasługuje na miano Boga w pełnym tego słowa znacze-

niu. Niemożność spójnego ujmowania wielości Osób w Jednym Bogu sprawiła, że tylko część Żydów nie przyjęła Chrystusa, lecz pozostała w dawnym monoteizmie, przyjmując istnienie tylko jednej osoby Boga, którym jest tylko Jahwe. Myślenie monistyczne albo dualistyczne, bez zdolności myślenia spójnego, spowodowało, że również w chrześcijaństwie pojawiły się skrajności. Radykalne odrzucenie wielości osób w Bogu widoczne jest w takich nurtach religijnych, jak modalizm, adopcjanizm, arianizm, monofizytyzm. Radykalne odrzucenie jednego Boga widoczne jest w takich nurtach religijnych, jak tryteizm, subordynacjanizm. Niemożność jednoczesnego przyjęcia jedności i wielości uwidacznia się w nurtach odrzucających zjednoczenie człowieczeństwa i bóstwa w jednej osobie: monofizytyzm i nestorianizm. Wszystkie poglądy i postawy heterodoksyjne wynikają w jakiś sposób z określonego modelu myślenia.

Można wyróżnić trzy podstawowe modele myślenia: monistyczny, dualistyczny oraz integralny, łączący wielość i jedność. W chrześcijaństwie (czyli w nurcie religijnym uznającym jednego Boga w trzech Osobach) model monistyczny reprezentuje monofizytyzm, a model dualistyczny nestorianizm. Model monistyczny trwa w prawosławiu, gdzie anagogia prowadzi do poznania pełni boskości Jezusa w świetle Taboru. Model dualistyczny trwa w protestantyzmie, gdzie anagogia prowadzi do poznania boskości Jezusa w mroku wiary.

Warto zwrócić uwagę na pojawienie się swoistego neonestorianizmu również w Kościele katolickim na Zachodzie. Walcząc z arianizmem (przede wszystkim w wizygockiej Hiszpanii), podkreślano boskość Chrystusa, zwłaszcza poprzez wprowadzenie schematu *Filioque*. W wyniku tego Chrystus jako Bóg był ukazywany jako ktoś bardzo odległy, zamknięty w boskości. Doprowadziło to z jednej strony do tworzenia trynitologii bez uwzględnienia człowieczeństwa Chrystusa, a z drugiej – do mówienia o Jezusie tak, jakby był tylko człowiekiem. Efektem praktycznym jest podkreślanie wydarzeń historycznych, przede wszystkim narodzenia i męki, a zapominanie o zmartwychwstaniu, dokonanym mocą boską dzięki unii hipostatycznej. Można odnieść wrażenie, że Jezus-człowiek cierpi po to, aby przebłagać nie tylko Boga-Ojca ale również Boga-Syna Bożego. Drugim skutkiem ubocznym jest mówienie o pośrednictwie Maryi, dokonywanym przy boku Jezusa, obok Niego, na takim samym poziomie, wraz z mówieniem o pośrednictwie Maryi do Boga, do Boga-Ojca lub do Boga-Syna Bożego.

## I. ANAGOGIA JAKO METODA POZNAWANIA BOGA W REFLEKSJI UMYSŁU LUDZKIEGO I W PRAKTYCE

Anagogia jest metodą stosowana powszechnie, we wszelkich religiach i we wszelkich nurtach chrześcijańskich. W nurcie ortodoksyjnym, który jest powiązany z modelem myślenia integralnego, metoda ta powinna uwzględniać wszelkie

wymagania wynikające z konieczności łączenia wielości i jedności. Bezpośredniość poznania nie może oznaczać rozmycia, zniweczenia autonomii, bogactwa wielości aspektów misterium Wcielenia oraz głębi wielorakich relacji.

Osoba ludzka poznaje Boga w sposób integralny, nie tylko na drodze działania intelektu, ale poprzez spotkanie personalne. Poznanie intelektualne dokonuje się wysiłkiem rozumu ludzkiego, poprzez analogię lub dzięki światłu Bożemu, dzięki iluminacji, poprzez intuicje. Drugi sposób określany jest terminem *anagogia*. Sposób ten nie zawęża się do płaszczyzny intelektualnej, lecz rozciąga się na całą osobę. Anagogia to bezpośrednie spotkanie człowieka z Bogiem, ogarniające całość osoby ludzkiej. Słowo greckie *anágo* znaczy „wyprowadzać z dołu do góry, wyprowadzać, prowadzić kogoś”<sup>1</sup>. W sumie oznacza wyprowadzanie na wyższy poziom przez kogoś innego. W egzegezie biblijnej badacz wyprowadza z tekstu sens bardziej wzniosły, w życiu kontemplacyjnym Bóg wynosi człowieka na wyższy poziom mocą boską, przyciągając człowieka do siebie. W szczególności Bóg Ojciec wyprowadził Jezusa spośród zmarłych („Bóg zaś pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego Jezusa” – Hbr 13,20).

Anagogia spokrewniona jest z alegorią. Alegoria to system znaków kodujący w sobie określoną tajemnicę. Znaki te trzeba rozszyfrować, aby dojść do treści, którą zawierają. Anagogia traktuje owe znaki jako odskocznice, nie zajmuje się ich odszyfrowywaniem, lecz bezpośrednio wchodzi w głąb tajemnicy. Dla alegorii znaki mają swój niezbywalny sens, zmiana znaków oznacza zmianę zakodowanej w nich treści. Dla anagogii rodzaj znaków nie odgrywa roli. Liczy się tylko ich zdolność do inspirowania, pobudzenia, popychania ku nieznanemu misterium, które jest zupełnie inne, niezależne od wyjściowych znaków. Termin *anagogia* bywa stosowany na określenie niedostępnej treści wiary, jednakże w sensie ścisłym termin ten stosowany jest jako nazwa sposobu poznawania tych misteryjnych rzeczywistości. Poznanie anagogiczne to bezpośrednie poznanie rzeczy takimi, jakimi one są. Dla alegorii system znaków wskazuje na ściśle określoną rzeczywistość, adekwatną do nich. Analogia polega na łączeniu rzeczywistości znakowej z misteryjną za pomocą odpowiedniego schematu myślenia. Szczególnym przypadkiem analogii jest metafora, angażująca ludzką wyobraźnię. Anagogia różni się zarówno od alegorii, jak i od analogii, prowadząc człowieka bez żadnego pośredniczenia ponad ludzką myśl, a nawet ponad ludzką wyobraźnię<sup>2</sup>. Metoda ta odpowiada poznaniu przez wiarę. Można powiedzieć, że w pewnym sensie wiara jest analogią, czyli bezpośrednim wstę-

<sup>1</sup> *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1997, s. 33.

<sup>2</sup> Por. M. Krąpiec, *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę „Fides et ratio”*, Instytut Edukacji Narodowej, Warszawa 1999, s. 7.

powaniem w Bożą Prawdę rozumianą albo jako wiedza, albo bardziej personalistycznie, jako „Ktoś będący Prawdą”. Wiara jako akt poznaje intelektualnie dzięki światłu łaski, a wiara jako postawa poznaje w sensie biblijnym, czyli doświadcza Boga w samym rdzeniu osoby ludzkiej. Należy dodać, że wiara to postawa obejmująca całość personalnych władz człowieka, a nie tylko intelekt. Oczywiście intelektu odrzucić nie wolno, gdyż jest on integralną częścią tego, co nazywamy postawą. Warto też zauważyć, że definicja wiary sama w sobie zawiera już sposób rozumienia relacji między rozumem i wiarą.

Rozumowanie i wiara są dwoma skrzydłami we wznoszeniu się człowieka do prawdy i życia. W pewnym sensie są one przeciwstawne. Rozum chce widzieć, w sposób ewidentny, aby potwierdzić lub zanegować, podczas gdy wiara dotyczy tego, co jest niewidoczne, niedostępne, wykraczające poza wszelką ludzką ocenę. Rozum chce poznawać o własnych siłach prawdy, które chce umieścić na solidnej skale pierwszych zasad. Wiara natomiast kroczy drogą we mgle, w ciemnościach, ufając komuś i z ufnością przyjmując dar prawdy. Rozum demonstruje wnioski, wiara akceptuje osoby, a z nimi przyjmuje prawdy, o których one świadczą. Rozumu i wiary nie można utożsamić, sprowadzić jednego do drugiego, zrezygnować z jednego, zastępując drugim. Rozum i wiara są przeciwieństwami, które zostają zintegrowane w osobie. Pojawia się przy tym paradoks. Wiara, która ze swej istoty ukrywa prawdę w mroku, daje człowiekowi większą pewność, podczas gdy rozum, jasny i precyzyjny, zazwyczaj uwikłany jest w wątpliwości i dostrzega wszelkie problemy jako otwarte, nierozwiązane, hipotetyczne, niepewne. Zarówno rozum, jak i wiara potrzebują prawdy nadrzędnej, ostatecznej, która jest fundamentem i celem dążeń człowieka. Osoba ludzka jako podmiot poznający z definicji jest rozumna i otwarta na transcendencję, dlatego potrzebuje zarówno rozumu, jak i wiary. Gdy przeanalizujemy ludzkie dzieje, okaże się, że człowiek, zwany od czasów Demokryta *animal rationale*, kroczy przez ten świat, umacniając się bardziej różnymi wierzeniami niż wnioskami rozumowymi. Tak jest również w czasach obecnych. Myśl chrześcijańska posługuje się rozumem, ale też wiarą, starając się przezwyciężyć przeciwności i osiągając rezultat, który nie może być osiągnięty przez jedno z nich bez pomocy drugiego<sup>3</sup>.

Anagogia, ogarniająca całą osobę ludzką, jest metodą skuteczną, ale trudną, wymagającą zachowania odpowiednich reguł postępowania. Bez przestrzegania tych reguł człowiek stosujący ją ryzykuje oddaleniem się od prawdy w momencie krytycznym, gdy podmiot poznający odchodzi od znaków i wznosi się ku boskiej nieokreśloności. W tym sensie istnieje ścisły związek anagogii z teologią negatywną, która informuje o tym, czym Bóg nie jest, ale nie informuje o tym, czym

---

<sup>3</sup> Por. A. Lobato, *La Encíclica „Fides et ratio” y el futuro de la teología*, „Revista Teologica di Lugano” (1999) nr 1, s. 118.



Bóg jest. W formie radykalnej teologia negatywna jest „czystym milczeniem”, propagowanym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przez niektórych neoplatoników. Formuły dogmatyczne w teologii negatywnej są traktowane jedynie jako pomnik szacownej tradycji. Naprawdę jednak liczy się w niej tylko bezpośredni kontakt z Bogiem poprzez ufną wiarę i bezsłowną miłość<sup>4</sup>.

Zagadnienie anagogii podejmowane jest w filologii, w fundamentalnej refleksji nad językiem. Podobnie jak filozofia i teologia, również filologia dostrzega dwa podstawowe znaczenia anagogii: jako metody badawczej i jako sposobu myślenia tkwiącego w osobie ludzkiej. Według Northropa Frye, znawcy teorii języka, anagogia jest metodą poznawania boskości charakterystyczną dla pierwszej fazy rozwoju języka, metaforycznej. Metafora wyraża tożsamość energii życiowej w człowieku i w przyrodzie, a także tożsamość wnętrza człowieka i wnętrza życia Boga. Rzeczywistość Boga nie może być wyrażona przez słowa, nie znajduje się wewnątrz słów, lecz poza nimi, w transcendentnym oddaleniu. Słowa myśli nie wyrażają boskiej transcendencji, a jedynie wskazują na nią, wskazują na istnienie porządku znajdującego się „powyżej”, inspirują do wzniesienia się na wyższy poziom poznania i wyższy poziom egzystencji. W tej sytuacji nie jest ważna wiedza intelektualna, lecz mądrość, która „zdaje się sama wybierać kierunek, aby w końcu dotrzeć do swego prawdziwego domu, świata idei, dokąd podążać za nią może jedynie dusza rozumna zamknięta w ciele poszukiwacza”<sup>5</sup>.

Cała twórczość N. Frye jest poszukiwaniem Absolutu, dążeniem do Jedni<sup>6</sup>, a być może poszukiwaniem metody pozwalającej spotkać Boga żywego. Taki jest ostateczny cel krytyki literackiej, której zadaniem jest odnalezienie w badanym tekście sensu anagogicznego. Badacz stosujący tę metodę i znajdujący ten sens wspina się na najwyższy szczyt drabiny, „na którym zarówno pisarz, jak krytyk doznaje *panchronicznej* epifanii literackiego uniwersum”<sup>7</sup>. W pojedynczym akcie pojmowania najpierw pisarz, a następnie czytelnik ogarnia całe uniwersum tekstu literackiego, a tym samym wznosi się do poziomu poznania całej rzeczywistości przedstawianej w literaturze. Stan zachwyty wprowadza pisarza, a następnie czytelnika w sytuację poznania uniwersalnego, które jest jednocześnie zjednoczeniem się z wszechbytem<sup>8</sup>. Charakter anagogiczny literatury pięknej, czyli funkcja wprowadzania czytelnika w świat Absolutu, wynika

<sup>4</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1997, s. 74.

<sup>5</sup> N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Faulińska (oryg. *The Great Code. The Bible and Literature*, Harcourt Brace & Company 1981), Homini, Bydgoszcz 1998, s. 43.

<sup>6</sup> Tenże, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton 1957, s. 124.

<sup>7</sup> T. Todorov, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris 1984, s. 108.

<sup>8</sup> N. Frye, *The Mythical Approach to Creation*, w: tenże, *Myth and Metaphor. Selected Essays 1974-1988*, red. R.D. Denham, Charlottesville 1990, s. 244.

stąd, że w postawie zachwytu „czytanie dokonuje się linearnie, ale ostatecznie rozumienie następuje symultanicznie”<sup>9</sup>.

## II. ANAGOGIA JAKO RODZAJ SENSU DUCHOWEGO ODCZYTYWANEGO W EGZEGEZIE BIBLIJNEJ

Pismo Święte obok sensu literalnego posiada sens duchowy, w którym mieści się, tak czy inaczej, sens anagogiczny. Stary Testament w czasach rodzącego się Kościoła interpretowany był alegorycznie (Filon), anagogicznie (gnostycy) i gramatycznie (retoryka klasyczna). W interpretowaniu Nowego Testamentu szybko ujawniła się różnica między ekspozycją katechetyczną a spekulacją głębszą, widoczną już w Liście do Hebrajczyków i w pierwszych ujęciach judeochrześcijańskich. Pisarze ortodoksyjni dopasowali narzędzia filozoficzne do Objawienia, gnostycy natomiast dopasowali doktrynę wiary do schematów filozoficznych. Porównali oni Syna Bożego z hellenistycznym *logosem*, który jest energią kosmiczną (*dynamis*). Stąd wynikają takie poglądy heterodoksyjne jak np. doketyzm. Przeciwny biegun stanowiły poglądy koncentrujące myśl teologiczną na Jezusie historycznym, bez naleciałości filozoficznych<sup>10</sup>.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* wyróżnia trzy rodzaje sensu duchowego: 1) Sens alegoryczny oznaczający głębsze zrozumienie wydarzeń, wyjaśniający ich znaczenie w Chrystusie (por. 1 Kor 10,4); 2) sens moralny prowadzący poprzez wydarzenia opowiadane w Piśmie Świętym do prawego postępowania (por. Hbr 3-4,11); 3) sens anagogiczny, dostrzegający pewne rzeczywistości i wydarzenia w ich znaczeniu wiecznym oraz wskazującym, że „prowadzą nas (gr. *anagoge*) do naszej Ojczyzny” Anagogia wskazuje cel, do którego należy dążyć, i wyjaśnia sposób osiągnięcia tego celu (KKK 117). „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).

W okresie okupacji Półwyspu Iberyjskiego przez Arabów istniało tam wiele szkół zajmujących się egzegezą biblijną. Najbardziej znana była szkoła teologiczna w Kordobie. Pismo Święte było tam interpretowane w trzech sensach: lite-

<sup>9</sup> Por. M.P. Markowski, *Northrop Frye: literatura jako objawienie*, w: N. Frye, *Wielki kod...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>10</sup> Por. M.A. Martin, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1989, s. 28.

ralnym, tropologicznym (moralnym) i anagogicznym (alegorycznym i mistycznym). W *Katechizmie* sens anagogiczny jest odróżniony od sensu alegorycznego i utożsamiany z sensem mistycznym, natomiast szkoły hiszpańskie mieszały sens anagogiczny z sensem alegorycznym<sup>11</sup>. W VIII wieku Beato de Liébana intelektualny sens anagogiczny utożsamiał z mistycznym sensem anagogicznym, pomijając z kolei sens alegoryczny. Traktował on osobę ludzką integralnie<sup>12</sup>. Zgodnie z tą konwencją sensy interpretacji: historyczny (literalny), tropologiczny (moralny) i anagogiczny (mistyczny) odpowiadają elementom struktury antropologicznej: ciało – dusza oraz ciało – duch w człowieku (PL 96, kol. 958). Pojmowanie anagogiczne (mistyczne) tekstu Pisma Świętego, według niego, możliwe jest tylko poprzez życie kontemplacyjne, oczyszczone całkowicie z działalności zewnętrznej, sięgające głębi ducha i posiadające ducha w sposób wolny. Pełnia zrozumienia tekstu w trzech wymienionych sensach odpowiada pełni antropologicznej złożonej z trzech elementów<sup>13</sup>.

Nie do końca alegorię z anagogią utożsamiał Hugo ze św. Wiktora. Dzielił on alegorię na alegorię prostą i na anagogię. W obrębie anagogii z kolei wyróżniał anagogię pierwszą, która polega na rozważaniu celu ostatecznego, i anagogię drugą, która należy do sfery praktyki mistycznej jako aktualny szczyt kontemplacji. Pierwsza jest częścią doktryny, druga elementem życia duchowego<sup>14</sup>.

Znaczenie duchowe tekstu nazywane jest również znaczeniem mistycznym czy anagogicznym, gdyż bezpośrednio prowadzi do Boga. Odkrywanie sensu duchowego pozwala człowiekowi umacniać wiarę, poprzez którą dusza „wznosi się ku Bogu”, stopniowo upodabniając się do Niego, według wzoru i przy udziale Chrystusa. Znaczenie duchowe Pisma Świętego w Jezusie Chrystusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zawiera w sobie wymiar egzystencjalny. Wgłębianie się w sens anagogiczny wciąga czytelnika w misterium, na które tekst biblijny wskazuje. Poznanie anagogiczne Pisma Świętego sprawia, że Misterium Paschalne aktualizuje się w wolnym sercu każdego człowieka a w dziejach ludzkości wzbudza proces realnego poznawania Boga żywego<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Por. A. Bayón, *La teología en la España de los siglos VIII-X*, w: *Historia de la teología española*, red. A. Melquíades, t. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, s. 358.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 376.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 377.

<sup>14</sup> Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, TN KUL, Lublin 1990, s. 97.

<sup>15</sup> Por. J. Woliński, *Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, 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*), tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 133.

## III. MISTYKA ANAGOGIĄ OBEJMUJĄCĄ CAŁEGO CZŁOWIEKA

Teologia mistyczna opisuje prawdę pod postacią symboli, bezpośrednio, anagogicznie, omija rozumowanie, wprowadzając do refleksji teologicznej pragnienie świętości i Bożego blasku, ma te same właściwości, co praktyka mistycznego poznawania Boga<sup>16</sup>. Poznanie mistyczne obejmuje integralnie całą osobę. „Jest to rodzaj *θεορία* jednoczącej, niewypowiedzianej i ponaddyskursywnej, w której najwyższym stadium znajduje się miłość ekstazy”<sup>17</sup>.

Metoda poznawania Boga za pomocą anagogii znana była już w pogaństwie „uczonym”. Prowadziła ona do ekstazy spotkania z nieokreśloną Jednią. Wiara chrześcijańska wprowadziła w tym względzie istotną poprawkę. Spotkanie z Jednym Bogiem dokonuje się w żywej wierze w konkretną Osobę Jezusa Chrystusa, który spełnia rolę Inspiratora, Pośrednika, a jednocześnie jest też celem kontemplacji. Chrześcijanie muszą jednak ciągle zdawać sobie sprawę z tego, że istnieje wielu ludzi, którzy nie znają Chrystusa i poszukują Boga nieznanego, niejako po omacku (Dz 17)<sup>18</sup>. W spotkaniu kulturowym chrześcijaństwa z pogaństwem „uczonym”, symbolika jednego (Platon) oraz tematy anagogiczne wyjścia człowieka do Boga stanowiły bardzo ważny punkt kontaktowy<sup>19</sup>. Istnieje jednak między nimi istotna różnica: chrześcijaństwo ma klucz hermeneutyczny, którym jest Chrystus zmartwychwstały, kształtujący myśl teologiczną i praktykę modlitewną. Anagogia fundamentalna wynikająca z pragnienia poznania Jedyne jest temperowana przez analogię stwierdzeń ontologicznych, związanych z tajemnicą Jezusa Chrystusa.

Istnieje delikatny związek między „świadectwem” wiary a „poznaniem” (dzieło ludzkiej inteligencji, chociaż pod wpływem łaski). Odniesienie do Objawienia przyniesionego w Osobie Jezusa Chrystusa sprawia, że w uczniach Jezusowych dokonuje się przechodzenie od wiary bezkształtnej do wiary konkretnej, aczkolwiek ciągle otwartej na tajemnice i świadomej ostatecznej niepoznawalności Boga. Przyłgnięcie do wiary w świadectwie Kościoła tworzy się stopniowo, jednocząc życie z misterium wiary, nadając całości życia specyficzną pewność i realne zrozumienie: konceptualne, aczkolwiek wewnętrzne. W takim sensie rozwój „od wiary do poznania” następuje w każdym chrześcijaninie i w całej społeczności chrześcijańskiej<sup>20</sup>. Wiara stopniowo przemienia się w wiedzę, kumulowana w jednostkach i w całym Kościele, w „gnozę prawdziwą”, która z kolei jest stop-

<sup>16</sup> Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 59.

<sup>17</sup> Tamże, s. 60.

<sup>18</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 68.

niowo przewycięzana w kontemplacji Najwyższego, w jakiś sposób już tu na ziemi, a kiedyś w pełni w wieczności<sup>21</sup>.

Chrześcijańskie poznanie anagogeniczne połączone z ciągłym trwaniem wiary w Jezusa historycznego sprawia, że przekroczony zostaje pułap nieokreślonej boskiej Jedności i następuje poznanie Trójcy Świętej. Anagogia chrześcijańska jest poznaniem bezpośrednim Boga, ale też poznaniem bezpośrednim Syna Bożego jako człowieka. Porzucenie Jezusa, traktowanie Go tylko jako widzialnego znaku sprzeciwia się tajemnicy Wcielenia i powoduje, że poznanie takie nie jest już chrześcijańskie. Objawienie, czyli pojawianie się Boga w historii zbawienia, ma konkretną postać, konsystencję, gęstość, cielesność. Pismo Święte ten sposób uobecniania się i ogłaszania się Boga nazywa *chwałą*. Pełnię postaci objawiania się Boga, pełnię chwały stanowi Jezus Chrystus, Słowo Wcielone. Wcielenie obiektywizuje Boga w świecie maksymalnie, dając jednocześnie ludziom światło pozwalające odczytać i przyjąć tę konkretną treść jako jedyną drogę prowadzącą do poznania Boga niewidzialnego. W tym kontekście błędem jest traktowanie człowieczeństwa Jezusa tylko jako znaku, który należy porzucić w procesie anagogenicznego dążenia do boskiej Jedni. Cieleśność Jezusa Chrystusa jest wyrażeniem boskości wiecznie ważnym. Nowość Jezusa Chrystusa, wyrażona w słowach i czynach Jezusa objawia równocześnie Jego własną identyczność boską i misterium Trójjedynego Boga. Cała jego egzystencja, zamiary i sposób ich realizowania objawiają Trójcę Świętą, a z drugiej strony są niezrozumiałe bez odniesienia do Ojca i Ducha Świętego<sup>22</sup>.

Osoba Chrystusa w swej naturze boskiej znajduje się w historii, tworzy ją tylko na sposób anagogeniczny. O „historii Boga” możemy mówić tylko *per anagogiam*. Odpowiednio do tego tylko anagogenicznie, w chrześcijańskim rozumieniu anagogii, można mówić o tym, że Maryja jest „Matką Boga” (*Theotokos*). Realne macierzyństwo Maryi wobec Chrystusa dotyczy tylko sfery ludzkiej, a ściśle biorąc, ogranicza się do ludzkiej cielesności. Dopiero personalne ujęcie macierzyństwa pozwala mówić o relacji wobec osoby, w tym przypadku wobec Osoby Boskiej. Relacja ta nie może być opisana za pomocą analogii (metoda ukazująca podobieństwo), lecz za pomocą anagogii, która odrywa się od zrozumiałego języka widzialnych znaków i wchodzi w sferę mistyczną, niedającą się w pełni wyrazić słowami ludzkimi. Monofizyci traktowali Maryję, jakby była matką Trójcy Świętej. Taki wniosek spowodowany jest odrzuceniem realności historycznej Jezusa. Tymczasem prawidłowa anagogia chrześcijańska przyjmuje realną historię Jezusa, czyniąc z Chrystusa „znak”, który prowadzi ku wyżynom boskości, jednak

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>22</sup> Por. M. González, *Balthasar, H.U. von* (hasło), w: *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, s. 132.

z zachowaniem tego wszystkiego, co związane jest z naturą ludzką. Anagogia powinna być pojmowana i praktykowana personalnie, zachowując w sposób integralny wszystkie czynniki stanowiące osobę ludzką. Anagogia personalna poznaje jednocześnie człowieczeństwo i bóstwo Chrystusa, integralnie, ale bez zmieszania. [BRAKUJE?] na korzyść bezkształtnego odczuwania boskiej Jedni jest błędem, jest porzuceniem chrześcijaństwa. Poznanie Boga możliwe jest jedynie przez Chrystusa i w Chrystusie „ze względu na jedność Osoby, nie zaś na tożsamość natur (św. Leon Wielki)”<sup>23</sup>.

#### IV. PERSONALIZM – CECHA CHARAKTERYSTYCZNA ANAGOGII JAKO METODY POZNAWCZEJ POWSZECHNEJ W PIERWSZYCH WIEKACH CHRZEŚCIJAŃSTWA

W pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa anagogia była powszechnie stosowana zarówno jako metoda odczytywania Pisma Świętego, jak i sposób modlitewnego poznawania Boga. Sakramenty były traktowane jako misterium (*mysterion*), czyli żywy, dynamiczny dramat, w którym uczestnicy przechodzą z rzeczywistości znaków do rzeczywistości ukrywającej się w nich. Podczas sprawowania misterium dokonywało się oświecenie intelektualne wznoszące umysł ludzki na nowy, istotnie wyższy sposób działania, integralnie sprzężony z całością działania ducha ludzkiego, prowadząc do zjednoczenia się ludzi z Jednym. Intelkt, zanurzony w ocean światła łaski, współbrzmiał z ludzką wolą i uczuciami, w integralnie pojętej miłości osoby ludzkiej zespolonej z Miłością niestworzoną. Tak rozumiane poznanie sprzężone jest z postępowaniem duchowym.

Powiązanie poznania mistycznego z troską o trwanie w Chrystusie i Jego Ewangelii zachęcało do troski o ortodoksyjne rozumienie znaków sakramentalnych i całej doktryny chrześcijańskiej. Anagogia była kształtowana nauczaniem Kościoła. Zdawano sobie sprawę z tego, że kontemplacja Boga jako poznanie anagogiczne wymaga czystości integralnie rozumianej osoby ludzkiej we wszystkich dziedzinach jej życia. Nie ma mistyki bez ascezy cielesnej, ale nie ma też mowy o prawidłowym ukierunkowaniu kontemplacji bez czystej doktryny. Doktryna jest ściśle sprzężona z postępowaniem. Pojęcie błędne, heretyckie, rujnuje drogę wstępowania duszy ku Jednemu i sprawia jej upadek w sfery niższe, otwarte na nieporządek moralny. W perspektywie zjednoczenia z Jednym im lepsze jest oczyszczenie intelektualne, tym lepsza jest ucieczka od wpływu materii i zła, natomiast odejście od prawdy otwiera bramę do świata namiętności. Im większe oczyszczenie intelektualne, tym większa wolność od namiętności. Anagogia nie oznacza lekceważenia prawdy, która jest gwarantem jej prawidłowości. Nic dziw-

---

<sup>23</sup> C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, KUL, Lublin 2000, s. 242.

nego, że orientacja intelektualna okresu patrystycznego, powszechnie stosującej tę metodę, była jednocześnie otwarta na orędzie Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa żywa była świadomość tego, że prawda o stworzeniu oraz o wolności człowieka wyznacza autentyczną przestrzeń powrotu do Boga-Jedynego<sup>24</sup>.

Metoda agogiczna, typowa dla gnozy (rozumianej w sensie postawy, a nie tylko w sensie ruchu zwanego gnostycyzmem), była stosowana powszechnie. Przyjmował ją zarówno wielki Kościół, jak i wielorakie nurty heterodoksyjne. Paradoksalnie obie strony sporu: Kościół aleksandryjski, Ariusz, a także Sobór Nicejski, ulegają sposobowi myślenia typowemu dla pogańskiej kultury anagogicznej i gnozy, który jednak był odpowiedni dla chrześcijańskiego sposobowi myślenia o zbawieniu<sup>25</sup>. Wszystkie środowiska chrześcijańskie biorące udział w sporze były zatroskane o zbawienie, aczkolwiek nie wszyscy pojmowali je autentycznie po chrześcijańsku. Czynnikiem wspólnym było dążenie do Boga Jedynego, aczkolwiek jedni wyznawali wiarę w Boga Trójjedynego, a inni wyznawali Boga Jednię. Dla wszystkich natomiast ostateczną realnością zbawienia jest poznanie Boga, misteryjna jedność z Nim, przebóstwienie, które nie jest możliwe do osiągnięcia na drodze zjednoczenia nawet z najbardziej subtelnym stworzeniem. Wszyscy chrześcijanie zdawali sobie sprawę z tego, że przebóstwienie człowieka nie dokonuje się w samych znakach, a jedynie w zjednoczeniu się człowieka z samym Bogiem. Dlatego trzeba, aby Zbawiciel był w pełni Słowem Bożym, czyli współistotnym Ojcu, a nie jedynie boskim bytowaniem, jakimś „drugim Bogiem”, czy po prostu tylko człowiekiem<sup>26</sup>.

W metodzie anagogicznej ważną rolę odgrywają obrazy, wyobrażenia plastyczne. Obraz (ikona) skierowany jest bezpośrednio do Pierwowzoru. Człowiek oglądający obraz symbolizujący rzeczywistość Bożą nie czyni tego jedynie po to, aby zachwycić się jego pięknem, lecz traktuje go przede wszystkim jako okazję ułatwiającą spotkanie z Tym, którego obraz symbolizuje. Specyfika ikony polega na tym, że odzwierciedla osobę, a nie naturę. Ikona nie ukazuje natury ludzkiej Chrystusa, ani tym mniej Jego natury boskiej, natomiast jest odwzorowaniem Osoby. W ikonie zrozumiałym staje się personalizm anagogii w jej wersji chrześcijańskiej, w odróżnieniu od anagogii personalistycznej innych religii, skierowanych ku naturze, niepersonalnej boskości, ku nieokreślonej Jedni. Ikona łączy w sobie widzialne z niewidzialnym, wyobrażone z niewyraźnym<sup>27</sup>. „Cud ikony, jej uczestnictwo, polega wyłącznie na podobieństwie hipostatycznym, nie

<sup>24</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>27</sup> *VII sobór powszechny, nicejski II (787)*, w: *Breviarium fidei*, Poznań 1988, s. 523.

będącym odwzorowaniem natury, lecz tajemniczym, cudownym podobieństwem do Osoby, hipostazy<sup>28</sup>.

Anagogia chrześcijańska realizuje się tylko poprzez Słowo współistotne Ojcu, czyli będące wiernym obrazem Ojca, ale też w pełni człowiekiem. W tym kontekście od początku istnienia chrześcijaństwa zarysowały się dwa nurty podkreślające w pojmowaniu i stosowaniu anagogii dwa różne aspekty: jeden podkreślał rolę człowieka, a drugi kierował uwagę na decydującą rolę światła Bożego. „Szkoła antiocheńska” kierowała uwagę na człowieka, na jego odpowiedzialność w etycznym wysiłku, na jego rolę w procesie anagogicznym, podkreślała pełnię człowieczeństwa Chrystusa. „Szkoła aleksandryjska”, pod duchową presją pragnienia rozumowej jedności, podkreślała rolę światła Bożego, optowała za dogmatem o boskości Chrystusa i ważnością łaski, która od Niego płynie<sup>29</sup>.

Przykładem tradycji antiocheńskiej jest, nastawiony na antropologię, św. Augustyn. Rozszerzał on powszechność anagogii na całą ludzkość. Każdy człowiek może wejść w bezpośredni kontakt z Bogiem dzięki temu, że jest stworzony na obraz Boży, zawierający w sobie Boską iluminację i będący źródłem światła dla intelektu ludzkiego. W ten sposób dokonuje się uczestniczenie poznania umysłowego w prawdzie umysłu Bożego, a dzięki temu pojmowanie idei-prawzorów bytów stworzonych. Moc światła Bożego czyni człowieka zdolnym do „bezpośredniego oglądu (*visio intellectualis*) prawd fundamentalnych (uniwersalnych i wiekuistych) bądź przez pamięć (aprioryzm), bądź istotową więź ducha z prawdą [...]. Iluminacja ujęta w kategoriach teologicznych jest udziałem w życiodajnym oświecającym Słowie, które obdarza łaską nawrócenia i umożliwia realizację obrazu Bożego w człowieku”<sup>30</sup>. Augustyn przyjmował, że bezpośredni ogląd swego duchowego wnętrza, a także bezpośredni ogląd wnętrza życia Bożego dokonuje się za pomocą anagogii. Żył on i tworzył w specyficznej atmosferze mistycznej, charakterystycznej dla otaczającej go kultury. Była to mistyka światła. W tej perspektywie dążył do widzenia Boga twarzą w twarz, poprzez wiarę i intelekt. Anagogia była dla niego metodą pozwalającą człowiekowi antycypować pełnię Objawienia, całkowitym odsłonięciem się Bożej rzeczywistości<sup>31</sup>.

Klasycznym przykładem tradycji aleksandryjskiej jest Dionizy Pseudo-Areopagita. Jego teologia mistyczna nie zwraca uwagi na człowieka, lecz opisuje misterium Boga. Człowiek wobec misterium Bożego jest bezradny. Bóg znajduje się w ciemnościach, poza wszelkim słowem, poza wszelką myślą. Dostęp do

<sup>28</sup> Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>29</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>30</sup> S. Janeczek, S. Kowalczyk, *Iluminizm* (hasło), I. *Problematyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, TN KUL, Lublin 1997, kol. 40.

<sup>31</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 62.



Niego możliwy jest jedynie przez czystą anagorię „teologii mistycznej”<sup>32</sup>. Dionizy nie stosuje nomenklatury ontologicznej. Imiona boskie nie informują o Boskim Byciu, manifestują jedynie Ciemność niestworzoną. Coś jednak można o tej Ciemności powiedzieć, a mianowicie, że nie jest czymś statycznym, lecz ma charakter dynamiczny, żywy, uwidaczniający ukrywający się w niej byt personalny. Dionizy mówi o wielkim ruchu mistycznym, w którym Ciemność początkowa, bez wychodzenia z siebie, eksterioryzuje się misteryjnie we wszystkich swoich manifestacjach<sup>33</sup>. Teologia jego jest symboliczna, prawie apofatyczna, o wyraźnej tendencji do całkowitego zrezygnowania z analogii na korzyść anagogii<sup>34</sup>. Dionizy Pseudo-Areopagita był typowym przedstawicielem nurtu aleksandryjskiego, namiętnie pragnącego zjednoczenia siebie i wszystkiego z boską Jednią. Łączył on mistykę z encyklopedyzmem, co jest tylko z poru paradoksem, gdyż wielość poruszanych przez niego zagadnień uporczywie zmierzała ku Jedności. Częstki prawdy prowadzą do całości, do jednej, jedynej Prawdy<sup>35</sup>.

Tradycja aleksandryjska nie uwolniła się dostatecznie z platońskiego braku równowagi między wielością i jednością. Wielość okazała się pozorna, autonomia umowna, a ostatecznie na placu boju pozostał tylko „Jeden”. W nurcie tym widoczny jest jakiś opór przeciwko pełni prawdy Wcielenia. Opór ten trwa ciągle, ujawniając się ciągle w mniejszym czy większym natężeniu. Typowymi przykładami tego są: Pomponazzi, Lessing, Hegel, Rahner, Whitehead. Tego rodzaju doktryna wielość przyjmuje tylko umownie, jest ona pozorna, ostatecznie pozostaje z nich panteizm<sup>36</sup>.

Radykalizacja panteistyczna nurtu aleksandryjskiego, widoczna wyraźnie w idealizmie niemieckim w XIX wieku, miała swój pośredni etap w czasach odnowy karolińskiej. W tym samym czasie w Hiszpanii radykalizował się nurt antiocheński, podkreślający rolę człowieczeństwa. Wykwitem tego był adopcjanizm hiszpański, być może nie tak bardzo radykalny, jak dostrzegali go, nakierowani ku przeciwstawnemu radykalizmowi teologowie na dworze Karola Wielkiego. Charakterystyczny dla Franków teocentryzm podkreślał bóstwo Chrystusa, natomiast dla myślenia hiszpańskiego charakterystyczne było podkreślanie wartości człowieczeństwa. Różne sposoby podchodzenia do tajemnicy Chrystusa wpłynęły na sposób postępowania w życiu codziennym, a także w życiu politycznym. Pomędzy królestwem Karola Wielkiego ze stolicą we Frankfurcie nad Menem a królestwem asturyjskim i Toledo nie mogło być jednomyślności politycznej. Warto zauważyć, że w Hiszpanii w egzegezie biblijnej podkreślano sens literalny,

<sup>32</sup> Tamże, s. 74.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 75.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 76.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 330.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 332.

historyczny, natomiast w królestwie Franków podkreślano sens duchowy, anagogiczny<sup>37</sup>. Spośród teologów hiszpańskich przeciwko adopcjanizmowi występował Beato de Liébana, który w egzegezie biblijnej uznawał sens anagogiczny, a mistykę wiązał z działaniem duszy racjonalnej, czyli wyższego intelektu, który określał jako *intelekt anagogiczny* i nadawał mu rangę anielską. Gdy intelekt wyższy kieruje się ku rzeczom wyższym, staje się jednym duchem z Bogiem, gdy natomiast zniża się do cielesności, staje się miłośnikiem świata<sup>38</sup>.

## V. ZNACZENIE ŚREDNIOWIECZA DLA ROZUMIENIA ANAGOGII W SENSIE CHRZEŚCIJAŃSKIM

Średniowieczne sobory Kościoła zachodniego interpretowały chrześcijaństwo w aspekcie Jedni, na sposób gnozy. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się w tym ujęciu poprzez działalność intelektu oświeconego światłem Bożym, które przechodzi w poznanie mistyczne ogarniające osobę ludzką w jej najgłębszym rdzeniu duchowym. Celem poznania mistycznego jest jedność człowieka z Bogiem. W jakiś sposób cały katolicyzm łaciński we wszystkich dziedzinach pozostawał w perspektywie Jedni. Odzwierciedlało się to również w sferze życia społecznego, w polityce ukierunkowanej na tworzenie jednego cesarstwa łacińskiego z jednym imperatorem<sup>39</sup>.

Jednoczenie Europy dokonywało się nie tylko według wskazań Ewangelii, lecz po części również na podstawie starożytnej idei Jedni, królującej w filozofii Platona i Plotyna. Jednia niechrześcijańska daje o sobie znać w myśli europejskiej przez wszystkie wieki. Myślenie pogańsko-gnostyczne wydaje się dziś w Europie zwycięzać. Wraz z zanikaniem chrześcijaństwa wzmacnia się dążenie do jednego europejskiego superpaństwa. W średniowieczu, przynajmniej w jakiejś mierze, wzorcem jednoczenia Europy i świata była Trójca Święta, w której absolutna jedność Boga zawiera w sobie Osoby Boskie, absolutnie równe co do istnienia, w jednej substancji. Jest to najwspanialszy wzorzec demokracji. Niestety dziś zwycięża Jednia pogańska. Dziś konieczna jest intensywna praca u podstaw, głoszenie Boga Trójjedynego oraz ukazywanie tego, w jaki sposób może wyglądać życie osoby ludzkiej, wspólnoty i wielkiej społeczności, wzorowane na Misterium trynitarnym. Kościół przez wieki nie czynił tego z należytą gorliwością, nigdy nie udało się ukształtować społeczeństwa w pełni według prawdy Ewangelii. Dlatego dziś nie należy wracać do śred-

<sup>37</sup> Por. A. Bayón, *La teología en la España...*, art. cyt., s. 376.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 378.

<sup>39</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 312.

niowiecza, trzeba natomiast nadrobić zaległości epoki przed średniowieczem, samego średniowiecza i czasów po nim następujących.

Trzeba korzystać z przemyśleń dokonanych w różnych tradycjach teologicznych. Tradycje te można ująć syntetycznie w dwa wielkie nurty: jeden skoncentrowany wokół Jedni (anagogia, Platon, Bonawentura), a drugi wokół Bytu (analogia, Arystoteles, Tomasz). W dziejach Zachodu nurty te raz splatały się, innym razem były one wobec siebie w opozycji<sup>40</sup>. Anagogia nie jest poznanem czysto intelektualnym, lecz postawą obejmującą całego człowieka. Celem jej jest osiągnięcie Jedni. Droga do Jedni wymaga inicjacji, a następnie podejmowania wciąż nowych prób. W drodze tej instrumentami pośredniczącymi są symbole, słowa i liczby. Droga do Jedni dokonuje się przez zstępowanie mocy z góry i przez wysiłek oddolny. Zstępowanie i wstępowanie są ze sobą ściśle splecione. Im więcej wysiłku człowieka ku górze, tym bardziej moc z góry zstępuje na człowieka<sup>41</sup>.

Europa zbyt mało uczyła się od życia monastycznego. Przykładem jest zapomniany benedyktyn Rupert z Deutz (Rupertus Tutiensis) uważany przez H. de Lubaca za giganta myśli teologicznej XII wieku. Jego myśl współbrzmi z myślą II Soboru Watykańskiego<sup>42</sup>. Nawet jego teologiczny adwersarz Anzelm z Havelbergu wyrażał się o nim z najwyższym uznaniem. Wiek XII był okresem, w którym pojawiły się zaczątki scholastyki, lecz był także okresem wspaniałego rozwoju tradycyjnej teologii monastycznej. Średniowieczna teologia monastyczna chciała opisać obłok Tajemnicy objawionej w całości, z jej różnorodnym cieniowaniem i z miejscami, gdzie rozum staje bezradny. Było to anagogiczne myślenie personalistyczne, w pełni chrześcijańskie, całościowe, sprzyjające budowaniu modeli teologicznych, które nie były tak wyraźne jak modele teologiczne budowane przez scholastyków, ale pozwalały zauważyć całą paletę barw, wielość niuansów i moc głębi. Teologia monastyczna ściśle jednoczyła wiarę z rozumem, natomiast teologia scholastyczna wprowadzała trudny problem relacji między tymi dwiema sferami, tworząc dwumian: wiara – rozum, w którym nie ma pokoju, który zawiera w sobie otwarte zarzewie konfliktu<sup>43</sup>.

Mnisi średniowieczni stosowali metodę egzegetyczną epoki patrystycznej, podkreślając biblijny sens moralny i anagogiczny. Inaczej jednak niż św. Augustyn lub Pseudo-Dionizy Areopagita rozumieli oni zagadnienie iluminacji. Światło Boże nie odrywało ich od życia codziennego. Benedyktyńskie hasło *ora*

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 317.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 320.

<sup>42</sup> Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura sacramental y trinitaria de la cristología de Ruperto de Deutz*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Valentina XXIX, Valencia 1990, s. 17.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 23.

*et labora* mocno wiązało mistykę z pracą i działalnością gospodarczą, a zwłaszcza z tworzeniem dzieł sztuki<sup>44</sup>.

## VI. POŚREDNICTWO SZTUK PIĘKNYCH W ANAGOGICZNYM POZNANIU BOGA

Sztuka jest doskonałym środkiem łączenia wielości i jedności. Św. Augustyn dostrzegł, że muzyka i architektura wnoszą ducha ludzkiego ku wartościom transcendentnym, wiecznym. Architektura jest odzwierciedleniem wiecznej harmonii, natomiast echo tej harmonii słyszane jest w muzyce. Poznanie anagogiczne w sztuce średniowiecznej nie odrywa się od znaków, ich forma, a zwłaszcza miara i ilość, nie jest obojętna dla uwznioślenia myśli, dla wybicia się ducha ludzkiego ku sprawom wyższym<sup>45</sup>. Wszystkie sztuki wyzwolone (*artes liberales*) prowadzą człowieka w stronę piękna, które w stopniu najwyższym przeżywane jest w kontemplacji Boga. Piękno powiązane jest z harmonią, z właściwą proporcją. W tym aspekcie wśród sztuk wyzwolonych wyróżnia się geometria, która z istoty swej ma charakter anagogiczny. Trudno wiązać geometrię z analogią. Geometria jest tylko odskocznią, punktem wyjścia otwierającym drogę ku Bogu. W szczególności figury geometryczne porządkują architekturę i muzykę, które dzięki temu również mają charakter anagogiczny. Każda z nich na swój sposób wznosi ducha ludzkiego ku wyzynom piękna absolutnego, prowadząc umysł ludzki od zjawisk zmysłowych do kontemplowania piękna transcendentnego, której zadaniem jest wznoszenie ducha ludzkiego ku górze. Szczególnym przypadkiem architektury jest średniowieczna katedra gotycka. Strzelistość budowli podkreśla wymiar wertrykalny, jej ogrom zwraca uwagę na nieskończoność Boga. W ten sposób katedra spełnia swą funkcję anagogii widzialnej w cegle jej murów i w szkle jej witraży<sup>46</sup>. Każdy element architektury katedry gotyckiej staje się „szczeblem drabiny w drodze do nieba”, po której człowiek wstępuje od świata widzialnego, materialnego do rzeczywistości niematerialnej, niewidzialnej. Katedra jako całość jest jednocześnie złożeniem wielu detali, z których każdy sam w sobie spełnia funkcję anagogii prowadzącej myśl ludzką ku górze, a w pewnym sensie sama w sobie jest już zamkniętą w ceglanych ścianach Jednią. Wielka ilość ludzi modlących się tworzy w niej jeden Kościół, zjednoczony z jednym Bogiem. Katedra materializuje schemat myśli Dionizego Pseudo-Areopagity, która w całości jest metodą

<sup>44</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>45</sup> Por. M. Pawlica, *Obecność sacrum w architekturze sakralnej – na przykładzie katedry gotyckiej*, PWT (praca magisterska), Wrocław 2001, za: W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, Wrocław 1960, s. 60.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 48, za: O. von Simson, *Katedra gotycka*, Warszawa 1989, s. 48.

prowadzącą człowieka ku górze, czyli jest anagogią. Wszelkie sztuki piękne są obrazem, który, co prawda, nie potrafi objawić wewnętrznego piękna Boga, lecz wspaniale spełnia rolę trampoliny, na której człowiek odbija się od tego świata ku rzeczywistości wyższej, do poznania Boga twarzą w twarz. W szczególności katedra jest wspaniałym znakiem, który nie jest uczyniony po to, aby był poznawany dla niego samego, powinien wynieść człowieka ku wyżynom, ma wprowadzić bezpośrednio do wnętrza życia Bożego<sup>47</sup>.

Całą kulturą średniowiecza była anagogiczna, czyli zorientowana ku wieczności, poza siebie, do Jeruzalem Niebieskiego. W średniowieczu metoda ta okrzepła, została kotwiczona w życiu Kościoła, uzyskała określoną strukturę w społeczeństwie uporządkowanym hierarchicznie, skierowanym całkowicie ku wieczności. Świadomość ludzi średniowiecza była nastawiona na odrywanie się od doczesnych znaków, aby wznosić się ku transcendentnemu Bogu. Wszystko było formowane anagogicznie. Wszyscy dążyli do Bożej Jedni, różnorodny był tylko sposób realizacji w zróżnicowanych konkretach życia, uporządkowanego hierarchicznie. Jedność społeczna była zagwarantowana przez dążenie do Jednego Boga, a przede wszystkim przez odgórne działanie najwyższego autorytetu, którym jest jeden Bóg i jeden Chrystus – Pantokrator<sup>48</sup>.

## VII. ANAGOGIA METODĄ PROPAGOWANĄ W ŚREDNIOWIECZNEJ FILOZOFII ARABSKIEJ

W epoce średniowiecza anagogia była popularna również wśród filozofów arabskich praktykujących życie ascetyczne i mistyczne, zwłaszcza w ruchu zwanym sufizmem. Nurt ten ilustrują adekwatnie dwaj przedstawiciele tego kierunku: Muhammad ibn Massara (883-931) oraz Ibn Tufayl (ok. 1110-1185). Obaj, każdy na swój sposób, chcieli wykazać, że prawdziwą mądrość i dobroć człowiek może odnaleźć, rezygnując ze znaków widzialnych, porzucając otaczającą człowieka rzeczywistość i wglębiając się w najskrytsze zakamarki swej duszy.

Muhammad ibn Massara rozwinął w sposób oryginalny doktrynę Plotyna o Jedni boskiej oraz pięciu substancjach wiecznych. Jednię można poznać jedynie przez intuicję, która jest najwyższym stopniem intuicji mistycznej. Bóg jest esencją absolutnie jedną. Dlatego nie może być poznany przez analogię z bytami nieboskimi, których jest wiele. Doktryna ta była formułowana za pomocą serii obrazów i symboli. Pięć substancji wiecznych to pięć kolumn podtrzymujących całość kosmosu. Całość okryta jest Jednią, niczym dachem. Ściany między ko-

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 56, za: E. Panowsky, *Studia z historii sztuki – Suger, opat St-Denis*, Warszawa 1971, s. 81.

<sup>48</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 111.

lumnami pozwalają dojść do poznania Jedni<sup>49</sup>. Nie istnieją drzwi prowadzące do jedni. Pozostaje tylko intuicja, która może się pojawić w kontakcie z jedną z pięciu kolumn. Wszystkie byty, zarówno materialne, jak i duchowe, pochodzą z materii, która te byty podtrzymuje w istnieniu. Jej symbolem jest tron. Bóg jest poza wszystkim, relację z materią utrzymuje poprzez serię emanacji. Świat uformowany został w czterech wydarzeniach: 1) stworzenie świata cielesnego, 2) stworzenie świata duchowego, 3) zachowywanie stworzeń w istnieniu przez Opatrzność, 4) Sąd Ostateczny. Wszystkie byty stworzone mają dwojaki sposób istnienia. Pod otoczką tego, co można oglądać zmysłami, zawiera się prawdziwy byt danej rzeczy, która możemy poznać jedynie za pomocą intuicji ekstazy. Intuicja jest konieczna nie tylko dla poznania Boga, lecz również dla poznania każdego bytu stworzonego. Przed stworzeniem Bóg istniał na sposób bezkształtnej chmury, niezróżnicowanej, emanującej z materii pierwszej. Światło Boże nieustannie porządkowało odwieczny boski chaos. W tym odwiecznym procesie pojawiają się byty niebiańskie, czyli aniołowie, które są ciałami świetlistymi, zdolnymi do przyjmowania elementu duchowego, ducha świetlistego, który wchodzi w ciało świetliste. Pierwszym z tego rodzaju bytów niebiańskich jest Intelkt uniwersalny, w którego Bóg wlał nieskończoną moc poznawania wszystkiego, co tylko istnieje i może zaistnieć<sup>50</sup>. Dusza ludzka poprzez jedność z ciałem jest zabrudzona wskutek kontaktu z materią. Dla uwolnienia się od tego defektu i dojścia do celu, który ludzie poznają dzięki Objawieniu, potrzebuje działania, którego sama nie potrafi wynaleźć. Oczekuje więc pomocy z zewnątrz. Tą pomocą jest reguła życia. Ibn Massara znalazł ją u uczonych islamskich inspirowanych aleksandryjską filozofią neoplatońską oraz ascetyką chrześcijańską<sup>51</sup>. Człowiek oczyszczony staje się prorokiem, widzącym intuicyjnie sprawy Boże. Wyzwolenie z materii oznacza tym samym wyzwolenie od zła i utożsamienie się z bytem boskim<sup>52</sup>.

Ibn Tufayl napisał wiele ksiąg z astronomii i medycyny. Do naszych czasów pozostała jedynie jedna, przetłumaczona w roku 1349 na język hebrajski przez Mojżesza z Narbony i wydana w roku 1671 przez Edwarda Pococke'a w wersji łacińskiej, pod tytułem *Philosophus autodidactus*, która cieszyła się wielkim powodzeniem na Zachodzie. Dzieło to stało się podstawą powieści Daniela de Foë pt. *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York*<sup>53</sup>. Istotą dzieła arabskiego oraz późniejszej powieści było dążenie do doskonałości

<sup>49</sup> Por. M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla 1985, s. 51.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 169.

jednostki, samowychowanie bez pomocy innych<sup>54</sup>. W powieści znanej w wersji łacińskiej jako *Philosophus autodidactus* pisał o człowieku żyjącym samotnie na wyspie i poszukującego prawdy wyłącznie swoim rozumem, nazywał się Hayy ibn Yaqzan. Na sąsiedniej wyspie praktykowano religię głoszoną przez proroka, inspirowanego przez Boga. Wszelkie prawdy ubierał on w szatę alegorii, sprawy realne były zawarte w wyobrażeniach. Salaman oraz Absal praktykowali tę religię z całym rygorem, jednakże Salaman w odczytywaniu Koranu przyjmował tylko sens literalny, dosłowny, natomiast Absal doszukiwał się sensu alegorycznego i anagogicznego, dokonując odpowiednich interpretacji<sup>55</sup>. Salaman prowadził życie światowe, ograniczając się do zewnętrznych praktyk kultowych, Absal prowadził życie ascetyczne, szukał samotności, zdecydował się opuścić wyspę i dołączyć do samotnika żyjącego na wyspie sąsiedniej. Znalazł ciszę i pokój, w samotności dochodząc do intuicyjnej jedności z Bogiem. Gdy spotkał się z drugim pustelnikiem, stwierdził, że wszelkie prawdy religijne, które znał (Bóg i jego aniołowie, księgi i prorocy, dzień Sądu Ostatecznego, chwała wieczna i piekło) – to tylko symbole tego, do czego doszedł ibn Yaqzan drogą intuicji. Okazało się, że jego idee intelektualne są zgodne z przekazem religijnym. Prawda rozumowa i prawda religijna w gruncie rzeczy są zgodne<sup>56</sup>. W tej sytuacji ibn Yaqzan zdecydował się udać na sąsiednią wyspę, aby podjąć działalność misjonarską, umacniając wiarę tamtejszej ludności. Towarzyszył mu Absal. Okazało się, że dwaj mędrcy potrafili dostrzec zgodność prawd rozumowych i religijnych, natomiast prości ludzie do tego nie byli zdolni, uznali ich za heretyków. Przyczyną tego nie była prosta wiara, lecz wręcz odwrotnie, wiara płytka, zagłuszona głupotą i wadami moralnymi. Okazało się, że chcieli oni tylko spokojnego życia, bez głębszej refleksji religijnej, ograniczając się jedynie do zewnętrznych form kultu. Na tym polegała religijność tradycyjna<sup>57</sup>. Hayy ibn Yaqzan spostrzegł, że ogół ludzi nie pragnie intuitywnej jedności z Bogiem ani wznieść się na wyżyny czystej Prawdy, wobec tego powrócił na swą wyspę. Doszedł do przekonania, że w królestwie mądrości może uczestniczyć jedynie człowiek, którego religijność jest wewnętrzna, głęboka<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 181.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 182.

## ZAKOŃCZENIE

Prześledzenie historii anagogii w nowożytności wymaga obszerniejszej publikacji. Nowożytność tylko pozornie z niej zrezygnowała na korzyść precyzji i jasności, jaką daje analogia oraz metody stosowane w naukach przyrodniczych. Oficjalnie już w XIII wieku w teologii rozum zwyciężył intuicję, poznanie intelektualne stało się bardziej cenione niż poznanie anagogiczne, obejmujące całą osobę ludzką doświadczającą rzeczywistości bezpośrednio, ale nieprecyzyjnie, w sposób nieuchwytny, który nie da się ująć za pomocą ścisłego rozumowania. Anagogia powróciła do teologii katolickiej dopiero w XX wieku wraz z nurtem odnowy prowadzącej do II Soboru Watykańskiego. Przykładem tego są dyskusje w latach 1945-1950 na temat nadprzyrodzoności, którym przewodził H. de Lubac, które prowadziły do zrezygnowania z metody analogii na rzecz anagogii. W najgłębszym fundamencie było to odchodzenie od Arystotelesa do Platona, w bliższej perspektywie natomiast od Tomasza do Augustyna. Podkreślono konieczność powrotu do mistyki jednoczącej świat z Bogiem<sup>59</sup>. Analogia wymaga precyzyjnej metody wykorzystującej intelekt, anagogia rezygnuje z intelektualnej precyzji. Wskutek tego łatwo dojść do sytuacji niejasnej, zagmatwanej, która przeradza się w podświadome, a nawet świadome odejście od ortodoksji, do identyfikowania się z monofizytyzmem, panteizmem czy nawet ateizmem, w którym Bóg może być najwyżej intelektualnym znakiem, pustą nazwą, tylko ludzką ideą, nad którą panuje ludzki rozum. Aby uchronić się przed tym niebezpieczeństwem, muszą oni umocnić fundament filozoficzny swej refleksji teologicznej. W przeciwnym razie zamiast szukać Boga żywego, zamiast pracować nad oczyszczeniem i rozwojem systemu teologicznego w celu utworzenia organicznego modelu całościowego, będą oni wchodzić w czystą mistykę, w radykalny apofatyzm, dochodząc do abstrakcyjnej Jedni, w której nie ma miejsca na jakakolwiek wielość i różnorodność<sup>60</sup>. Niewłaściwa jest postawa badawcza ograniczająca się jedynie do obiektów jednostkowych, oderwanych od całości, niewłaściwa jest też postawa ucieczki od wielości. Obie postawy skrajne nie świadczą o Ewangelii. W obu wypadkach dokonuje się ucieczka od pełni prawdy, od realnego życia. Ciągłe trzeba wykorzystywać dorobek obu nurtów przewijających się stale w historii myśli ludzkiej, budując teologię integralną, w pełni adekwatną do wymogów Objawienia, odczytującą jak najlepiej Prawdę Bożą, aby się z nią w pełni zjednoczyć.

<sup>59</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 304.

<sup>60</sup> Tamże, s. 307.



## SUMMARY

Personalistic anagogia as the theological method  
taking hold integrally of the unity and the multitude

Anagogia is a method applied universally, in all religions and in all Christian currents. In the orthodox current which is connected with the model of the integral thinking, this method should consider all resulting requirements from the need to combine the multitude and unities. The directness of the cognition cannot indicate washing away, foiling the autonomy, the wealth of the multitude of aspects of incorporating the mystery and depths of multiple relations. The human person is meeting God in the integral way, not only at the road of action of the intellect, but by personal meeting. The intellectual cognition is taking place with effort of the human mind, through the analogy or thanks to the God's light, thanks to illumination, through intuitions. The other determined way is a date anagogia. This way isn't narrowing to the intellectual plain but he is extending to the entire person. Anagogia is a direct meeting of the man with God, embracing the whole of the human person. The Greek *anágo* word means essentially leading out to the high by somebody else means. In the biblical exegesis the researcher is deducing the more solemn meaning from the text, in the contemplative life God is taking the man out to the high with divine power, not pulling the man to oneself. In particular the God the Father led the Jesus out from among the departed.

Officially in the XIII century in theology the mind already won the intuition, the intellectual cognition became highly more valued than the anagogical cognition, embracing the entire human person experiencing reality directly, but inaccurately, in the elusive way which won't be given to take hold with the help of dense reasoning. Anagogia returned only in the 20th century together with the current from the revival causing the II Vatican Council to Catholic theology. A necessity of the return to the mysticism uniting world with God was emphasized. The analogy demands the precise method exploiting the intellect, anagogia is giving the intellectual precision up. As a result it is easy to reach the vague, complicated situation which is turning into subconscious, not to say conscious leaving the orthodoxy, with the pantheism or even an atheism, in which God can be only intellectual with the sign, the empty name, only a human idea which the human mind is dominating. In order to protect oneself from this danger, they must reinforce the philosophical basis of their theological reflection. Otherwise instead of to search for living God, instead of to work above cleaning and the development of the theological system in order to create the organic comprehensive model, they will be to enter the sheer mysticism, into radical apofatyzm, reaching to abstract one, which isn't taking place in on any multitude and the diversity. A research conduct limiting itself only to objects is improper unity, torn away from the whole, also a conduct of the escape is improper from the multitude. Both extreme attitudes aren't attesting to the Gospel. In both accidents an escape is taking place from the height of the truth, from the real life. Still it is necessary to use possessions for both currents winding on constantly in the history of the human thought, building integral theology, fully adequate to manifest requirements, reading out like best God's Truth in order with it fully to unite.

KS. PETER CABAN

## JÜDISCHES PASCHA UND DAS LETZTE ABENDMAHL VON CHRISTUS

**Annotation:** Der Autor beschäftigt sich in dem Beitrag mit der Problematik der Feier des letzten Abendmahls, Einsetzung der Eucharistie. Der Beitrag nähert sich auch den Motiven und dem theologischen Sinn der Einsetzung der feierlichen Speise in der Dynamik der Erlösungsgeschichte an. Die Bedeutung der Eucharistiefeier ist eine anregende Forderung für jeden, der dem Ideal des guten und in den biblischen Perspektiven des Neuen Testaments vorgestellten Menschen nachfolgen will.

Wir können sagen, dass Liturgie den Menschen formt; genauer gesagt – adäquat erlebte Liturgie kann mit Hilfe von Gottes Gnade einen Menschen zu einem guten Menschen formen, d.h. den Menschen, der es mit dem Christus in seinem Leben tatsächlich gut meint.

Deshalb habe ich zum Ziel dieser Studie gewählt, eine bündige biblisch- liturgische Übersicht über das letzte Abendmahl zu reichen, wobei ich aus den Texten des Neuen Testaments ausgehe, in Hinsicht auf den historischen Verlauf, den Text, die Symbolik und auf die Bezeichnungen für Eucharistiefeier in der Christuszeit und in der Nachapostelzeit.

### BIBLISCHE NACHRICHTEN AUS DEM NEUEN TESTAMENT

Für die schriftlichen Berichte in den Texten des Neuen Testaments über die Bestimmung der Eucharistie während des letzten Abendmahls können wir vier Autoren dankbar sein; es sind:

- hl. Matthäus (Mt 26,26-28),
- hl. Markus (Mk 14,22-24),
- hl. Lukas (Lk 22,14-20),
- und hl. Paulus (1 Kor 11,23-25).

Die angeführten biblischen Nachrichten können wir in zwei Gruppen einteilen: in die erste gehören Beschreibungen von Matthäus und Markus, in die zweite von Lukas und vom Apostel Paulus. Die Beschreibungen der genannten Autoren sind in einigen Punkten unterschiedlich, obwohl nicht in wesentlicher Art. Matthäus und Markus berichten über die Praxis, die im palästinischen- jüdisch-christlichen Milieu benutzt wurde, wo es um die wiederholte liturgische Praxis ging. Deshalb notieren sie z.B. nicht den Befehl: „Das tut zu meinem Gedächtnis.“ Dagegen berichten Lukas und Paulus mehr profilierte Nachrichten über die Eucharistiebestimmung, die sich auf die antiochische liturgische Tradition bezieht (Paulus lebte in Antiochia in Jahren: 43, 49, 52-53). Matthäus und Markus verbinden Umwandlung vom Brot und Wein in das selbe Dynamismus der Tätigkeit von Christi, Lukas und Paulus teilen die Umwandlung des Brotes und Weins, die Weinkonsekration folgt „nach dem Abendmahl“ und unterscheiden Segen vom Dankerweisen. Lukas und Paulus sprechen nur über das Dankerweisen; gleichzeitig unterstreichen sie „Leibaussetzen“, „Vergossen des Blutes für euch“ (Lk), beim Matthäus „für viele zur Vergebung der Sünden.“<sup>1</sup>

In den genannten biblischen Berichten kann man vier grundlegende Elemente unterscheiden:

- Jesus nahm – Brot, Kelch;
- er segnete, sprach das Dankgebet (εὐλογήσας, εὐχαριστήσας);
- brach das Brot;
- er gab ihnen das verwandelte Brot und den Wein und erklärte.

## DIE PASCHAGESCHICHTE

Die Feier des jüdischen Feiertags Pascha<sup>2</sup> entstand ursprünglich vom Übernehmen der Sitten aus den heidnischen Feiern der Erde. Ihre Anfänge liegen in den Zeiten der nomadischen, in der Wüste lebenden Stämme und gehören zusammen zu dem jüdischen Feiertag der Wochen und dem Feiertag der Stände für Pilgerfeier des israelischen Volkes (*chag*). Aus den älteren Jahve-Texten der Tradition aus dem Alten Testament kann man deutlich sehen, dass es zuerst zwei geteilte

<sup>1</sup> Vgl. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo – Paradyž 1988, S. 165-166.

<sup>2</sup> Hebräisch wurde er als *Pesach*, aramäisch *Pascha*, griechisch *Pascha*, Š. Mordel, *Svet vyvo-leného národa*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2001, S. 237.

Feiertage gab: den nomadischen Feiertag – Pascha (*Pesach*) und den bäuerlichen Feiertag, der nach der Besiedlung als ein Feiertag der nicht gesäuerten Brote übernommen worden ist (*Massot*). In der späteren Entwicklung wurden diese zwei Feiertage in einen gemeinsamen Feiertag verbunden. Die Feier von Pascha bleibt in dieser Form vom Ende der Epoche der Könige bis in die heutige Zeit der Hauptfeiertag im Judentum<sup>3</sup>. Die Paschafeier wurde mit Hilfe von Theologie und Geschichte zur Erinnerung (*zikkaron*) an die wunderliche Befreiung aus Ägypten, an den Übergang des Israelivolkes aus der Sklaverei in die Freiheit. Dieses Fest begann gegen Abend den 14. Nisan und dauerte bis zum 21. Nisan. Das Pascha wurde am Frühlingsanfang in der Nacht bei Vollmond gefeiert.<sup>4</sup>

Für theologisches Kultverständnis des Pascha sind einige Elemente wichtig:<sup>5</sup>

– Das Lamm wurde als Symbol für Unschuld, Demut und geduldiges Leiden genommen (Jer 11,19; Is 53,7; Mt 26,63; Jn 19,9), Lamm Sünde tragend (Jn 1,29; Hebr 9,28) es war das wollende Opfer, kein Bein durfte ihm zerbrochen werden (Jn 19,36); sein Blut schützte vor Tod und befreite von den Sünden (Ex 12,13.27; Ez 45,18-20; Jn 19,34; Mt 26,28).

– Das ungesäuerte „Brot des Leidens“ (Dt 16,3) erinnerte die Juden an die Zeit der Sklaverei in Ägypten aber auch an die Befreiung des Volkes im Erlebnis von Exodus (Ex 34,18). Außerdem hatte es die Bedeutung des feierlichen Brotes; Brot, das die Fruchtbarkeit erneuerte und das neue Leben gab (1 Kor 5,7ff.).

– Bittere Kräuter waren eine Erinnerung an die Bitterkeit der ägyptischen Sklaverei. Sie dienten den Nomaden als Pfeffer und in verschiedenen antiken Religionen wurden sie auch als Schutz- und Reinigungsmittel benutzt.

– Sowohl Wein als auch bittere Kräuter wurden in den Berichten des Alten Testaments über das Pascha nicht erwähnt, aber Wein spielte in den jüdischen Feiern eine wichtige Rolle. Er stellte nämlich von Gott versprochenes Land dar (Am 9,13), aber auch die Zukunft, die Gott seinem Volk bereite und an der alle teilnehmen, die aus dem gleichen Kelch trinken (Ps 16[15],5; 23[22],5; 116[115],13). Der Wein ist Symbol des Lebens und der Versöhnung (Sir 31,27; Gen 49,11), der Freude und des Trostes (Ps 104[103],15; Jer 16,7) und vor allem des messianischen Weltendes (Is 25,6; Mt 26,29).

Das Pascha war in der Zeit Jesu ein fröhliches Festessen und zeigte auf die messianisch- eschatologische Seligkeit; es sollte als Erinnerung an die Rettung aus der Sklaverei in Ägypten die gegenseitige Gemeinschaft der Essenden erneuern und kräftigen. Dieses Gastmahl fing in der Zeit Jesu am Nachmittag des 14.

<sup>3</sup> Vgl. H. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 4, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, S. 58.

<sup>4</sup> Vgl. Š. Mordel, *Svet vyvoleného národa*, a.a.O., S. 237.

<sup>5</sup> N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, S. 45-143.

Nisan mit dem Lammschlachten in der Vorhalle des Tempels an. Der Besitzer schlachtete das Lamm, der Priester begoss den Altar mit dem Blut. Während der Schlachtung sang man *Hallel-* Hallelujapsalmen (Ps 113[112] – 118[117]). Zu Hause wurde dann das Lamm im Ganzen auf dem Holzspieß gebraten. Die Pascha feiernde Gemeinschaft musste mindestens aus zehn Personen bestehen, darunter nur Beschnittene. Diese saßen zusammen – entweder Familienmitglieder, eventuell auch andere Eingeladene oder frei gebildete Gemeinschaften (*chaburot*), die aus den Pilgern aus Jerusalem bestanden. Jeder von ihnen musste vorher fasten und „rein sein.“

### VERLAUF DER PASCHAFEIER

Die Speisen und Gerichte für das Essen während des Pascha wurden wahrscheinlich im Hauptzimmer des Hauses zubereitet (Mk 14,12-16), wo man auf den Kissen liegen konnte und auch Wein getrunken wurde. Wenn wir daraus annehmen, dass Jesus diese Tradition beibehalten hat, hatte die Liturgie des letzten Abendmahls Jesu wahrscheinlich den folgenden Verlauf:

#### **1. Teil: Vorspeise, Segen des ersten Kelchs (*kidduš*)**

Das Festessen begann mit der Vorspeise und dem ersten Kelch<sup>6</sup> noch außerhalb des Esszimmers, bei dem der Kelch- und Tagessegens gesprochen wurde. Dieser lautete:

„Verherrlicht sei, Herr, unser Gott, König der Erde, du hast Weintraube geschaffen, verherrlicht sei, Herr, unser Gott, König der Erde, du hast deinem israelischen Volk Feiertage gegeben (hier wird der jeweilige Feiertag genannt) für Freude zur Erinnerung. Verherrlicht sei, Herr, du heiligst Israel und Zeit.“<sup>7</sup>

Dann wusch sich der Vorsitzende seine Hände, gab die bitteren Kräuter ins Salzwasser, er lobte und preiste, aß und reichte daraus den anderen. Auf diesen Teil des Festessens bezieht sich wahrscheinlich die Geschichte aus dem Johannes-Evangelium Jn 13,26 (Jesus reicht Judas das Essen).

#### **2. Teil: der zweite Kelch (*haggada*), Essen**

Nachdem das Lamm gebracht wurde, folgte der zweite Teil des Pascha, der mit dem Einschenken des zweiten *Haggada*-Kelchs, dem ersten Teil der *Hallelujap-*

<sup>6</sup>Mit diesem ersten Kelch wurde nach Lk 22,17ff. Jesus Lossagen vom Wein mit der Sicht auf die eschatologische Erfüllung im Gottes Königsreich verbunden. Mk 14,25 und Mt 26,29 verbinden dagegen dieses Element mit dem dritten Kelch, mit dem sog. Kelch des Segens.

<sup>7</sup>H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Verlag C.H. Beck, 4/1, S. 62ff.).

*salmen* (Ps 113[112] – 114[113]) und dem Dank für die Auferstehung (*berakah*) anfang, bei dem die Essenden aus dem Kelch tranken, das Brot und die bitteren Kräuter aßen. Dieser Teil wurde vor allem von den Segenworten und dem Gebet bestimmt, aber auch von dem den Sinn erklärenden Haggada. Der jüngste Teilnehmer musste in diesem Teil nach dem Sinn verschiedenen Bräuchen und Sitten fragen (ungesäuertes Brot, bittere Kräuter, Eingießen in Marinade, liegende Lage der Essenden bei der Paschafeier) und auf seine Fragen antwortete der Vorsitzende mit Hilfe von Beschreibung der biblischen Ereignisse. Wir vermuten, dass eben im Rahmen dieses Teiles Jesus den Sinn seines letzten Abendmahls erklärte.

Am Anfang des Hauptgerichts nahm der Vorsitzende das große runde Brot und sprach ein Segen, dessen Text lautete:<sup>8</sup>

„Verherrlicht bist du, Herr, unser König der Welt, du ließt das Brot aus der Erde keimen, [...] du hast uns mit deinen Geboten geheiligt und du hast befohlen, das nicht gegärtes Brot zu essen.“<sup>9</sup>

Nach dem „Amen“ nahm der Vorsitzende das Brot und reichte es stückweise allen Essenden. Danach sprach Jesus nach der Meinung der Mehrheit der Wissenschaftler die konstituierenden Eucharistieworte über die Verwandlung des Brotes in seinen Leib. Mit der Brotzeremonie fing das Fest<sup>10</sup> an.

### 3. Teil: Segen nach dem Essen und der dritte Kelch (Segen)

Nach dem Hauptgericht goss man den *Segenkelch* ein. Der Vorsitzende sprach ein Gebet nach dem Essen (*birkat ha-mazo*)<sup>11</sup>:

V: „Mein Herr, wir wollen dich preisen.“

A: „Name des Herrn sei verherrlicht von jetzt an bis zur Ewigkeit.“

V: „Loben wir ihn, unseren Gott, dafür, dass wir gegessen haben, was seines ist.“

A: „Er soll geheiligt werden, unser Gott, dafür, was wir gegessen haben, was seines ist und dass wir aus seiner Gutmütigkeit leben.“

A: „Er soll verherrlicht werden und sein Name auch.“

„Du bist verherrlicht, Herr, unser Gott, König der Welt, du nährst die Welt mit Gutherzigkeit, Liebenswürdigkeit und Erbarmen. Verherrlicht bist dui, Herr, du nährst die Welt.“

---

<sup>8</sup> Jesus formulierte ihn frei (vgl. Lk 24,35: „[...] und wie er von ihnen erkannt wurde, als er das Brot brach“).

<sup>9</sup> H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament...*, a.a.O., 4/1, S. 70.

<sup>10</sup> Einige vermuten, dass die Brotzeremonie unmittelbar vor der Kelchzeremonie eigenen Platz hatte (Bahr 1970; Dockx 1976, S. 207-209; Pesch, *Večera*, 1978, S. 85-88).

<sup>11</sup> Der Text dieses Gebets hatte die Form, die für die neutestamentische Epoche Finkelstein (1928/29, S. 243-259) entdeckte. Sie ist für mehr als zehn Personen bestimmt. Teile, die in [...] angeführt sind, kommen nicht aus Jesu-Zeiten, der dritte Absatz kehrt zu den Zeiten der Tempelvernichtung zurück, und der vierte- letzte berakah- wurde erst im 2. Jahrhundert n.Ch. angeschlossen.

„Wir danken dir, Herr, unser Gott, denn du hast uns das liebe Land als Erbe (um mit dem Obst und den Lebensmitteln aus dem Land zu nähren). Verherrlicht bist du, Herr, unser Gott, für dieses Land und diese Speise.“

[3. „Erbarme dich, unser Herr und Gott, über dein Volk Israeli, über deine Stadt Jerusalem, über Zion, das Haus deiner Verherrlichung, über deinen Altar und über deinen Tempel. Verherrlicht bist du, Herr, du baust Jerusalem.“]

[4. “Verherrlicht bist du, Herr, unser Gott, du bist gut und du erweist das Gute.“]

Ähnlich wie beim Brotsegnen benutzte Jesus seine eigene freie Formulierung. Trotzdem hat dieser Text die Bedeutung für das Verständnis des letzten Abendmahls Jesu, vor allem für die Bedeutung der Struktur und der Inhaltsmomente des Eucharistiegebets.<sup>12</sup>

Nach diesem Gebet segnete Jesus den dritten Kelch und reichte diesen mit der Erklärung, die im Markus Evangelium geblieben ist – Mk 14,24: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ Es scheint, dass der Kelchinhalt nicht in die einzelnen Trinkgefäße verteilt wurde, wie es gewöhnt war, sondern der Kelch wurde nacheinander gereicht. In der jüdischen Tradition war es selbstverständlich, dass der Vorsitzende (meistens Vater der Familie) als Erster aß und trank. Es wäre interessant, die Hypothese zu verfolgen, ob Jesus zusammen mit den Aposteln das (eucharistische) Brot und den Wein gespeist hat.<sup>13</sup>

#### **4. Teil: Schluss (und der vierte [Hallel-]Kelch)**

Nach dem dritten folgte noch der vierte (sog. Hallel-)Kelch, der in der Epoche Jesu nicht zuverlässig bewiesen wird. Jedenfalls folgte danach „Lobgesang“ (Mk 14,26; Mt 26,30), der zweite Teil von Hallel endete mit dem Psalm 136[135], in dem die Essenden Gott für die Schaffung und Erlösungsgeschichte noch einmal verherrlichten.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Hier muss man darauf hinweisen, dass der zweite Absatz bei verschiedenen Gelegenheiten über die *Embolismen* verbreitet wurde – eine Sitte, die schon in der Epoche Jesu existieren konnte. Daher können wir berechtigt die Meinung vertreten, dass Jesus im Gebet nach dem Essen seinen Vater für alles verherrlichte, was er in seinem Leben mit seiner Botschaft vollbrachte. Hinweis auf diesen Inhalt und diese Art des Embolismus kann man im Hochpriestergebet Jesu sehen (Jn 17).

<sup>13</sup> Im Neuen Testament existiert keine eindeutige Aussage darüber, aber die meisten Exodus-Experten sind der Meinung, die J. Jeremias (*Slová pri večeri*, 1967, S. 199-210) verteidigt, dass Jesus nach Markus 14,25 und Lukas 22,15-18 weder aus dem Pascha noch aus dem eigentlichen Brot und Wein speiste.

<sup>14</sup> Jesu Worte charakterisieren Brot und Wein als Symbol der Abgabe des Lebens „für alle“ (Lk 22,19ff.). Damit werden die alttestamentischen Vorstellungen gemeint, die im vierten Gesang über den Gottesdiener (Iz 53,10-12) ausgesprochen werden, aber zugleich überwinden sie die alte offizielle israelische Theologie, die die Erklärung dieser Prophezeiung bis zur Epoche Jesus und auch lange danach weder für den Einzelnen noch für sein Universalismus entdeckte.

– *Frühchristliches Feiern*

Die Eucharistiefeier war in den frühchristlichen Gemeinden, gleicherweise wie das letzte Abendmahl, den jüdischen und helenischen Sitten beim Festessen ähnlich. In 1 Kor 11,25 und Lk 22,20 („Desgleichen auch den Kelch nach dem Mahl [...]“) kann man darin übereinkommen, dass der doppelte Eucharistieakt seinen Platz beim Gemeindegastmahl hatte. Die Mehrheit der Forschern akzeptiert, dass solch ein Festessen den Akt des Brotes und Akt des Weines<sup>15</sup> teilte.

– *Schlusswort*

Das wichtige Zeichen der Paschafeier war ihr feierlicher Charakter und Dankcharakter, der vor allem in den Lob- und Segensworten ausgedrückt wurde, aber auch im Gesang von Alleluja-Psalmen. Die immer stärkenden messianisch-eschatologische Erwartungen werden vor allen Dingen mit diesen lobenswerten Elementen und Bitten um den nächsten Segen in den letzten Jahrhunderten vor Christus verbunden.

Man muss akzeptieren, dass das völlig Detailergebnis des Paschaverlaufes<sup>16</sup> in vielen Details hypothetisch<sup>17</sup> bleibt, aber das macht ihn nicht weniger wertvoll, obwohl man nicht in allen Einzelheiten die genauen Akte und Worte des letzten Abendmahls mit den zwölf Aposteln feststellen kann. Das gilt auch für die Themen, die bei dieser Feier nach neutestamentlichen Berichten gefeiert wurden, denn die aus Mundüberlieferung erwähnten und aus Gottesdiensttradition<sup>18</sup> stammenden Perikopen enthalten verschiedene Niveaus.

Die Eucharistiefeier als ein Christuswerk im hierarchisch geordneten Gottesvolk ist Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens für allgemeine und lokale Kirche, aber auch für jeden gläubigen Menschen, also auch den guten Menschen. Darin erreicht die Wirkung Gottes ihren Gipfel, dadurch heiligt Christus die Welt. Es ist aber auch Ehrfurcht, die dem Vater von den Menschen dadurch erwiesen

---

<sup>15</sup> Bahr setzt voraus, dass Jesus schon nach dem dritten Kelch den doppelten Eucharistieakt getan hat; ähnlich zeigt auch Pesch (*Večera*, 1978, S. 85-88) in dieselbe Richtung, die von vielen Autoren verteidigte Auffassung, dass bei Markus 14,22-24 und Matthäus 26,26-28 (ähnlich in 1 Kor 11,24ff.: der doppelte Gedächtnisbefehl) die beobachtete Parallelisierung der Worte, die bei Brot und Kelch ausgesprochen werden, auf ihre frühe Verbindung hinweist. Wobei sich das längere Gebet beim Kelchseggen (birkat hamazon; εὐχαριστία; vgl. Mk 14,23; Mt 26,27) auf ein kurzes Wort beim Brotseggen bezieht (εὐλογία; porov. Mk 14,22; Mt 26,26), so dass beide zum Feierschluss kamen. Angeblich schon in 1 Kor 11,20-22a.33 setzt man eben diese Reihenfolge vor.

<sup>16</sup> Man kann nicht mit Sicherheit behaupten, ob das letzte Abendmahl die Paschafeier war, obwohl viele Zeichen der synoptischen Tradition damit übereinstimmen, oder ob es ein feierliches Festessen war, dessen Grundordnung sich teilweise vom Pascha darin unterschied, dass nur Kidduš-Kelch und Segenkelch aufgetischt wurden und die Vorspeise extra im Esssaal aufgegessen wurde.

<sup>17</sup> Vgl. H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, a.a.O., S. 59-64.

<sup>18</sup> Léon-Dufour 1983 spricht über die Tradition des Testaments und Kults.



wird, dass sie ihn in Christus, seinem Sohn, preisen. Bei der Eucharistiefeier werden die Erlösungsgeheimnisse während des Jahres immer im Sakrament vergegenwärtigt. Alle anderen Liturgiefeiern und alle Werke des christlichen Lebens hängen mit der Eucharistie zusammen, sie kommen aus ihr und führen zu ihr hin. Die Eucharistiefeier setzte Jesus ein, „damit er selber durch die Eucharistie das Kreuzopfer weiterführt, bis er kommt. Damit vertraute er der Kirche das Andenken seines Todes und seiner Auferstehung an, Sakrament der Zärtlichkeit, Zeichen der Einheit, Fessel der Liebe, Osterfestessen, wo Geist sich mit Gnade füllt und dadurch uns Garantie des Zukunftsruhmes<sup>19</sup> gegeben wird.“ „Wann immer dieses Andenken gefeiert wird, wird in uns das Werk der Erlösung verwirklicht.“

*Adresse:* Dr. Peter Caban, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Comenius Universität in Bratislava, Katholische theologische Fakultät, Banská 28, SK 976 32 Badín, Banská Bystrica, Slovakia, caban@centrum.sk, Tel. 00421 48 4182602

#### LITERATURVERZEICHNIS

BETZ, J.: *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. 1/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerk Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik.* Freiburg/Br. 1955.

BETZ, J.: *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. 2/1. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament.* Freiburg/Br. 1964.

BOUYER, L.: *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique.* Paris 1966.

CASEL, O.: *Das christliche Kultmysterium* (1932). Regensburg 1960.

CULMANN, O.: *Urchristentum und Gottesdienst.* Zürich 1956.

DELLING, G.: *Gottesdienst im Neuen Testament.* Berlin 1952.

DOCKX, S.: *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Eglise primitive. Recherches exégétiques.* Paris 1976.

FÜGLISTER, N.: *Die Heilsbedeutung des Pascha.* München 1963.

GIRAUDO, C.: *La nozione di ripresentazione misterica come comprensione dinamica del divenire storico*, in: *Il Concilio venti anni dopo. 2: L'ingresso della categoria "storia"*. Ed. E. Cattaneo. Roma 1985.

GIRAUDO, C.: *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria – b' raka giudaica – anafora cristiana.* Roma 1981.

HAAG, H.: *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes.* Stuttgart 1971.

JEREMIAS, J.: *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935). Göttingen 1967.

JEREMIAS, J.: *Jerusalem zur Zeit Jesu.* Leipzig 1923-1937.

<sup>19</sup> Vgl. *Sacrosanctum concilium*, Nr. 47.

KILPATRICK, G.D.: *The Eucharistic in Bible and Liturgy*. The Moorhouse Lectures 1975. Cambridge 1983. Nachdr.: New York 1984.

KLAUCK, H.J.: *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korinther Brief* (1982). 2. durchges. Aufl. mit einem Nachtrag. Münster 1986.

LÉON-DUFOUR, X.: *Le partage du pain eucharistique. Selon le Nouveau Testament*. Paris 1982.

MEYER, H.B., *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Friedrich Pustet, Regensburg 1989.

MORDEL, Š.: *Svet vyvoleného národa*. Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2001.

PATSCH, H.: *Abendmahl und historischer Jesu*. Stuttgart 1972.

PESCH, R.: *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*. Freiburg/Br. 1978.

SHELKLE, K.H.: *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie*. Stuttgart 1983.

SCHÜRMAN, H.: *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14.) 15-18* (1953). 2. vyd., Münster 1968.

SCHÜRMAN, H.: *Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20*. Münster 1970.

SEGAL, J.B.: *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*. London 1963.

SINKA, T., *Zarys liturgiki*. Gościkowo– Paradyž 1988.

TAILLE, M.: *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis. Christi sacrificio atque sacramento*. Paris 1931.



KS. REMIGIUSZ KRÓL

## ŚWIĘTY TOMASZ WOBEC SPORU O OSOBĘ LUDZKĄ

### I. POJĘCIE OSOBY LUDZKIEJ PRZED ŚWIĘTYM TOMASZEM

Jeśli spojrzeć na historię filozofii jednostki ludzkiej, począwszy od przedchrześcijańskich myślicieli, to kategoria osoby ludzkiej w zapisie życia ludzkiego pojawiła się stosunkowo późno. Utworzono ją dopiero w okresie wczesnej patrystyki, pod wpływem chrześcijańskiego doświadczenia jednostkowości egzystencji człowieka oraz jako termin pomocny w rozważaniach teologicznych. Pomimo świadomości religijno-teologicznej genezy interesującego mnie pojęcia należy jednak podkreślić, że zawiera ono również treści dające się odkryć na drodze filozoficznych dociekań i jako takie stale funkcjonuje w europejskich nurtach antropologii filozoficznej. W niniejszej refleksji spróbuję wejść w ten filozoficzny dyskurs na temat osoby, by wydobyć z niego ogólną koncepcję człowieka w tomizmie oraz usytuować ją na tle sporów historycznych.

Rozpocznę swoje rozważania od znanej w polskiej nauce postaci ojca Jacka Woronieckiego OP, który przyjmuje tomizm za kierunek nierozzerwalnie związany z katolicyzmem we wszelkich dziedzinach, a w szczególności gdy idzie o koncepcję człowieka (bytu osobowego). Częstokroć dawał on wyraz całkowitej świadomości, że myśl Akwinaty, będąc trwałym dorobkiem intelektualno-duchowego rozwoju ludzkości, była rozmaicie interpretowana, rozumiana, jak też wykorzystywana. Co ważniejsze, tomizm przechodził zmienne koleje losu, nawet w łonie samego Kościoła katolickiego, formował się i krzepł w trakcie licznych dysput, polemik, czasami nieuzasadnionych ataków, by po kilku stuleciach uzyskać pełnoprawny status owej *philosophiae perennis*, logicznie zwartej (usankcjonowanej bullami papieskimi) oficjalnej nauki Kościoła katolickiego, ale zawsze przecież otwartej na problemy i idee danej współczesności.

Uniwersalistyczny system Akwinaty może być przedstawiony jako katedra gotycka – jak celnie ujął to Erwin Panofsky<sup>1</sup>: każda jej część znakomicie komponuje się, współgra i funkcjonuje z pozostałymi w ramach całości, która będąc punktem odniesienia, nadając sens i znaczenie poszczególnym komponentom, jest najważniejsza.

Jest faktem nie do zakwestionowania<sup>2</sup>, że to właśnie św. Tomasz wytyczył filozofii zachodnioeuropejskiej niespotykaną na owe czasy nową perspektywę, nowe spojrzenie na świat i człowieka. Doświadczenie – i co za tym idzie, afirmacja realnego istnienia – są traktowane jako dar udzielony przez Boga każdemu rozumnemu jestestwu. To poprzez odkryty, opisany i przeanalizowany w dziele Tomasza fakt rozdziału istoty od istnienia oraz poprzez uczynienie aktu istnienia gwarantem rzeczywistości (bowiem to on określa ową *essentiae*, względem której jest transcendentny) nieodmiennie dochodzi – twierdzi św. Tomasz – do spotkania nie z fikcyjnymi twórcami wyobraźni i fantazji – ale z konkretnymi bytami. Są one, co prawda, dane i ujmowane w nieograniczonych modyfikacjach substancjalnych i przypadłościowych, lecz spaja je wszystkie akt istnienia. Dlatego też jedność bytu łączy ze sobą różnorodne elementy, składowe rzeczywistości dzięki jednemu aktowi istnienia (bytu). Wiemy również, że według nauk Tomaszowych wszystko, cokolwiek istnieje (albo: każdy byt – oprócz Stwórcy), posiada charakter złożony (z istoty oraz z istnienia, materii i formy) – bowiem nie ma rzeczy samych w sobie<sup>3</sup>. Ta opcja filozoficznego realizmu wywrze niewątpliwie wpływ na to wszystko, co Akwinata powie o człowieku. Interesującym mnie motywem w tej materii jest na pierwszym miejscu powiązanie ontologii bytu ludzkiego z teleologią i aksjologią. Woroniecki niemal dosłownie przejmując zrąb koncepcji Tomaszowych, ale będąc myślicielem krytycznym i w dużej mierze samodzielnym, nadaje swoiste piętno aprobowanym i wykorzystywanym przez siebie teoriom. Co więcej, modelu człowieka, złożenia substancjalnego, należy (co zresztą dotyczy innych aspektów myśli Woronieckiego) poszukiwać na planie pozytywnym i negatywnym, tj. w rekonstrukcji wychodzącej z przesłanek tomistycznych, jak również w dyskusji z niepokojącymi autora *Katolickiej etyki wychowawczej* modelami: odrzucanego redukcjonizmu freudowskiego i nie w pełni uznawanego obrazu jednostki w dziele Dostojewskiego<sup>4</sup>.

Przystąpię zatem do przedstawienia zarysu koncepcji bytu człowieka, istnienia szczególnego na gruncie tomizmu, w ujęciu Woronieckiego. Historycznie rzecz ujmując, tak jak na gruncie metafizyki (teologii naturalnej), tak i w ściśle sprze-

<sup>1</sup> Por. E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, w: *Tomizm a gotyk*, Warszawa 1959.

<sup>2</sup> Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, Warszawa 1997; oraz: *Tomizm. Wprowadzenie do nauki św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.

<sup>3</sup> Por. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 68.

<sup>4</sup> Por. J. Woroniecki, *Twórczość F. Dostojewskiego*, Lublin 1936 (mps, archiwum).

zonej z nią antropologii doktryna Akwinaty jest – zdaniem tego filozofa – czymś prawdziwie przełomowym i nowatorskim, tj. przekracza<sup>5</sup> poglądy poprzedników, koryguje ich przekłamania i pomyłki. Tak więc – podkreśla Woroniecki – nie do przyjęcia będzie dla Akwinaty propozycja ujęcia bytu ludzkiego w kategoriach samej materii – materializmu ujmującego człowieka i próbującego go opisywać i zrozumieć wyłącznie w kategoriach cielesności<sup>6</sup>. Podobnie Akwinata odrzuca pogląd przeciwny: skrajny spirytualizm, mający długą i bogatą tradycję wywodzącą się od Platona, poprzez ruch neoplatoński i św. Augustyna. Skrótowo rzecz ujmując, jeśli dla materialistów człowiek był jedynie owym *hyle*, to dla spirytualistów jedynie *psyche* lub duchem. Sama cielesność została uznana za przypadek, a – jak głosił Orygenes – fakt „zamieszkiwania” duszy w ciele traktowano jako karę za popełnione grzechy. Innymi słowy, dusza, *resp.* duch, była skazanym za grzech pierworodny aniołem „osaczonym i zniewolonym” przez element materialny. Historycznie najbliższymi poglądami poddany krytyce i odrzuconymi przez św. Tomasza stały się antropologiczne koncepcje filozofów arabskich oraz Jana Szkota Eriugeny. Ten ostatni uznał samą materię za zło (a więc tym samym ciało człowieka za element godny potępienia i odrzucenia). Co więcej, akt stworzenia Ewy zainicjował – o ile można użyć tego słowa – wielość i mnogość bytów, która jest blisko skorelowana z materialnością ujmowaną jako skutek grzechu. Stan ten ulegnie przemianie w oczekiwanym przez chrześcijan momencie *apostasis*, tj. w chwili powrotu wielości rzeczy do wyjściowej prajedni. Równie niebezpiecznym poglądem było stanowisko Averroesa (Ibn Raszda) odnośnie do statusu metafizycznego człowieka. Ten arabski filozof (nawiasem mówiąc, wytrawny komentator dzieł Arystotelesa) uznał byt ludzki za twór całkowicie śmiertelny. Należy to rozumieć w ten sposób, że Averroes zupełnie bezpodstawnie wprowadził podział na to, co jednostkowe, i to, co ogólne, w odniesieniu do człowieka. I tak, uznając jednostkę za śmiertelną, przyznał ludzkości (*genus*) nieśmiertelność. Należało to rozumieć w ten sposób, że konkretny byt ludzki jest śmiertelny, ale po śmierci ma trwać jako gatunek, bowiem to tylko poszczególni ludzie (również ich intelekty) są śmiertelni. Akwinata zdecydowanie odrzucił ów pogląd jako przede wszystkim niezgodny ze świadectwem Objawienia (wiary), jak również z doświadczeniem filozoficznym. Należy bowiem od razu zaznaczyć, że św. Tomasz podchodzi do problemu człowieka (bytu ludzkiego), rozpoczynając od sfery konkretnej (doświadczalnej) rzeczywistości. Nie „dedukuje”<sup>7</sup>, lecz opisuje fakt istnienia człowieka. Ten metodologiczny zabieg stawia sobie za naczelną cel wy-

<sup>5</sup> Por. tenże, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 15.

<sup>6</sup> Por. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, Poznań, 1985, s. 324, 327nn.

<sup>7</sup> Por. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1958, s. 45nn.

eksponowanie nie tylko własnego stanowiska antropologicznego, ale odniesienie go do koncepcji zwolenników Averroesa, rozpowszechnianych i zyskujących posłuch w ówczesnym środowisku uniwersyteckim, a tym samym niebezpiecznych<sup>8</sup>. Innymi słowy, Akwinata pragnie nie tyle zwalczać fałszywe poglądy i koncepcje, ale przede wszystkim znaleźć prawdziwą, choć trudną i mozolną drogę prowadzącą do autentycznej wykładni antropologicznej człowieka jako bytu wśród innych bytów i stworzeń wszechświata. Dlatego też każdy bez wyjątku badacz myśli tomistycznej musi mieć na uwadze fakt, że człowiek, stworzenie Boga, według Tomasza zajmuje ściśle określone miejsce w logicznym i zhierarchizowanym układzie uwzględniającym stopień doskonałości oraz bliskości do swego Stwórcy<sup>9</sup>. Poświęcę zatem temu zagadnieniu nieco uwagi, lecz zanim przystąpię do szczegółowych analiz, zwrócę uwagę – co zresztą podkreśla Woroniecki – że Akwinata znał i cenił koncepcję osoby przedstawioną przez Boecjusza. Przedstawię ją zatem w ramach wprowadzenia. Boecjusz swoją koncepcję osoby wypracował w związku z koniecznością przemyślenia zagadnień ściśle teologicznych, a nie filozoficznych, przede wszystkim zaś problemu natury Chrystusa. W jego czasach kwestia ta, mimo że oficjalnie już rozstrzygnięta, wciąż stanowiła przedmiot licznych i namiętnych sporów. W jej rozważaniu bazował na analizie podstawowych pojęć filozoficznych, będąc przekonany, że w ten sposób zdoła oprzeć wyniki swojej refleksji na niewzruszonej podstawie.

Na początek więc przedstawię samo pojęcie natury, będące bezpośrednio ogniwem sporu chrystologicznego. Boecjusz rozróżnia cztery sposoby rozumienia tego terminu:

- 1) natura orzekana o samych ciałach;
- 2) natura orzekana o samych substancjach, ale za to wszelakich, tj. cielesnych i niecielesnych;
- 3) natura orzekana o wszystkich rzeczach, o których można powiedzieć, że w jakiś sposób istnieją;
- 4) natura jako różnica gatunkowa (*specifica differentia*) nadająca formę (*informans*).

Pierwsze trzy przypadki układają się w hierarchię pod względem ogólności znaczenia. Najbardziej ogólne znaczenie posiada natura w trzecim przypadku, w którym wedle Boecjusza przypisać ją można wszystkiemu, co w jakiś sposób może być ujęte intelektem. Nim bowiem poznawać można – nie zawsze adekwatnie, jak w przypadku Boga czy materii, ale przynajmniej przez zanegowanie pozostałych rzeczy – wszystko, co istnieje. W przypadku drugiego, mniej ogólnego sposobu rozumienia pojęcia natury jest ona, jako wskazująca na substancję, „tym,

<sup>8</sup> Por. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1959, s. 90.

<sup>9</sup> Por. tamże.

co może bądź działać (*facere*) bądź doznawać działania (*pati*)”<sup>10</sup>. Pierwszy sposób rozumienia tego pojęcia nakazuje widzieć naturę jako zasadę ruchu (*principium motus*), którym ciało porusza się samo przez się (*per se*). Czwarty sposób rozumienia jest innego, można powiedzieć, mniej metafizycznego rodzaju – natura jest zestawem cech czy też pojedynczą cechą odróżniającą jedną rzecz od drugiej w zakresie jej istoty.

Na gruncie tych rozróżnień Boecjusz próbuje umiejscowić pojęcie osoby względem pojęcia natury. To drugie ma oczywiście znaczenie szersze: nie każda natura jest osobą (przy czym każda osoba jest naturą). W celu rozpoznania owego umiejscowienia posługuje się selekcją negatywną, opierającą się na Porfiriuszowej metodzie definiowania przez odpowiednie zestawianie rodzajów i gatunków.

Jednym rodzajem natur są substancje, a innym przypadłości. Jasne jest, że osoba może być tylko substancją, bo przecież nie można powiedzieć, że istnieje osoba np. białości czy kwadratowości. Substancje dzielą się na cielesne i niecielesne, te pierwsze zaś na ożywione (*viventes*) i nieożywione. Spośród ożywionych jedne są zmysłowe (*sensibiles*), a inne niezmysłowe, wśród zmysłowych zaś wyróżnić można racjonalne (*rationales*) i nieracjonalne. Ten ostatni podział gatunkowy można orzec także o substancjach niecielesnych, bo np. życie ożywiający konia jest substancją niecielesną oraz – inaczej niż choćby anioła – nieracjonalną. W obszarze tych rozróżnień wnioski dotyczące pojęcia osoby są następujące: terminu tego, co oczywiste, nie można orzekać o substancjach cielesnych pozbawionych życia, ale też o tych spośród substancji żywych, które nie są zmysłowe w sensie możliwości odczuwania (np. rośliny), jak również o tych, które posiadają, co prawda, tę zdolność, nie dysponują należytyim intelektem (zwierzęta). To jednak nie wszystko: substancje dzielą się także na powszechnie (*universales*) i szczegółowe (*particulares*). W tym aspekcie osobą mogą być tylko te drugie, bowiem nie ma osoby człowieka w ogóle, może nią być tylko człowiek konkretny. Prowadzi to do następującego wniosku: osobą jest substancja z jednej strony racjonalna, z drugiej zaś indywidualna.

U Boecjusza znajdują się dokładniejsze analizy filologiczne związane z pojęciem osoby<sup>11</sup>: osoba jako „indywidualna substancja rozumnej natury” to odpowiednik tego, co Grecy nazywali *hypostasis*. Łacińska *persona* wskazuje na metaforyczne znaczenie tego słowa – pochodzi od *personare*, a to wiąże się z *sonus*, czyli dźwięk. Chodzi o dźwięki, jakie wydają aktorzy na scenie teatru, mając założone na twarzy maski przedstawiające konkretne (co ważne) postacie sztuki. Grecy też posiadali pojęcie oddające tę sytuację – było nim słowo *prosopon* – ale,

<sup>10</sup> Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 68.

<sup>11</sup> Por. tamże.



inaczej niż łacinnicy, dla „osoby” wypracowali osobny termin, właśnie *hypostasis*.

Odniesienie do greki mającej bardziej dopracowaną terminologię filozoficzną niż łacina pozwala Boecjuszowi dokładnie przypatrzeć się metafizycznym aspektom analizowanego pojęcia. Przede wszystkim więc rozróżnia byt samoistny (*subsistentia*) od substancji (*substantia*). W grece są to odpowiednio: *ousiosis* oraz *hypostasin*. Byt samoistny to taki, który aby istnieć, nie potrzebuje przypadłości; substancja zaś jest tym, co dostarcza innym przypadłościom podmiotu, aby mogły zaistnieć. Rodzaje czy gatunki są substancjami, ale nie istnieją jako byty samoistne, indywidua zaś, będąc z jednej strony samoistne, są przy tym substancjami. Grecy, a Boecjusz uwypukla ten fakt, terminy *ousia* (istota), *ousiosin*, *hypostasis* oraz *prosopon* stosowali w zasadzie zamiennie. Ważna jest rola tego ostatniego terminu: osoba (*prosopon*) może być tylko substancją indywidualną.

Wszystkie z tych pojęć można orzec o człowieku, który posiada ową *ousia*, ponieważ istnieje, *ousiosis*, ponieważ nie jest zakorzeniony w żadnym podmiocie, a więc istnieje samoistnie, jest *hypostasis*, z uwagi na to, że jest podmiotem dla niektórych innych rzeczy, a także jest *prosopon*, bowiem jest rozumnym indywiduum.

Tyle ściśle filozoficznych ustaleń Boecjusza w kwestii osoby. Aby je jednak lepiej zobrazować na gruncie łatwiej uchwytym od filozoficznej refleksji, można przedstawić kilka teologicznych konsekwencji tego stanowiska.

Boecjusz bronił treści chrystologicznych postanowień soboru chalcedońskiego (451), z których najważniejsze mówi: „Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie (*prosopon*), w jednym współistnieniu (*hypostasis*)”<sup>12</sup>. Sformułowanie to było odpowiedzią m.in. na doktryny Nestoriusza i Eutychesa. Pierwsza głosiła, że skoro w Chrystusie są dwie natury, to muszą być i dwie osoby, bo po pierwsze, termin „osoba” można orzec o każdej naturze, a po drugie, natury nie są w stanie się zjednoczyć, więc skoro były one dwie, to również osób musiało być tyleż. Konsekwencje tej nauki są dla Boecjusza nie do przyjęcia: samo słowo „Chrystus” wskazuje na coś pojedynczego, co przecież nie byłoby takim, gdyby składało się z dwóch osób – przez co w ogóle nie byłoby, gdyż aby być, trzeba być jednością. Poza tym brak zjednoczenia natur w Chrystusie oznaczałby, że człowiek jako rodzaj w żaden sposób nie „uczestniczył” w Jego dziele, nie został więc przez Niego zbawiony.

<sup>12</sup>J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 253.

Doktryna Eutychesa stała w skrajnej opozycji wobec nestorianizmu. Przyjmowała pojedynczość osoby w Chrystusie, ale nie będąc w stanie pogodzić jej z podwójnością natur, odrzuciła tę ostatnią. Ludzka natura została w Chrystusie wchłonięta przez boską, tak że ciało Jego było tylko pozorne. Stanowisko to zasadało się na tym samym, co nestoriańskie, błędnym wedle Boecjusza przekonaniu, że dwojaka natura oznacza także osobę. Eutyches poszedł w innym kierunku, ale doszedł do tego samego miejsca: Chrystus, co prawda, jest jeden, ale za to „do tego stopnia”, że znowu człowiek nie miał i nie ma żadnego, mogącego wszak się zasadać na współdziale natur, udziału w Jego dziele, a więc i w konsekwencjach.

Boecjusz obrazowo przedstawił zasadniczą dla problemu natury Chrystusa, a przez to także Jego osoby kwestię możliwości połączenia dwóch natur, a więc stanowiska obcego Nestoriusowi: może to się stać na zasadzie zmieszania jednej z drugą, tak jak w przypadku miodu i wina występujących w podobnej objętości (w tym przypadku skutkiem jest powstanie w miejsce wcześniejszych trzeciej natury); może to się stać na zasadzie zdominowania jednej natury przez drugą (Eutyches), jak wtedy gdy beczkę wina wleje się do morza; może też jednak na zasadzie połączenia z zachowaniem odrębności, np. korona składająca się ze złota i z diamentów, cały czas osobnych elementów, tworzących jednak jedność. Ta ostatnia możliwość obrazuje właściwą naukę chrystologiczną: dwie nieredukowalne, niesprowadzalne do siebie natury, składające się jednak na jedną osobę.

## II. ŚWIĘTY TOMASZ WOBEC TRADYCJI

W nauce Akwinaty szczytem bytów stworzonych są aniołowie<sup>13</sup>. Ten ontologiczny fakt czyni je bytami złożonymi z istoty i z istnienia. Nie są zatem bytami prostymi, choć jako niematerialne nie podlegają zasadzie jednostkownienia, stosującą się do wszystkich innych stworzeń. Co więcej, w odróżnieniu od człowieka owe byty niematerialne dokonują innych aktów poznawczych: te niższe otrzymują od wyższych same formy umysłowe (poznawcze), przystosowując się w ten sposób do otrzymania iluminacji<sup>14</sup>. Status ontologiczny i poznawczy człowieka jest zdecydowanie odmienny. By go dobrze i zgodnie z literą nauki Akwinaty uchwycić, należy bezwzględnie pamiętać o przekazanej nam przez św. Tomasza zasadzie porządków. Cóż to oznacza? Fakt posiadania materii przez człowieka jest czymś bezspornym i wyznacza to dla Akwinaty pewien stopień w hierarchii stworzeń<sup>15</sup>. Z drugiej strony człowiek jest złożeniem, a zatem

<sup>13</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 231nn.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. tamże.

poprzez porządek zstępujący (właśnie ze względu na posiadanie duszy) należy do bytów niematerialnych. Należy jednakowoż pamiętać, że dusza ludzka nie jest (jak w przypadku aniołów) czystą inteligencją. Jest traktowana (w tym złożeniu, *compositum*, jakim jest człowiek) jako nieodłączny element, forma zdolna do dochodzenia do aktów poznawczych nakierowanych i obejmujących rzeczy intelektualnie poznawalne. Tak więc jeśli człowieka nie sposób ująć inaczej niż właśnie w kategoriach złożenia, to dusza jest aktem i obdarzoną umysłem (rozumem) formą ciała. Można to interpretować w ten sposób, że jako niematerialna i bezcielesna dusza ludzka spełnia nie tylko czynności życiowe, fizjologiczne, charakterystyczne dla żyjących organizmów (stworzeń), ale funkcje poznawcze, co właśnie nadaje człowiekowi specjalną pozycję w uniwersum stworzeń. I właśnie ten fakt – jak czytamy u św. Tomasza – pozwala ujmować duszę jako formę, zasadę poznawania. W *Sumie teologicznej* (I, 76, 1c) znajdujemy stwierdzenie o następującej treści: *nesesse est dicere, quod intellectus, quit est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma*. Należy to za Akwinatą ujmować w ten sposób, że dusza, będąc substancją rozumną (w przyjętym powyżej sensie), jest formą ciała, ale taką, że tworzy z nim nierozzerwalny związek<sup>16</sup>. Był to – jak słusznie podkreślają liczni komentatorzy – ogromny przełom w nauce i wykładni człowieka<sup>17</sup>. Bo chociaż przez ów związek (dusza – ciało) człowiek (owo *compositum*) powstał przez złożenie (jak każdy inny stworzony byt), będąc najdalej odsuniętym od doskonałości Boskiego Intelktu, posiadał jednakże formę panującą nad ciałem. Co więcej, formę stanowiącą granicę pomiędzy królestwem czystych inteligencji a bytami cielesnymi.

Akwinata akcentuje fakt jedności człowieka. Takie złożenia jak materia – forma, istota – istnienie to nieprzypadkowe związki. Człowiek – by powtórzyć za Swieżawskim<sup>18</sup> – jest pełnią owego *synolon*, jego całością i jednością, co sprawia, że w świecie postrzeganym jest bytem najdoskonalszym. W swej konkretności bytowej<sup>19</sup> – jak stwierdzał Akwinata w *De potentia* (3,10) – owa jedność jest *ex prima intentione Dei*. Nie można zatem mówić o jakimś *propter* – poprzedzaniu, uprzedniości duszy w stosunku do człowieka traktowanego jako owa nienaruszalna całość. Dusza nie została stworzona przez Boga niezależnie od człowieka, ale – co potwierdza doświadczenie odrzucające dualizm dwóch substancji – jako ów składnik, element, *ens completum*. Jest czymś oczywistym, że Akwinata będzie traktował tę złożoność jako pewien szczególny przypadek serii ogólnych (powszechnych, tj. występujących w świecie) złożoności bytów

<sup>16</sup> Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 81nn.

<sup>17</sup> Por. L. Stevenson, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, Wrocław 2000, s. 13-14.

<sup>18</sup> Por. S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm?*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 119.

<sup>19</sup> Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, Warszawa 1999, s. 208; por. też: J. Maritain, *Sept leçons...*, dz. cyt., s. 80.

cielesnych. W interesującym mnie tu przypadku bytu człowieczego dusza realizuje pełnię gatunkową (naturę człowieczeństwa), ale tak jak występująca w tym złożeniu materia jest materią ciała ludzkiego, tak też nie można mówić o jakiejś formie formy. Rozumiem to w ten sposób, że w porządku *haecceitas* (tego tu, konkretnego) forma (dusza) ludzka jest czymś najwyższym (jako akt formalny), dzięki czemu ten tu oto byt jest tym oto człowiekiem, a jego wszelkie działania będą działaniami istotowo ludzkimi. Co do drugiego typu złożenia powiemy, że skoro człowiek jest (tak jak każdy byt stworzony) owym *compositum*, to konieczne staje się stwierdzenie oznaczające złożenie istoty odróżnionej od istnienia. Zazaczyłem już, że św. Tomasz nadawał aktowi istnienia rangę szczególną. *Esse* (akt istnienia) jest (w przypadku człowieka) przenikającym, „przychodzącym do wszystkich elementów składowych człowieka”<sup>20</sup>. Dzieje się tak dzięki działaniu duszy (konkretnie formy duszy), która również otrzymała swe istnienie od własnego aktu istnienia. Tak jak miało to miejsce w każdym stworzonym bycie (istności), tak też w przypadku człowieka te podwójne złożenia (materii i formy, istoty i aktu istnienia) są – by to wyrazić po Tomaszowemu – utrzymane i podtrzymywane przez *esse*. Jest ono aktem formy, aktem aktów i doskonałością doskonałości formalnych. Jak ujmuje to Swieżawski<sup>21</sup>, ów związek duszy z ciałem nie może być w żaden sposób przygodny i przypadkowy – przeciwnie: jest on istotny, substancjalny, a przez owo połączenie jedynej w tym przypadku formy substancjalnej z materią człowiek został stworzony, powołany do istnienia i pełnienia swych celów. Wbrew opiniom spirytualistów neoplatońskiej proweniencji ów związek –twierdzi Akwinata – jest dla duszy *ad melius*. Poprzez wprowadzenie tak istotnego pojęcia, koncepcji formy substancjalnej św. Tomasz pozbywa się idei form w bycie złożonym, a sam fakt zdolności (potencji) łączenia się z ciałem przynależy do istoty duszy. Ma to ogromne znaczenie: celem człowieka jest podług Akwinaty poznanie. W świetle jego realistycznej filozofii poznanie – o czym już wspominałem – nie jest czymś abstrakcyjnym, oddalonym i wyizolowanym z rzeczywistości. Tak więc gdy owo złożenie duchowo-materialne, jakim jest człowiek, kieruje się na świat (w sposób intencjonalny), to w każdym akcie poznawczym element zmysłowy (doświadczeniowy) jest czymś koniecznym, by można przejść na jego podstawie do wyższego (ogólniejszego) stopnia wiedzy. Co więcej, podążając w stronę świata, człowiek dąży do Boga jako swego Stwórcy, do Jego doskonałości. Nie wywyższając jednego komponentu (składnika) nad inny, Tomasz podkreśla jednak rolę intelektu (duszy) zarówno w porządku ontologicznym, jak i poznawczym. To właśnie – jak

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm?*, art. cyt., s. 119, zob. też., tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

stwierdza komentator<sup>22</sup> – intelekt ludzki jest w możności względem brakującej mu doskonałości i właśnie jako owo zespolenie duszy z ciałem musi to sobie uświadomić. Oznacza to ni mniej, ni więcej tylko to, że dusza musi znaleźć taką postać połączenia, by można było przypisać poznanie całemu (funkcjonującemu w ramach złożenia) człowiekowi traktowanemu jako nienaruszalna jedność. Dlatego też Akwinata, poddając krytyce stanowiska ekstremalne, w dyskusji nad koncepcją człowieka przedstawił pogląd jedności i współdziałania ciała (materii) i duszy (intelektu). Wynika stąd, że w tej koncepcji najważniejszym bodaj momentem jest owo współdziałanie duszy i ciała. To ostatnie (aby akt poznawczy był pełny) odbiera szeroko rozumiane wrażenia zmysłowe, ale również doznaje uczuć. Wszystko to świadczy o jedności złożenia, choć – podkreśla Tomasz – to właśnie forma (ożywiająca ciało) kształtuje i wpływa na owe czynności ciała, pozostającego tylko w możności, gdy forma nie działa. To ona wytycza takie działania człowieka jak np. umysłowe poznawanie (co pozwala człowiekowi uzyskać tak wysoką pozycję w hierarchii stworzeń), lecz nie należy zapominać o fakcie, że *humanus intellectus* (czynności zarówno poznawcze, jak i związane z pożądaniem, dążeniowe) jest nieodmiennie związany z ciałem. Ta zasada umysłowego działania (a więc to, co określone i realizowane przez formę) jest niewątpliwie pierwiastkiem duchowym, ale na gruncie Tomaszowych nauk o człowieku jedynie żyjące jestestwo (owa substancja, byt, *compositum*), traktowane w kategoriach jedności (złożenia), może spełniać swe funkcje i zadania. To obdarzona umysłem dusza (forma substancjalna), aktywna i działająca władza w ramach jedności<sup>23</sup>, ustanawia człowieka we właściwym mu bycie, to ona selekcjonuje formy poznawcze (doświadczeniowe) – gdzie forma doskonalsza wspiera późniejszą, to ona wirtualnie posiada duszę zmysłową, wreszcie nadaje – by tak rzecz ująć – czystej możności, jaką jest materia ciała, byt, życie, uruchamia zmysły i kieruje rozumnością. Ale – działając jako owa *forma corporis*<sup>24</sup>, dusza – by urzeczywistnić owe cele, potrzebuje ciała, lecz jedynie jako elementu złożenia, całości.

*Novum* propozycji antropologicznych Tomasza zasada się zatem na uznaniu człowieka za złożenie substancjalne. Ciało i dusza, które nie mogą istnieć samodzielnie, tworzą kompletną substancję posiadającą (dzięki owej formie substancjalnej) jedno istnienie, jeden byt. Jest to istnienie całej złożonej jedności. Tak więc, podkreśla Tomasz, żadna część czy organ człowieka nie mogą być traktowane oddzielnie: oko, ręka – to nie odrębne części, lecz zawsze części całości. Analogicznie dusza i ciało to substancje, ale takie, których nie można rozumieć

<sup>22</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 276.

<sup>24</sup> Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, dz. cyt., s. 209.

jako odrębne podmioty. I o tym należy bezwzględnie pamiętać. Choć dusza jest substancją niematerialną, to jednak intelekt jest formą ciała, a dzięki jednemu ustanawiającemu aktowi istnienia powstaje konkretny byt ludzki, jednostkowa rzeczywistość. Toteż choć dusza ludzka nie jest człowiekiem całym (tak jak część człowieka nie może być z nim utożsamiona), to – zastrzega Akwinata – jej pojęcie ma sens tylko w odniesieniu i relacji do człowieka (analogicznie jak pojęcie przyczyny – do pojęcia skutku). Mówiąc o ludzkim *esse*, mówi się zarazem o duszy jako formie ciała, czyli o konkretnie danej, istniejącej jednostce. I właśnie taka jednostka (jako całość) stanowi centrum zainteresowania Akwinaty. Trudno by tu mówić o jakimś dopasowywaniu się poszczególnych części, docieraniu się w trakcie jakiegoś wspólnego działania. Św. Tomasz nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości: jedność człowieka to w świetle zasad Tomaszowej antropologii jedność człowieczego istnienia, a forma substancjalna, jako ów zwornik egzystencjalny bytu ludzkiego, nie występuje sama, tak jak nie ma w rzeczywistości czegoś takiego jak gatunek „dusza” (bo byłby on pozbawiony rzeczywistego istnienia). Człowiek jako owo złożenie występuje w Tomaszowej hierarchii istnień<sup>25</sup> zawsze jako całość: dusza otrzymuje ciało (bowiem bez niego nie mogłaby istnieć), ale to właśnie ona udziela mu istnienia po to, aby ową całość mogła realizować i spełniać swe zadania i cele. Dlatego też Akwinata z całej mocy podtrzymuje tezę o poznawaniu przez człowieka (dokonywanym w wyniku substancjalnego, a nie przypadłościowego złożenia) jako całości, a nie jako samej duszy czy też samego ciała. Choć – trzeba to dobrze zrozumieć – realizacja człowieczego celu wymaga posiadania ciała, a sam akt poznania umysłowego bez doznań (wrażeń) cielesnych, zmysłowych byłby czymś niepełnym i niekompletnym. Ludzkie *esse* jest zatem jednością duszy i ciała: konkretem ludzkiej jednostki. Posiadanie przez człowieka jednostkowości nie zostaje (a był to argument przeciw awerroizmowi) zniwelowany przez fakt śmierci: trwa ona – tak jak sama dusza – po śmierci ciała. Dusza jako owa forma jest nieśmiertelna: to ona udzieliła bytu (istnienia) ciału, sama – podkreśla Akwinata – otrzymawszy je od Stwórcy. A zachowując byt, nie może przecież utracić jednostkowości. Tym samym św. Tomasz łączy nieśmiertelność i jednostkowość duszy, przyznając jej miejsce w hierarchii stworzonych bytów. Pomimo faktu, że owa forma jest w porządku bytów stworzonych (intelektów) czymś najbardziej oddalonym od Boga (Boskiego Intelktu), jest poniekąd zależna od materii, to jednak stanowi niezbywalną zasadę działań umysłowych (poznawczych). Tomasz określa to celnie: jest ona ostatnia w porządku intelektów, ale pierwsza w porządku form materialnych (jako forma ciała ludzkiego). I właśnie z tego powodu spełnia ona to, czego nie może spełnić ciało. Co więcej, dusza jest przejściem od czystych

<sup>25</sup> Por. M. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 117nn.

inteligencji do bytów pozbawionych rozumu (analogicznie jak aniołowie stanowią przejście od Boga do człowieka)<sup>26</sup>.

### III. OSOBA LUDZKA WEDŁUG AKWINATY

Ważnym aspektem w Tomaszowej antropologii jest fakt powiązania sposobu egzystencji (bytowania) z *modi* poznawania, z funkcjami poznawczymi. Cytowany już przeze mnie badacz<sup>27</sup> nazywa to drugą zasadą antropologiczną. Będąc autonomiczną zasadą jedności wszelkich działań, dusza ludzka (jako owa forma substancjalna) jest przez Akwinatę ujmowana jako akt jedności istnienia człowieka. Oznacza to ni mniej, ni więcej jak tylko to, że istniejąc, człowiek odbiera wrażenia zmysłowe (doświadcza)<sup>28</sup>, potem przechodzi z tak zebranych ze świata (i w świecie występującym) materiałem na poziom umysłowy, wydaje sądy i podejmuje decyzje. Tak schematycznie da się przedstawić model ludzkich czynności poznawczych.

Realizm poznawczy Akwinaty (zaadaptowany i częściowo przejęty od Arystotelesa) zdecydowanie odrzuca teorię (np. św. Augustyna) bezpośredniego wglądu (aktu *illuminatio*) czy też oglądu idei (wzorców poznawczych). Choć istnieją takie fragmenty w *opus* Tomaszowym, w których pojawia się koncepcja uznająca we władzach poznawczych bytu ludzkiego odbłask idei pochodzących od Boga, to jednak Akwinata przedstawia zupełnie odmienny od neoplatońskiego model ludzkiego poznania<sup>29</sup>. Jest ono – o czym już mówiłem – funkcją całości, choć Tomasz szczegółowo wyodrębnia jej poziomy. I tak dusza – podług nauk Tomaszowych – jest uposażona (a fakt ten zbliża ją do inteligencji anielskich) w intelekt czynny (choć jest on pozbawiony wrodzonych form poznawczych). Ów fakultet (władza poznawcza)<sup>30</sup> wykorzystuje czy też przejmując inne formy poznawcze (o innym charakterze), mianowicie formy poznawalne zmysłowo. Należy jednakowoż pamiętać, że doskonałość intelektu czynnego to nie tylko porządkowanie, hierarchizowanie danych zmysłowych (danych jednostkowych, indywidualnych), ale na pierwszym miejscu poznawanie pierwszych zasad współwystępujących zawsze z ludzką percepcją (ogłędem rzeczy zmysłowych)<sup>31</sup>. Tak więc da się zasadnie mówić o swoistej kooperacji, współfunkcjonowaniu i zmysłów, i intelektu (co zresztą – przypominam – świadczy o jedności, jaką stanowi człowiek).

<sup>26</sup> Por. Ch. Wulf, *Introduction aux sciences de l'éducation*, Louvain 1928, s. 30nn.

<sup>27</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 44.

<sup>28</sup> Por. Krąpiec, Mieczysław, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 142nn.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 370.

<sup>31</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Suma teologiczna)*, Poznań 1956, s. 541-576.

Św. Tomasz precyzyjnie opisuje każdy akt poznawczy. Jako konkretne, istniejące w świecie jednostki, ludzie są nakierowani na dane byty (istności), rzeczy. Wpierw mają do czynienia z materią (a więc czymś, co jest ujednostkowione), niečożsamą z formą przedmiotu (czymś zatem uogólnionym, gatunkowym czy rodzajowym). Poznanie jest swoistego rodzaju oddzielaniem, odłączaniem od rzeczy ich powszechnego elementu (formy) i na tym w zasadzie, według Akwinaty, polega działanie intelektu (abstrakcja). Św. Tomasz jest przekonany, że zmysłowe przedmioty niejako odciskają na zmysłach swe formy, a intelektualne poznanie – taka jest funkcja intelektu czynnego – będzie dążyło do usuwania, eliminowania owych „znaków materialności”. Ważnym jest fakt – tak wyraźnie eksponowany przez Akwinatę – odpowiedniości władz poznawczych istot ludzkich i poznawanych (doświadczanych) rzeczy. Można tu całkiem słusznie mówić o współgraniu funkcji poznawczych i przedmiotów. I tak w bycie ludzkim św. Tomasz wyszczególnia<sup>32</sup> intelekt możliwościowy i czynny. Stąd też formy poznawcze rzeczy poznawalnych zmysłowo są (*resp.* muszą być) poznawane poprzez narządy zmysłowe, wraz z danymi właściwościami jednostkowymi. Są one – podkreślam – w możliwości czynnej władzy intelektu. Z kolei rozum (*ratio*) wykorzystując je w akcie poznawczym, przekształca te formy zmysłowe w przedmioty aktualnie poznawalne za pomocą intelektu. Jest to nazwana przez Akwinatę czynność abstrahowania<sup>33</sup>, tj. droga do tworzenia pojęć. Nie ma w tej czynności elementu zaprzeczania ani też potwierdzania, wydawania osądu typu „prawdziwe” lub „fałszywe”. Te czynności pojawiają się na następnym etapie: *sądzenia*. Polega ono według Akwinaty na łączeniu bądź dzieleniu (dokonywanym przez intelekt) pojęć przy zastosowaniu łącznika (*copula*) „jest”. W ten oto sposób powstaje sąd, albo jeszcze dokładniej: człowiek wydaje sąd o poznawanym przedmiocie (rzeczy). Jest on prawdziwy (tu Akwinata wykorzystuje rozwiązanie Arystotelesa ufundowane na korelacji aktu poznawczego i poznawanego przedmiotu), gdy zachodzi niekwestionowalna zgodność z rzeczywistością, tzn. gdy to, co twierdzi, bądź to, czemu zaprzecza, odpowiada stanowi faktycznemu. W taki oto sposób intelekt „upodabnia” się do rzeczy – takimi, jakie one są (lub nie są) w rzeczywistości. Inaczej rzecz ujmując, to właśnie w akcie sądenia intelekt stwierdza, że rzeczy są, gdy są, oraz że ich nie ma, gdy ich po prostu nie ma. Sądy – według Akwinaty – są prawdziwe pod tym jednym zgoła warunkiem: gdy są zgodne z istotą orzekanych (sądzonych) w nich przedmiotach. A skoro wszystko, co realnie istnieje, istnieje dzięki *esse* (aktowi istnienia), to zatem prawdę sądu łączy św. Tomasz z *esse* samych rzeczy, a nie ich *essentiae* (istotą). Dalszym etapem na drodze aktów poznaw-

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 371; por. też: P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 133nn.



czych jest podejmowana przez człowieka operacja rozumowania. To w niej sądy łączą się w rozumowanie, a te z kolei w dowody – poznawane i pożytkowane w sposób naukowy. Akwinata uznaje zarówno naukę, jak i wiedzę<sup>34</sup> za powstałe w wyniku sylogistycznych operacji, które rekonstruuje i przedstawia twórczo, podejmując model Arystotelesa utrwalony w *Kategoriach* i *Analitykach*. Należy również zauważyć, że św. Tomasz nadaje teologii naturalnej status nauki, jednocześnie rozszerzając ją o zespół prawd płynących z objawienia Bożego, bowiem na każdej płaszczyźnie i na każdym poziomie poznania pierwotną zasadą jest poznanie samego Bytu (Boga jako zasady zasad). Wyraża się w tym korespondencja i odniesienie ludzkich funkcji poznawczych do tego, co realnie i prawdziwie istniejące. Wydaje się zatem, że dla św. Tomasza człowiek – byt o specjalnym, by tak powiedzieć, uposażeniu ontologiczno-epistemologicznym – dysponujący intelektem (rozumem jako formą dla ciała) zmierza ku przedmiotom istniejącym i funkcjonującym w świecie. Jest to – podkreśla Akwinata – działanie charakteryzujące tylko byt wolny. Inaczej, byt ten podąża (za sprawą woli) ku dobru i prawdzie, które zostają przedstawione do oglądu intelektu. Jest czymś oczywistym, że przyrodzona słabość ludzkiego intelektu nie zezwala miejscami na rozpoznanie Najwyższego Dobra, musi on podejmować rozliczne wysiłki, by jakieś poszczególne, partykularne dobra łączyć z Dobrem Najwyższym. Ale – za sprawą wolności – jednostka dokonuje stałych wyborów, rozróżnień. Można to ująć jeszcze w ten sposób: wola wybiera pomiędzy poszczególnymi dobrami (wartościami), by w efekcie dojść do Dobra Najwyższego. Tak jak materiał dostarczany przez formy wiedzy zmysłowej (nacechowany tym, co szczegółowe, materialne, ujednostkowione) zostaje przejęty przez formy wiedzy umysłowej, tak też nauka o moralności<sup>35</sup> pomaga określić i wybierać pomiędzy rozmaitymi możliwościami, co więcej, określa również czyny ludzkie, zawsze w perspektywie człowieczych celów. Ruch woli zatem jest powodowany zamiarem realizacji (uskuteczniania) celu (*resp.* celów). Św. Tomasz przedstawia precyzyjnie ów schemat podawczy działania woli (wolności) ludzkiej: zamiar „pragnie” określonych środków, te z kolei dobierane są ze względu na coś zewnętrznego (nie służą samym sobie). Stąd środki i cel zostają niejako podciągnięte pod jeden zamiar (zamiary). Realizm nauki o moralności (celu życia człowieka) przedstawiony w dziele Akwinaty polega na uwzględnieniu i rozpatrzeniu rozmaitych i poszczególnych przypadków, z jakimi może mieć człowiek do czynienia. Dlatego też do podjęcia rozumowej (celowej) decyzji co do wyboru środków i celu potrzebny, wręcz konieczny jest namysł (*consillium*). Gdy wypada on pomyślnie i owocnie, zostaje uwieńczony

<sup>34</sup> Por. E. Grabman, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Freiburg 1909, s. 52.

<sup>35</sup> Por. S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm?*, dz. cyt., s. 30, zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998.

wyborem (*electio*) i otrzymuje zgodę (aprobatę) woli sankcjonującej powzięty wybór. Widać od razu, że jest to dość złożone i trudne zadanie: uczestniczą w nim i zarządzają nim intelekt i wola pospołu. Gdy owe procesy zachodzą w *modi* powtarzalności, możemy mówić o pewnym *habilis*: utrwaleniu i powtarzaniu danego typu wyborów i realizacji celów (zamiarów). Św. Tomasz uznaje zrealizowane sprawności za cnoty, gdy są one dobre, służą celowi słusznemu, a w efekcie prowadzą ku Dobru Najwyższemu. Odwrotnie, są wadami, gdy zostają oparte na złych i niegodnych zamiarach. Wynika stąd niezbicie, że formowanie jednostki (bytu ludzkiego), jej rozwój moralny – to wyrabianie i nabywanie cnót. W takim procesie człowiek (istota rozumna, ale uposażona w wolną wolę) musi posłużyć się danym przez Boga intelektem, prawami rozumu prowadzącymi do poznania Prawdy. Stąd też Akwinata wiele uwagi poświęca praktycznej funkcji intelektu (rozumu), gdy ten angażuje się w poznawanie Dobra. Jest oczywiste, że w obrębie aktów poznawczych<sup>36</sup> musi zachodzić pewna różnica. Czym innym bowiem jest pragnienie tego, co dobre, a czym innym jego poznanie, choć są to czynności odbywające się w ramach jednej formy: duszy rozumnej. Zatem w świetle nauk Tomaszowych dobrem jest to, co się zgadza z rozumem, a zespół cnót to nic innego jak pewna dyspozycja do działania zgodnego z rozumem praktycznym. Tomasz wyszczególnia cnoty moralne, uznaje za ich siedlisko wolę podmiotu ludzkiego. I tak poznawanie praw innych ludzi to cnota sprawiedliwości, podporządkowanie się rozumowi praktycznemu to męstwo, a rozsądne (rozumowe) działanie prowadzące stopniowo do najwyższego celu to roztropność.

Dla Akwinaty owo szczególne stworzenie, jakim jest człowiek, należy zawsze rozpatrywać na tle hierarchii bytów, świata i otaczającej go ludzkiej i transcendentnej rzeczywistości. Człowiek ma do spełnienia liczne zadania: służyć innym (jego zdrowe moralne sądy mogą być pomocne bliźnim), czerpać z ogólnych zasad rozumu zalecających realizację wspólnego dobra. A to z kolei musi odsyłać do prawa wiecznego: nakazu Bożej Opatrzności, dalej, do panującego we wszechrzeczywistości Rozumu Boskiego. Człowiek (a jest to prawda, do której powinien on dojść poprzez prawdy cząstkowe i partykularne) musi owemu prawu (jak każde inne stworzenie) podlegać, co więcej, jako byt wolny i rozumny poznawać je i pragnąć go. Zdarza się, że jednostka może niekiedy posiadać niepełne rozeznanie, niejasną świadomość tego procesu, lecz dążenie do Prawdy jest równoznaczne z dążeniem do wiekuistego szczęścia. Stanowi to w nauce Tomaszowej naturalny przejaw pragnienia Boga, droga zaś do Stwórcy jest trudna, a prawdziwe przeznaczenie człowieka (troska o życie przyszłe i zbawienie) niekiedy zmaćnione złymi uczuciami, emocjami czy też wadami. Lecz w kontemplacji Prawdy, wyrabianiu

<sup>36</sup> Por. F. Bednarski, *Zasada konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza*, „*Studia Philosophiae Christianae*. ATK” 25 (1989) 1.

i zachowaniu cnót, nieuleganiu iluzji dóbr doczesnych można rozwinąć w sobie pragnienie Dobra, pożądanie zbliżania się do Boga, choć nie można uchwycić i pojąć Jego istoty. Jest to swoista admonicja i działanie nieśmiertelnej duszy człowieka, której istota spełnia się najpełniej w poznaniu i zarazem dążności do Stwórcy wszystkich stworzeń.

Podsumowując, człowiek w nauce Akwinaty jest *compositum* – złożeniem współistniejących substancji. Jak celnie zauważa komentator<sup>37</sup>, osoba ludzka potrzebuje zarówno dóbr materialnych, jak i duchowych, utrzymania swej własnej niezbywalnej istoty, jak też innych podmiotów: społeczeństwa i rodziny. Z przenikliwą intuicją i zrozumieniem Akwinata przypisał człowiekowi cele, w których najlepiej zrealizuje się ludzka osobowość (istota): jako byt przygodny człowiek rozpoznaje siebie jako z natury byt duchowy (choć cielesny), byt, którego ostateczną racją zarówno istnienia, jak i działania jest Absolut. To On jest dążeniem i celem poznania owego specjalnego stworzenia. Co więcej – a jest to trwały i wiekopomny wkład w rozwój chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i dziedzictwa europejskiego – to właśnie Akwinata ujrzał człowieka w perspektywie jego możliwości: jako istotę dynamiczną, której jedność bytowa jest nie tyle znamieniem doskonałości, co wezwaniem do jej uzyskania na drodze zjednoczenia i współdziałania rozumu i woli – zespolonych w aktach poznawczych i moralnych nakierowanych na Cel Najwyższy.

## SUMMARY

### Saint Thomas in the face of the dispute about the human person

Man in the learning of St. Thomas is *compositum* with folding – of coexisting substances. The human person needs both material, as well as spiritual goods, holding his/her own inalienable being and different subjects: societies and families. With the penetrating intuition and understanding St. Thomas assigned cells, in which best the human personality will come true to the man (being): as the existence the casual man recognizes himself as spiritual existence (at least bodily), existence, of which the Absolute is an ultimate rightness of both existing and acting. It is he is an aspiration and a purpose of getting to know that special creature. What's more – and it is both a memorable contribution to the development of Christian philosophical anthropology and inheritances lasted for European – St. Thomas saw the man in the perspective of his possibility: as the dynamic being, for which the living unity is a feature of the excellence as a summons not that much for getting it on means of uniting both cooperating of the mind and combined in cognitive acts and moral – willpowers aimed at the Destination God Most High.

<sup>37</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, dz. cyt., s. 44; por. też: J. Zabłocki, *Człowiek, jednostka i osoba*, „Dziś i Jutro” 8 (1952) nr 3.

KS. WITOLD BACZYŃSKI

## KS. JÓZEF TISCHNER – KRYTYK TOMIZMU

Postać ks. Tischnera, szczególnie dla ludzi nie znających jego publikacji, kojarzy się z jego dość krytycznym stosunkiem do filozofii tomistycznej. Określany przez niektóre środowiska kościelne mianem liberała, zyskał sobie opinię wicherzyciela. Owszem, większość krytyków jego myśli zgodnie podkreśla, niemal na pierwszym miejscu, ten rys jego twórczości, jakim jest krytyczne nastawienie wobec tomizmu. Poruszając to zagadnienie, nie sposób nie dostrzec pewnej niekonsekwencji ze strony autorów. Analizując ten element filozofii dramatu, większość z nich odnosi się jedynie do tekstów pochodzących ze zbioru *Myślenie według wartości*, a przecież nie wyczerpują one w całości problemu. Jak zauważył Karol Tarnowski, Tischnerem wydają się kierować dwa pewniki. Po pierwsze, ma on poczucie, że trzeba filozofować na miejscu, w którym człowiek się znajduje, to znaczy odkrywając pytania, które tu i teraz są zadane do myślenia. Po drugie, filozofowanie nie może być aksjologicznie neutralne: rozumienie właściwe filozofii powinno, a co najmniej może być fragmentem szerszej terapeutycznej strategii, która ma pomóc człowiekowi w odnalezieniu siebie po doświadczeniach XX wieku<sup>1</sup>. Czy zatem nie można wyjść poza ramy kilku tekstów powstałych w pewnym momencie twórczości i stosując się do zasad podanych przez Tarnowskiego, zapytać o obecność elementów krytycznych we wcześniejszych pismach, a także o rolę, jaką nastawienie do tomizmu odgrywa w późniejszej filozofii dramatu. Wydaje się, że to rozróżnienie jest potrzebne, ponieważ wówczas bardziej zrozumiałe staną się właściwe analizy tekstów pochodzących ze wspomnianego wyżej zbioru.

---

<sup>1</sup> K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary*, „Znak” 53 (2001) nr 550, s. 39.

## I. ŹRÓDŁA KRYTYCZNEGO NASTAWIENIA WOBEC TOMIZMU

Na wstępie warto zapytać o Tischnerowską znajomość tomizmu. Pobieżna analiza tekstów zdaje się wykazywać, że krakowski myśliciel raczej odznaczał się niezajomością wspomnianej filozofii. Jest to widoczne szczególnie wówczas, gdy interpretuje pojęcia czy zagadnienia w sposób odbiegający od modelu proponowanego przez sam tomizm. Zabiegi te czynione są świadomie i celowo, tak jakby Tischner traktował filozofię tomistyczną jako część większej całości, której nie można właściwie ocenić, używając metod właściwych danemu systemowi. W przypadku krytyki tomizmu liczy się jego obecny stan i sposób oddziaływania na współczesną filozofię i egzystencję. Zdaniem Tischnera nastąpił swoisty regres kategorii tomistycznych, których skutkiem jest poczucie duszpasterskiej bezradności w pracy w parafii. Jak pisze w książce *Spotkanie*: „Rosła we mnie świadomość, że za pomocą kategorii tomistycznych nie można się dogadać ze zwyczajnym, prostym człowiekiem, który przychodzi ze swoimi problemami do księdza, że posługując się aparatem tomistycznym, nie jestem w stanie odpowiedzieć na jego pytania i na jego ból, że mówię nie do niego, ale ponad jego głowę. Że ten język jest coraz bardziej pusty, że to są formułki, które może on i w pokorze przyjmie, ale mu nie pomogą, niczego nie wyjaśnią”<sup>2</sup>.

Kwestie dotyczące konfrontacji tomizmu z myślą współczesną mają w swojej interpretacji rys subiektywny. Tischner, wspominając swoje pierwsze spotkanie z tomizmem w seminarium, opisuje pewien rodzaj błędu ówczesnych studiów, polegający na tym, że opierano się bardziej na opracowaniach niż na tekstach samego Tomasza<sup>3</sup>. Dalej mówi o swojej fascynacji fenomenologią i sukcesach kaznodziejskich związanych ze stosowaniem jej analiz na ambonie jako o jednym z powodów odejścia od tomizmu<sup>4</sup>.

Kolejny zarzut ma charakter metodologiczny i dotyczy realizmu tomistycznego. Tischner pisze: „Tomizm uważa się za filozofię realistyczną, ale to w gruncie rzeczy jedynie retoryka. Pod etykietą realizmu proponuje się ucieczkę od rzeczywistości, co więcej – ocenia się tę rzeczywistość jednostronnie negatywnie. We współczesnym tomizmie dominuje negatywna ocena całego dorobku nowożytności, od Kartezjusza począwszy [...], co obserwujemy w tomizmie? Jeden wielki chójalny atak na myśl nowożytną – że jest nierealistyczna, że jest subiektywi-

<sup>2</sup> A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie*, Kraków 2003, s. 81-82.

<sup>3</sup> To zjawisko nazywa on zamknięciem wynikającym z lęku przed wszelkimi „nowinkami”, a także z syndromu obłądzonej twierdzy, co wynikało z sytuacji, w jakiej znajdował się Kościół w czasach stalinowskich, tamże, s. 42.

<sup>4</sup> Tamże, s. 55.

styczna. Przy takich epitetach i braku chęci zrozumienia znika możliwość pójścia w stronę jakiegokolwiek syntezy”<sup>5</sup>.

Te zarzuty znalazły swój wyraz w późniejszych tekstach, które będą przedmiotem naszych analiz. Zauważmy jednak, że tego rodzaju argumentacja sugeruje, iż pewien zakres zagadnień wymaga zgłębienia. Przede wszystkim reinterpretacji powinny zostać poddane podstawowe pojęcia i problemy filozofii tomistycznej. Jednym z nich jest pojęcie Boga, poruszane w zbiorze zatytułowanym *Świat ludzkiej nadziei*<sup>6</sup>. Komentując fragmenty tego tekstu, Tadeusz Gadacz pisze tak: „Fundamentalnym tekstem, który podjął rozprawę z koncepcją Boga tomizmu i scholastyki, był artykuł *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*. Ta krytyka Boga tomistów najpierw w imię Boga kartezjańskiego, później Boga dialogicznego, a jak się ostatecznie okazało: w imię Boga Biblii i Objawienia doprowadziła go do zakwestionowania racjonalności jako istotnej cechy Boga i uznania za nią Jego wolności”<sup>7</sup>. Konsekwencją takiej koncepcji Boga<sup>8</sup> jest obraz świata proponowany przez Tischnera. Pojawia się bowiem słuszne stwierdzenie, że filozofia dramatu to metafizyka oparta na dobru<sup>9</sup>, gdyż koniecznym elementem tryptyku wartości wyznaczających filozoficzny paradygmat już w *Świecie ludzkiej nadziei* oprócz wolności i nadziei jest Dobro. Zresztą późniejsze publikacje, szczególnie *Spór o istnienie człowieka*, zajmują się dość szczegółowo zagadnieniem relacji między wolnością a Dobrem<sup>10</sup>.

W tym miejscu warto zapytać o pierwszeństwo argumentów przeciwko tomizmowi. Mamy bowiem do czynienia z dwoma rodzajami argumentacji: egzystencjalną i filozoficzną. Zauważmy, że egzystencja jest tu jedynie tłem, swoistym punktem wyjścia, interpretacja filozofii tomistycznej zaś jest oparta na zasadach logiki. Zdaniem Tischnera istotą tomizmu jest realizm, chęć budowania syntezy i negatywne nastawienie do dorobku filozofii nowożytnej. Tischner stawia pytanie o możliwość pluralizmu metodologicznego w ramach tomizmu i jego zdaniem odpowiedź ta jest negatywna. Jak bowiem można budować system filozoficzny,

<sup>5</sup> Tamże, s. 82-83.

<sup>6</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.

<sup>7</sup> T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 53 (2001) nr 550, s. 26.

<sup>8</sup> Gadacz w dalszej części tekstu wylicza cztery konsekwencje postawienia przez Tischnera na wolność w koncepcji Boga, nazywając je fundamentalnymi. Pisze: „Wolność jest istotną własnością osoby. Bóg jest zatem, głównie i przede wszystkim, osobą. Po wtóre, relacja Boga do świata nie jest pierwotnie relacją partycypacji w istnieniu (tomizm), lecz relacją międzyosobowych więzi [...]. Po trzecie, wiedzy o osobie nie możemy posiadać na podstawie racjonalnych spekulacji, lecz objawienia osoby. Po czwarte wreszcie, rozumność jest aktem wolności Boga. Bóg nie przestaje być w ten sposób irracjonalny. Jego wolność jest racjonalna, lecz jest to racjonalność miłości i Dobra”, tamże, s. 27-28.

<sup>9</sup> A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005, s. 10.

<sup>10</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 291-348.

który będzie naznaczony realizmem, skoro nie bierzemy pod uwagę współczesnych metod naukowych i stanu wiedzy nauk przyrodniczych. Oczywiście tomizm próbował wejść w dialog z fenomenologią i te zabiegi, szczególnie Wojtyły, zostały docenione, jednak nie ma możliwości zharmonizowania hermeneutyki. Krakowski myśliciel wspomina o swoistej hermeneutyce tomizmu, ale uważa, że jest to hermeneutyka tekstów, a nie hermeneutyka rzeczywistości<sup>11</sup>.

## II. TOMIZM A HERMENEUTYKA

Jest to cenna uwaga, ponieważ mówiąc o realizmie, nie sposób nie wspomnieć o podstawowej kategorii hermeneutyki, jaką jest rozumienie<sup>12</sup>. Zdaniem Tischnera współczesny tomizm nie uwzględnia zasad hermeneutyki, której istota – jak pisze – leży w tym, że nieodzownym składnikiem rozumienia tekstu jest egzystencjalna decyzja, przez którą hermeneuta czyni jej treść swoją własnością<sup>13</sup>. Współczesna filozofia wymaga od tworzących ją wysiłku i autentyzmu, a także radykalnej metody oceny rzeczywistości, tj. pytania o istotę filozoficznego myślenia: czy ma ono polegać na coraz lepszym poznawaniu nieustannie zmieniającej się rzeczywistości, czy na obronie przyjętego wcześniej sposobu jej widzenia. Ukazywanie związków między egzystencją a hermeneutyką nie jest pomysłem samego Tischnera<sup>14</sup>, lecz warto zwrócić uwagę na istotny wpływ hermeneutyki na ogólny kształt filozofii dramatu, który często jest niedoceniany<sup>15</sup>.

Ważną konsekwencją wspomnianych odniesień do hermeneutyki jest przeniesienie analiz na płaszczyznę filozofii języka. Jednoznaczność pojęć, jaką proponował tomizm, posługując się scholastyczną metodą definiowania, jest współcześnie niemożliwa do przyjęcia, i to z kilku powodów. Po pierwsze, z powodu pluralizmu metodologicznego, po drugie, właśnie wskutek owej egzystencjalnej perspektywy. Tischner jest zdania, że należy ukazywać złożoność zjawisk, ponieważ w odpowiedzi na pytania egzystencjalne definiowanie jest często niewystarczające. Dramat tych pytań wyrasta z konkretnych sytuacji, w jakich człowiek się znalazł<sup>16</sup>. Krakowski myśliciel, opisując swoje spotkanie z myślą Kępińskiego,

<sup>11</sup> A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie*, dz. cyt., s. 83.

<sup>12</sup> Por. A. Siemianowski, *Rozumienie i porozumienie. Wokół podstawowych kategorii myśli hermeneutycznej Hansa Georga Gadamera*, w: *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. I, Poznań 2003, s. 103-113.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 23 (1971) nr 200-201, s. 172.

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, Warszawa 2003.

<sup>15</sup> Por. J. Heller, *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 72-76.

<sup>16</sup> Por. J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych*, Wrocław 1999.

pisze: „U Heideggera jest bardzo interesująca analiza lęku i strachu<sup>17</sup>, ale kiedy przeczytałem *Lęk Kępińskiego*, byłem zafascynowany: Heidegger wyróżniał dwa rodzaje lęku, a Kępiński chyba z pięćdziesiąt! [...] I zrozumiałem, że można robić filozofię człowieka, opierając się na doświadczeniu, na tym ogromie konkretnej wiedzy na temat człowieka, którą miał Kępiński”<sup>18</sup>. Zdaniem Tischnera należało przemyśleć, na nowo odczytać pojęcia, którymi posługiwał się tomizm, ponieważ nie posiadały one swojej egzystencjalnej nośności, nie były w stanie pomóc człowiekowi w jego codziennym zmaganiu się z rzeczywistością. Szczególnie ważne były dla niego pojęcie dobra i zła. Problem dobra stał się podstawą jego rozważań aksjologicznych i posłużył do skonstruowania agatologii, zaś problem zła wymagał reinterpretacji, ponieważ zdecydowanie niewystarczające stało się tomistyczne tłumaczenie zła jako braku. Analizy zła jako zjawy, jego przejawów i filozoficznych koncepcji znalazły swoje miejsce w późniejszej twórczości, zarówno w *Filozofii dramatu*<sup>19</sup>, jak i w *Sporze o istnienie człowieka*<sup>20</sup>.

### III. TISCHNEROWSKA KRYTYKA KOŚCIOŁA

I wreszcie warto odpowiedzieć na pytanie, jaki związek ma owo krytyczne nastawienie do tomizmu z krytyką Kościoła, która była obecna w twórczości Tischnera we wszystkich jej okresach. Sprawę warto rozpatrywać, uwzględnivszy kilka aspektów złożonej rzeczywistości Kościoła. Tischner wziął pod uwagę kilka relacji, które są nieodzowne, aby Kościół mógł właściwie funkcjonować we współczesnym świecie. Zapytał więc o to, jaki jest związek między filozofią tomistyczną a duszpasterstwem, między teologią opartą na tomizmie a codziennością człowieka wierzącego, i wreszcie o zasadność krytyki Kościoła w Polsce, pomimo realiów, w jakich przyszło mu działać.

Odnosząc się do zagadnienia filozofii i duszpasterstwa, ks. Grzegorz Ryś wskazuje na kilka zasadniczych punktów określających zakres duszpasterskiej działalności księdza filozofa. Jego zdaniem Tischner pytał nie tylko o właściwy model filozofii, ale także o właściwy model Kościoła. Czynił to poprzez przypominanie zasad, recenzowanie postaw nie zawsze do nich przystających, wskazywał na problemy. Filozofia powinna odgrywać ogromną rolę w duszpasterstwie, ponieważ daje ona właściwy opis świata, będący punktem wyjścia do działania,

<sup>17</sup> Do tematu lęku i niejednoznaczności tego pojęcia oraz konfrontacji koncepcji filozoficznych z teologicznymi odnosi się Balthasar w jednej ze swoich książek, por. H.U. von Balthasar, *Chrześcijańin i lęk*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997.

<sup>18</sup> A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie*, dz. cyt., s. 78.

<sup>19</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1991, s. 142-156.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 9-67.



oraz jest pomostem do dialogu z niewierzącymi<sup>21</sup>. Innym elementem godnym uwagi jest koncepcja wolności, która musi zostać zrehabilitowana jako nieusuwalny wymiar wiary, ponieważ w podejściu tomistycznym widział swoisty lęk przed wolnością przejawiający się chociażby w legalizmie i powierzchowności wiary<sup>22</sup>. Bez tych elementów nie można mówić o pełnym uczestnictwie w życiu Kościoła ani o odpowiedzialności za niego, ponieważ osobowa i osobista relacja do Boga i wspólnoty zostaje zepchnięta na dalszy plan.

Kolejny aspekt to charakter wątków teologicznych w filozofii Tischnera. Nie poszedł on – jak stwierdza Maciej Bielawski – w stronę teologii „profesjonalnej”, lecz jego myśl i bycie były naznaczone znamieniem teologicznym. Ten sam autor oraz inni interpretatorzy myśl filozofa dramatu specyfiki teologicznych aspektów upatrują w nawiązaniach do Ewangelii<sup>23</sup> oraz w języku przesiąkniętym wyrażeniami pochodzącymi z teologii. „W przypadku Tischnera filozofowanie [...] sprawiało, że jego mowa teologiczna stawała się interesująca w swoim rodzaju. A lektura Ewangelii nadawała tej filozofii wymiaru konkretności i prostoty”<sup>24</sup>. Owocem tej wzajemności był swoisty projekt myślenia, zwany przez Tischnera myśleniem religijnym. Waga tego projektu – jak pisze Andrzej Kłoczowski – wyrasta z sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek religijny, chrześcijanin wychowany w tradycji religii ewangelicznej, uczestniczący jednocześnie w kulturze naszego czasu, kulturze, która zagubiła wymiar głębi w spojrzeniu tak na człowieka, jak i na całą rzeczywistość. Bez duchowego obudzenia człowieka nie można mówić o możliwości uczynienia języka religijnego językiem żywej komunikacji. Dopiero na myśleniu religijnym może być budowana teologia, której słabością jest oderwanie od żywego doświadczenia religijnego<sup>25</sup>. Od tego rodzaju doświadczenia była oderwana, zdaniem Tischnera, teologia tomistyczna. Jednak jak wspomina Michał Heller, w swoich dyskusjach z Tischnerem dochodzili do wniosku, że usunięcie tego tomistycznego fundamentu zawiesiło teologiczne spekulacje w pustce, sprowadzając je często do dewocyjnych i nieco pogłębionych refleksji, krytyka zaś tomistycznej teologii ma to do siebie, że jak każda krytyka jest jednostronna: „gdy piętnuje wady, z wielkim trudem dostrzega zalety”<sup>26</sup>.

Wyjaśnienia wymaga również kwestia krytyki Kościoła, z której Tischner słynął. Niezręczność tego procesu oczyszczania wspólnoty wierzących w Polsce, w świe-

<sup>21</sup> Por. G. Ryś, *Ksiądz Tischner – duszpasterz*, „Znak” 53 (2001) nr 550, s. 83-85.

<sup>22</sup> J. Gowin, *Zmącona pieśń Pana. Ks. Tischner jako krytyk Kościoła*, „Znak” 53 (2001) nr 550, s. 92-93.

<sup>23</sup> Por. H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, w: *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2004, s. 160-178.

<sup>24</sup> M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, w: tamże, s. 11.

<sup>25</sup> J.A. Kłoczowski, *Józef Tischner – strategię myślenia religijnego*, w: *Pytając o człowieka...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>26</sup> M. Heller, *Dyskusji z Tischnerem...*, art. cyt., s. 70.

tle panujących realiów socjalistycznego państwa, porównał z krytyką Sokratesa przebywającego w więzieniu. Jak napisał w *Polskim kształcie dialogu*: „Sytuacja chrześcijaństwa w Polsce przypominała sytuację Sokratesa w więzieniu. Kto mimo wszystko decydował się na krytykę religii, stawał – być może mimo woli – w dwuznacznej sytuacji moralnej”<sup>27</sup>. Aby właściwie ocenić krytykę Tischnera, należy uwzględnić jego koncepcję Kościoła, jego dialogiczną eklezjologię. W interpretacji tej rzeczywistości pomocna stała się perspektywa historyczna. Owszem, oceniając Kościół, należy pamiętać o jego obecnym stanie, o sytuacji *hic et nunc*. Ta jednak nie może być odczytana inaczej jak przy uwzględnieniu przeszłości i przyszłości wspólnoty. Eklezjalna przeszłość każe zastanowić się nad istotnymi zdaniami Ludu Bożego. Jak pisze Henryk Seweryniak: „ks. Tischner nie zachęcał swoich rozmówców, by mówić zbyt dużo o Kościele, bowiem celem Kościoła nie jest eklezjologia, ale ewangelizacja. Próżno więc szukać u niego (może poza kwestią: Kościół a demokracja) refleksji na tematy, które tak rozpalają dziś eklezjologów [...]. Pozostawił nam jednak rozległe obszary eklezjologii życia”<sup>28</sup>. Zaś postawa defensywna i apologetyczna, która znamionowała ówczesny Kościół, stała się źródłem zapomnienia, że chrześcijaństwo jest dopiero przed nami<sup>29</sup>. Tischner pisał: „Przychodzi też czas, by nie szukać chrześcijańskiej tożsamości w podkreślaniu różnic i przeciwieństw. Chrześcijaństwo wyzwolone z polityki i konieczności przeciwstawiania się innym religiom może głębiej zrozumieć siebie, przez nadzieję, jaką niesie człowiekowi”<sup>30</sup>. Jeszcze jeden wątek związany z krytyką Kościoła wart jest podkreślenia, a mianowicie: rozróżnienie krytyki marksizmu i krytyki obecnej formy chrześcijaństwa w Polsce. Owszem, oba wątki znamionowały twórczość Tischnera – jak słusznie zauważa Jarosław Gowin – pierwsza i niezwykle radykalna była niechęć młodego Tischnera do socjalizmu i wiązała się z jego zniesieniem, zaś krytyka Kościoła była wyrazem troski o tę wspólnotę<sup>31</sup>.

#### IV. POLEMIKA Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM TOMISTYCZNYM

Artykuł zatytułowany *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*<sup>32</sup> stał się początkiem sporu o kształt polskiej filozofii i nauki, a także polskiego chrześcijaństwa

<sup>27</sup> J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 6.

<sup>28</sup> H. Seweryniak, *Życie w Kościele Jezusa Chrystusa*, w: *Między potępieniem a zbawieniem...*, dz. cyt., s. 181.

<sup>29</sup> Tamże, s. 189.

<sup>30</sup> *Myślenie według Ewangelii. Józef Tischner odpowiada na pytania Chantal Millon-Delsol*, „Znak” 52 (2000) nr 543, s. 14, za: H. Seweryniak, *Życie w Kościele...*, art. cyt., s. 189.

<sup>31</sup> Por. J. Gowin, *Postawie*, w: J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 269-270.

<sup>32</sup> J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 201-223.

posoborowego. Artykuł rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia kryzysu, jaki można zaobserwować w ramach chrześcijaństwa. Tischner pisze: „Sens kryzysu jest szczególnie: chrześcijaństwo współczesne, a przede wszystkim współczesny katolicyzm, w sposób bardziej radykalny niż kiedykolwiek w przeszłości i z pewnością w sposób bardziej konsekwentny wyrasta poza kategorie pojęciowe stosowane do jego opisanego przez tomizm, a konkretne doświadczenie religijne chrześcijanina wyłamuje się z ram doświadczenia przez tomizm aprobowanego i przewidywanego”<sup>33</sup>. Tak śmiały atak na liczącą kilka wieków filozoficzną i teologiczną tradycję wymaga wskazania konkretnych aspektów krytyki, ponieważ zbyt ogólne potraktowanie sprawy podważa zasadność przedsięwzięcia. Przedmiotem analiz Tischnera staje się „chrześcijaństwo tomistyczne”, które definiuje w następujący sposób: filozofia tomistyczna to głęboka synteza danych Objawienia chrześcijańskiego z podstawowymi danymi filozofii racjonalnej typu arystotelesowskiego, której owocem jest szczególnie odmiana filozofii i teologii, zaś cieniem – jak postuluje krakowski myśliciel – była szczególnie wersja interpretacji chrześcijaństwa. Filozofia podkładała pod język Objawienia swój własny język, własne obrazy i tworzyła z nim mniej lub bardziej jednolitą całość<sup>34</sup>. Mówiąc o owocach tej syntezy, Tischner używa słowa „cień”, które w dalszej części tekstu tłumaczy jako antynomię wewnętrznej logiki chrześcijańskiego Objawienia i wewnętrznej logiki spekulatywnej teologii tomistycznej. Wynika ona z połączenia w syntezie naukotwórczej dwóch zasadniczo różnych struktur logicznych: metafizycznej, w której schematem obowiązującym jest formalny schemat „od zasad do wniosków”, i aksjologicznej, w której obowiązuje schemat „jakościowy” – kto uznał i co uznał<sup>35</sup>. Tak pojęta synteza nabierała znaczenia praktycznego i wchodziła w praktykę prawniczą, liturgiczną i ascetyczną wiernych. Szczególnym znakiem owego wpływu chrześcijaństwa tomistycznego jest katechizmowa substancjalistyczna teoria Eucharystii<sup>36</sup> oraz tomistyczna interpretacja teorii łaski<sup>37</sup>.

Rzecz jasna, tak jednoznaczna synteza nie wytrzymuje konfrontacji ze współczesnymi naukami i przegrywa, stając w szranki ze współczesną metodologią plu-

<sup>33</sup> Tamże, s. 202.

<sup>34</sup> Tamże, s. 204.

<sup>35</sup> Tamże, s. 209.

<sup>36</sup> Forma tekstów Tischnera dotyczących pojęcia substancji występującego w zakresie katolickiej dogmatyki stawia niekiedy pod znakiem zapytania ich poprawność teologiczną, jednak krakowski myśliciel występuje jako filozof. Powstaje pytanie, które było obecne również u krytyków jego myśli: czy jakkolwiek hermeneutyka pozwala na tego rodzaju zabiegi; por. tamże, s. 204.

<sup>37</sup> Temat łaski powraca, gdy Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* konstruuje swoją koncepcję usprawiedliwienia ludzkiego istnienia w świecie, w którym dobro jest nieustannie zagrożone przez zło. Znaczący temat postuluje, że ów powrót zagadnienia łaski zawdzięczamy inspiracjami myślą Hansa Ursy von Balthasara; por. tamże, s. 204, 212; a także: tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt.

ralistyczną. Tischner wskazywał kilka momentów, w których ów kryzys tomizmu dawał się we znaki najbardziej. Osiągnięcia współczesnej filozofii Boga, teorii ewolucji, hermeneutyki, fizyki i fenomenologii zdają się zdecydowanie zaprzeczać podstawowym postulatowi myśli tomistycznej<sup>38</sup>. Dalej, podstawowe modele, którymi dysponował tomizm: model świadomości, model działania ściśle ludzkiego i model przyczynowych związków wewnątrz świadomości, zostały przez współczesne kierunki filozofii i psychologii zdecydowanie odrzucone. Zaś język teologii jawiący się jako język „oczywistości”, poddany współczesnym regułom filozofii języka, odsłania próżnię znaczeniową terminów teologicznych. Zdaniem Tischnera dla wielu wierzących są to wystarczające powody do rezygnacji z katolicyzmu<sup>39</sup>. Kryzys chrześcijaństwa tomistycznego zasadza się również na tym, że teologia tomistyczna pomija całkowicie „aksjologię” Objawienia, które dla chrześcijaństwa pierwotnego i chrześcijaństwa świętego – jak je Tischner określa – nie było żadną metafizyką. To była przede wszystkim nowa wizja wartości i związków między wartościami, głównie etycznymi<sup>40</sup>.

Już tak pobieżna analiza tekstów Tischnera daje możliwość ukazania fundamentalnych zagadnień stanowiących podstawę krytyki tomizmu. Krakowski myśliciel zadał bowiem trzy podstawowe pytania dotyczące istoty tomizmu, zapytał o naturę poznania, o metodę i rolę etyki. Aby odpowiedzieć na te pytania, musiał dokonać swoistej reinterpretacji, przedrzeć się przez dwie zasłony, które będąc wynikiem syntezy, nie pozwalały na dotarcie do każdego z postulowanych problemów z osobna. Analiza poszczególnych elementów systemu ujętego syntetycznie, zdaniem Tischnera, jest niemożliwa, jeżeli nie dokona się odkrycia i radykalnego odrzucenia idei, pod kątem których interpretowana jest wspomniana całość. Jako podstawowe wymienia on teologizację i dogmatyzację. Teologizacja to skłonność do tego, by pewność następnika przesłanki, z której wynika wniosek teologiczny, rozszerzyć na wszystkie przesłanki będące jego poprzednikami, również te filozoficzne. W ten sposób stają się one częścią życia religijnego, przyjmują status nietykalności dla krytyki<sup>41</sup>. Znakiem teologizacji stało się odwrócenie porządku w słynnym powiedzeniu: *philosophia ancilla theologiae*. W pewnym momencie dziejów teologia stała się służebnicą filozofii, a szczególnie filozofii z nią związanej. Świadectwem tego były indeksy ksiąg zakazanych, a na ich kartach nazwiska osób, które stały nie tyle w opozycji do chrześcijaństwa, ile do realizmu tomistycznego<sup>42</sup>. Dogmatyzacja zaś polega na tym, że pewne tezy filozoficzne, metafizyczne, a nawet historyczne są jednocześnie prawdami Objawienia

<sup>38</sup> Tenże, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, art. cyt., s. 201.

<sup>39</sup> Tamże, 213.

<sup>40</sup> Tamże, s. 215.

<sup>41</sup> Tamże, s. 211.

<sup>42</sup> Tamże, s. 213.

bądź ich koniecznymi założeniami<sup>43</sup>. Zdaniem Tischnera klasyczna metafizyka nie dokonuje rozróżnienia ontologii i metafizyki. Analiza licznych przykładów, jak pojęcie substancji, istoty, istnienia czy niektórych tez „metafizycznych”, daje do zrozumienia, że w momencie przeniesienia ich na płaszczyznę opisów dogmatycznych były rozumiane w sensie ontologicznym, w dodatku analogicznym. Egzystencjalnego charakteru nabierały jednak tylko w takim zakresie, na jaki pozwalało im Objawienie, ponieważ same nie wnosiły go ze sobą<sup>44</sup>. Różnica pomiędzy teologizacją a dogmatyzacją polega na tym, że teologizacja ma charakter procesu psychologicznego, logicznie nieuwarunkowanego, dogmatyzacja zaś dokonuje się w obszarze teologii spekulatywnej. Zresztą obserwacja rozwoju teologii współczesnej zdaje się potwierdzać Tischnerowskie zarzuty, ponieważ dostrzega on ograniczenie teologii spekulatywnej na korzyść teologii biblijnej, której ekspansja jest określana mianem kariery<sup>45</sup>. Po próbach oderwania myśli tomistycznej od wspomnianej dogmatyzacji i teologizacji okazuje się ostatecznie, że problemem jest uniwersalna synteza wyjaśniająca całość nauki z całym Objawieniem. Należy zatem skonfrontować kilka zasadniczych elementów filozofii tomistycznej z wynikami współczesnej teorii nauki. Zdaniem krakowskiego myśliciela przedmiotem krytyki powinna stać się najpierw koncepcja samej nauki, koncepcja poznania, z uwzględnieniem roli, jaką odgrywa w niej doświadczenie, dalej odniesienie tomizmu do etyki oraz obecność i respektowanie przez scholastyczną filozofię wymiaru czasowości<sup>46</sup>.

## V. WOBEC TOMISTYCZNEJ KONCEPCJI POZNANIA

Jakie zatem elementy tomistycznej koncepcji poznania stają się przedmiotem krytyki Tischnera? Poznać, zdaniem krakowskiego myśliciela, znaczy w tomizmie przede wszystkim: wyjaśnić, tłumaczyć, wskazywać racje dla tego, co dane, między innymi w tym, co nie tylko nie dane, ale niemożliwe do doświadczenia, choć z tym, co dane, w jakiś sposób powiązane<sup>47</sup>. To zaś oznaczało, że poznanie było istotowo związane z wykraczaniem poza to, co *hic et nunc* dane, poza zjawi-

<sup>43</sup> Tenże, *O co właściwie chodzi*, w: *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 228.

<sup>44</sup> Tamże, s. 230-231.

<sup>45</sup> Tamże, s. 233.

<sup>46</sup> Ten wymiar czasowości lub historyczności Tischner określa mianem hermeneutyki dziejów. W polemice z M. Gogaczem wskazuje na nierespektowanie przez tomistów hermeneutyki dziejów filozofii, która powinna przynieść nam rozumienie myśli ludzkiej w jej specyficznej dziejowości. W swoich interpretacjach Gogacz dąży do całkowicie ahistorycznego zdogmatyzowania jednego okresu dziejów filozofii i uczynienia z niego instancji krytycznej dla reszty dziejów, por. J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, w: *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 275.

<sup>47</sup> Tenże, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, art. cyt., s. 217.

sko, poza zadany byt, w stronę tego, co miało być nierozzerwalnie z nimi związane, ale bezpośrednio niedane i niezjawiskowe. Taka koncepcja poznania znajduje swoje zastosowanie w systemie zwanym przez Tischnera „syntezą wyjaśniającą”, który z racji ściśle teoretycznych jest niemożliwy do urzeczywistnienia, a nawet niemożliwy do konsekwentnego wyobrażenia.

Kierunek zmian we współczesnej nauce przez odejście od syntezy typu tomistycznego został wyznaczony z jednej strony przez osiągnięcia matematycznego przyrodoznawstwa, z drugiej zaś przez krytykę tradycyjnego pojęcia nauki<sup>48</sup>. W myśl współczesnej jej koncepcji radykalnie pozafenomenalny świat tomistycznych kategorii stał się niezrozumiały i nieprzydatny zarazem dla współczesnej nauki, ponieważ pozwala on myśleć o jakimś przedmiocie, ale nie pozwala z tego przedmiotu poznać<sup>49</sup>. Na tej podstawie zakwestionowany został fundament filozofii tomistycznej, czyli jej racjonalizm. Tischner – powołując się na Bergsona – pisze, że kryzys tomizmu wyłonił się, ponieważ okazał się on zbyt mało racjonalizmem. Jako przykład podaje nieadekwatność tomistycznej metody wobec współczesnej kosmologii, wynikającą z braku uwzględnienia refleksji nad ewolucją historyczną<sup>50</sup>. Na innym miejscu próbując uszczegółowić swoją krytykę racjonalności typu tomistycznego, wspominał o nierozzerwalnej więzi łączącej w ramach jednego filozoficznego systemu ideę racjonalności z koncepcją bytu. Tomizm wyrażał swoją racjonalność za pomocą pojęć, którym nadawał określone rozumienie, zaś rozwój nauki zdemaskował ich znaczeniową pustkę, ponieważ przestały one odbijać rzeczywistość w jej podstawowych strukturach. Jak twierdzi Tischner, tomistyczny ideał racjonalności okazał się dwustronnie ograniczony – najpierw nie obejmował tego, co subiektywne, a także nie rozumiał mechanizmów rządzących ludzkim światem społecznym<sup>51</sup>.

W ostrzu tej krytyki tomizm jawi się jako system uzależniony od własnych postulatów, tomiści zaś to niewolnicy syntezy<sup>52</sup>, którzy tak naprawdę nie rozwijali wiedzy na temat przedmiotu, szukając prawdy o nim poza nim samym. Zatem pod znakiem zapytania staje kolejny postulat tomistycznego myślenia: odwołanie się do doświadczenia. Wobec tego zagadnienia Tischner formułuje niezwykle odważną tezę o zerwaniu z doświadczeniem jako podstawowym kryterium prawdy. Do takiego wniosku dochodzi po lekturze tekstu tomisty M. Gogacza, dla którego doświadczenie nie jest sposobem uzyskiwania informacji, czyli wiedzy; kryterium prawdy musi być niedoświadczalne, niepoznawalne, lecz powinna nim być nietożsamość istnienia i nieistnienia. Na taki stan rzeczy

<sup>48</sup> Tamże, s. 218.

<sup>49</sup> Tamże, s. 219.

<sup>50</sup> Tenże, *O co właściwie chodzi*, art. cyt., s. 239.

<sup>51</sup> Tenże, *Tomizm bez mitologii*, w: *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 291-293.

<sup>52</sup> Tenże, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, art. cyt., s. 220.

Tischner się nie godzi, mówiąc, że kryterium prawdy w tomizmie jest jak najdalej od doświadczenia i polega na uwypukleniu różnicy pomiędzy koncepcją a doświadczalną rzeczywistością<sup>53</sup>.

## VI. NIETYSTARCZALNOŚĆ METODOLOGII TOMISTYCZNEJ

Tak ujęte zarzuty są przygotowaniem do sformułowania wniosków o charakterze metodologicznym. Jeżeli bowiem podstawowe postulaty tomizmu: koncepcja poznania, racjonalizm i oparcie na doświadczeniu, zostają zakwestionowane, warto zadać pytanie o skuteczność tomistycznej metody we współczesnej nauce oraz skonfrontować ją z metodami stosowanymi we współczesnych naukach humanistycznych<sup>54</sup>. Zarzuty metodologiczne Tischner rozpoczyna od krytyki „syntezy wyjaśniającej” i jej nieadekwatności wobec współczesnego paradygmatu nauki. Postawą tej krytyki jest brak respektowania przez tomistów pluralizmu metodologicznego<sup>55</sup> i zasad interdyscyplinarności. Zamiast jednego obrazu *resp.* „jednej prawdy”, jakim dysponują uczniowie św. Tomasza, Tischner proponuje nauką koncepcję „wielu prawd”<sup>56</sup>, gdzie każda nauka jego zdaniem ma swoją prawdę. Zatem na podstawie „syntezy wyjaśniającej” nie możemy niczego nowego dowiedzieć się o konkretnych przedmiotach i relacjach między nimi. Tym samym tomizm nie stawia nowych pytań filozoficznych, nie inspiruje problemów naukowych naprawdę nowych i nie dysponuje odpowiednią metodyką, na bazie której można by robić prawdziwe odkrycia naukowe i filozoficzne<sup>57</sup>. Dalej, Tischner kwestionuje przekonanie tomistów, że filozofia współczesna jest bezradna wobec rozbitego obrazu świata, nie tylko nie stawia problemu integracji rzeczywistości, ale nawet nie jest w stanie go postawić, ponieważ brakuje jej odpowiednich

---

<sup>53</sup> Tenże, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, w: *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 303.

<sup>54</sup> Analiza tekstów Tischnera jest niezwykle trudna, ponieważ można dostrzec pewną niekonsekwencję dotyczącą hermeneutyki dziejów filozofii, której tak się domaga od współczesnych filozoficznych systemów. Jednak oceniając tomizm, Tischner nie odnosi się, a nawet jakby specjalnie pomija kategorię historyczności w odniesieniu do jego dziejów. Postulat, wokół którego przebiega krytyka tomizmu, brzmi: tomizm, będąc syntezą wyjaśniającą, nie zmienił się w swojej historii. To zaś oznacza, że w takich samych kategoriach ocenia się osiągnięcia średniowiecznych, jak również współczesnych tomistów.

<sup>55</sup> Wobec zagadnienia pluralizmu metodologicznego stosowanego na gruncie chrześcijańskim Tischner używa biblijnego sformułowania „wieża Babel”. Jego zdaniem w nauce jest ona możliwa do urzeczywistnienia, ponieważ metody naukowe dokonują wzajemnej krytyki i w ten sposób udoskonalają się nawzajem. Ten postulat ma swoje przełożenie na życie religijne, por. J. Tischner, *O co właściwie chodzi*, art. cyt., s. 240.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 237.

<sup>57</sup> Tamże, s. 239.

metod. Tomizm jest bowiem kontynuacją tradycyjnej metafizyki, która nie знаła współczesnego bogactwa metod i nie znała też wyników nauk szczegółowych. Dlatego też całościowy obraz świata, jak najbardziej możliwy do przyjęcia w średniowieczu, jawi się jako niekompletny w myśl współczesnych odkryć naukowych. Metody kwestionowane przez tomistów współczesnych, zwane metodami funkcjonalistycznymi, nie wykluczają metody arystotelesowsko-tomistycznej. Przeciwwstawienie ich sobie jest pozbawione sensu, ponieważ nie tylko się nie wykluczają, ale się uzupełniają. Biada zaś – jak pisze krakowski myśliciel – nauce, gdyby stosowała tylko jedną metodę<sup>58</sup>.

W Tischnerowskiej krytyce tomizmu pojawia się również pytanie o metodę właściwą dla filozofii i podstawowe jej zadania jako dyscypliny naukowej. W tekstach współczesnych tomistów odkrywa dwie podstawowe prawdy dotyczące zadań filozofii. Pierwsza sugeruje, że zadaniem filozofii jest dotrzeć poznawczo do tego, co podstawowe, pierwotne, co jest i być może jawi się jako najbardziej zasadnicze. Druga zaś, będąc kontynuacją pierwszej, mówi, że tym, co zasadnicze i podstawowe, jest istnienie, zatem wszelkie wyjaśnienia powinny opierać się i sprowadzać do wyjaśnień od strony „tworzywa bytu” – i ta druga teza jest zasadniczo nie do przyjęcia przez krakowskiego myśliciela<sup>59</sup>. Tomizm – zdaniem Tischnera – nie widzi potrzeby uwzględnienia w filozofii innych metod ani wyników nauk szczegółowych, tak jakby nie zwiększały one naszej wiedzy o bycie. Dalej, postawienie przez tomizm na pierwotność doświadczenia istnienia nie uwzględnia wszelkich aspektów tego pojęcia. Pojęcie aktu istnienia w ujęciu ontologicznym nie bierze pod uwagę niektórych wymiarów samego „istnienia”, chociażby wymiaru historycznego, egzystencjalnego i etycznego<sup>60</sup>.

Nieadekwatność metody tomistycznej jest spowodowana stosowaniem przez nią redukcjonizmem. Analiza przedmiotu zgodnie z zasadami teorii bytu wypacza nam jego prawdziwy obraz. Tomistyczna koncepcja świadomości, wartości<sup>61</sup>, a także transcendencia człowieka wobec świata jest dla Tischnera nie do przyjęcia. Redukcja ta spowodowana jest przede wszystkim przez specyficzną tomizmowi metodę nazwaną przez krakowskiego myśliciela „myśleniem systemowym”, która jest takim porządkowaniem danych doświadczenia zdroworozsądkowego, aby stały się zrozumiałe w świetle podstawowych zasad systemu. Myślenie systemowe jest jakby zaprzeczeniem epistemologicznych tez głoszonych przez tomistów. Tischner pisze, że tomizm, „głosząc teoretycznie zasadę prymatu doświadczenia, nie proponuje nam żadnej metody analizy poszerzającej i pogłębiającej nasze do-

<sup>58</sup> Tenże, *Świadectwo filozofii*, w: *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 265-266.

<sup>59</sup> Tenże, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, art. cyt., s. 275.

<sup>60</sup> Tamże, s. 276.

<sup>61</sup> Tamże, s. 282.



świadczenie”<sup>62</sup>. Doświadczenie nie jest analizowane głębiej, a jedynie na poziomie aktu istnienia i istoty bytu.

## VII. WOBEC ETYKI TOMISTYCZNEJ

Szczególnie powierzchowne potraktowanie przez tomizm doświadczenia ludzkiego bytu i jego przejawów w wymiarze egzystencjalnym wymaga – zdaniem Tischnera – głębszej analizy. Należy zatem zbadać zadania filozofii w kontekście jej etycznego posłannictwa, jakie jest postulowane przez myślicieli powojennych, i odnieść do wyników proponowanych przez tomizm. Określając wzajemne relacje etyki do metafizyki postuluje pierwszeństwo Logosu nad Ethosem, ponieważ żeby mówić, jak jest, trzeba chcieć prawdy, ponadto byt zaistniał dlatego, że miał być dobry, a nie odwrotnie<sup>63</sup>. Filozofia bowiem – zdaniem Tischnera – winna dawać świadectwo o istocie i godności osoby ludzkiej. Spór o wizerunek filozofii wyłania się w dyskusji Tischnera z Gogaczem na temat wartości. W tym wywodzie widać, jak koncepcja wartości wpływa na obraz filozofii oraz jak metody tomistyczne hamują dialog między filozofią a teologią. Tischner przeciwstawia się ujmowaniu wartości jako względnych i zmiennych ocen. Tomistyczna aksjologia pomija w opisie doświadczenia wartości element zobowiązania, pozostawiając element oceny, oraz nieprecyzyjnie określa współczesną aksjologię, która rzekomo niesie ze sobą neoplatońską koncepcję drabiny bytów. Dla niego wartości są obiektywne, a ich status bytowy jest pośredni pomiędzy tym, co realne, a aktem świadomości. Takie przedstawienie sprawy postuluje ich uniwersalność i inspiracyjny charakter. Chrześcijaństwo inspiruje lepsze ich rozumienie, zaś filozofia lepsze ich wycucie. Zarzut pomieszczenia metodologicznego wysuwany przez tomistów można spokojnie pominąć ze względu na interdyscyplinarność oraz szczególne zagrożenie ludzkiej godności. Tomiści myślą się, twierdząc, że chrześcijaństwo jest dla teologii, zaś filozofii należy pozostawić ontyczne tworzywa bytu. Filozof dramatu twierdzi, że filozofia współczesna jest inspirowana przez chrześcijaństwo, a stopień tej inspiracji jest tak wielki jak nigdy dotąd. Problematyka chrześcijańska we współczesnej filozofii jest znakiem odpowiedzialności wspólnej wszystkim ludziom myślącym. Współczesna filozofia nie przestała być sobą, jest raczej rozwijana w poczuciu odpowiedzialności za wartości, które kiedyś po raz pierwszy nazwało i których broniło chrześcijaństwo, a które do dnia dzisiejszego są dla chrześcijaństwa wartościami podstawowymi.

Po próbie analizy pojawia się kilka pytań dotyczących sposobu uprawiania krytyki przez Tischnera. Należy stwierdzić, że podjął się on zadania niezwykle

<sup>62</sup> Tenże, *Człowiek przez okna systemu*, w: *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 316-317.

<sup>63</sup> Tenże, *Jaskinia bez cienia*, w: tamże, s. 255-256.

trudnego, żeby nie powiedzieć: kontrowersyjnego. Jednak, jak wskazują na to współcześni autorzy, postawionemu sobie wyzwaniu nie sprostał, ponieważ działając w pojedynkę, poruszył zbyt wiele zagadnień i obudził zbyt wiele umysłów, aby sam mógł stawić czoło defensywie tomistów. Najprawdopodobniej liczył, że ktoś poprze jego idee i stanie po jego stronie, tak się jednak nie stało, ponieważ nikt spośród filozofów chrześcijańskich nie chciał wdawać się w spory z ośrodkiem lubelskim, który bądź co bądź dyktował polskie standardy filozoficzne. Natomiast filozofowie marksistowscy mieli sporo do zrobienia na własnym podwórku, a stosując politykę kulturowego dialogu, nie mieli raczej zamiaru wdawać się w tak ostre polemiki z chrześcijaństwem, z którym tomizm był identyfikowany. Poprzez wystąpienia przeciw tomistom zyskał sobie dość niepochlebny opinię w środowiskach radykalnie katolickich.

### VIII. KONTYNUACJA POLEMIKI W FILOZOFII DRAMATU

Patrząc z perspektywy całokształtu filozofii Tischnera, okres agresywnej krytyki tomizmu można traktować jako prolegomeno do budowania filozofii dramatu. Zarzut niewystarczalności egzystencjalnej tomizmu można odczytać jako pytanie o filozofię, jaką chce uprawiać krakowski myśliciel, a raczej jak nie powinna wyglądać jego zdaniem filozofia współczesna. W przedstawionych przemyśleniach autora nie widać chęci krytyki konstruktywnej, próby ukazania wyjścia z rzekomego kryzysu, jaki przeżywa chrześcijaństwo tomistyczne. To rodzaj pewnego rodzaju filozofii negatywnej, próba ukazania, jak nie powinien myśleć współczesny filozof chrześcijański. Miejsce tomizmu zajmie wkrótce filozofia dramatu, zbudowana na jego zgliszczach. Zauważmy, że jest to również próba poszukiwania właściwego języka, aby mówić człowiekowi o trudnych sprawach związanych z jego egzystencją. W późniejszych tekstach przewija się nieustannie ów złowrogi, Heideggerowski ton, będący znakiem zatroskania o człowieka i jego sprawy, które nie mogą zostać przemilczane, ale należy się o nie upomnieć, a nawet wykrzyknąć. Jednak chyba sam autor zdał sobie sprawę, że występowanie w ten sposób w ludzkiej, niezwykle delikatnej sprawie może ów głos zagłuszyć lub zdeformować, dlatego też w późniejszych tekstach nie spotkamy języka tak agresywnego. Ogólnie rzecz biorąc, niektóre wątki są podnoszone ponownie, można też spotkać się ze zjawiskiem propozycji alternatywnych rozwiązań, szczególnie w kontekście myślenia religijnego.

W późniejszych tekstach powraca zagadnienie hermeneutyki i relacji między ontologią a agatologią. Proces poszukiwania prawdy i sensu, obecny w większości systemów filozoficznych, musi zdaniem Tischnera uwzględniać relacje między rozumieniem a przedrozumieniem. Często bywa tak, że właśnie owo przedrozumienie nabiera rysów rozwiązania ostatecznego. Wspomniane wcze-

śniej ryzyko stosowania metody hermeneutycznej ma swoje pozytywy, ponieważ otwierając na dialog, pozwala lepiej poznać zagrożenia i nazwać je po imieniu. Mówiąc o zagrożeniach, Tischner wspomina o „upolitycznieniu” Kościoła, które nazywa manipulowaniem transcendentnym wybraniem do celów politycznych. Wspólnota wierzących w Polsce przywykła do prześladowań i nie widzi w nich dla siebie specjalnego niebezpieczeństwa. Nie zdążyła jednak przywyknąć do politycznych pieszczot, które są jej największą groźbą<sup>64</sup>. Tischner podejmuje również zagadnienie praktycznych konsekwencji przyjęcia konkretnej koncepcji przedrozumienia, ukazując postawy duszpasterskie związane z wizją człowieka naznaczonego złem<sup>65</sup>.

Najwięcej miejsca zajmują jednak analizy dotyczące relacji pomiędzy ontologią a agatologią. Warto zaznaczyć, że agatologia to zarysowana w *Sporze o istnienie człowieka* perspektywa spojrzenia na rzeczywistość, szczególnie zaś na człowieka, w której centralnym pojęciem jest dobro zagrożone złem. Dzięki pojęciu dobra głębszego znaczenia nabierają takie słowa, jak wiara, dialog, łaska. Wiara jest w swej istocie dialogiem, w którym różnice nie niszczą stron, ale służą budowaniu pojednania. Dialog dlatego jest aż tak cenny, że stanowi wyraz uczestnictwa w dobru i sposób urzeczywistniania dobra pomiędzy osobami<sup>66</sup>. Tu znowu pojawia się projekt myślenia religijnego, którego najbardziej zdumiewającym znamieniem jest przekroczenie bytu w stronę „czegoś”, co jest „poza bytem i niebytem”, a wówczas religia staje się fundamentem tożsamości człowieka. Aby tego dokonać, należy odkryć religię jako źródło dobroci człowieka<sup>67</sup>.

Zauważmy, że zmienia się sama koncepcja człowieka, który nie jest jedynie osobą dramatu, ale człowiekiem uczestniczącym w dramacie religijnym. W budowaniu koncepcji człowieka religijnego Tischner korzysta z dorobku współczesnej teologii dogmatycznej oraz z tradycji mistycznej. Na kartach publikacji powstałych niedługo przed śmiercią odnajdujemy wiele odniesień do teologii Balthasara, szczególnie do jego „teodramatycznej” koncepcji teologii oraz „przeobstwienia” jako kategorii pomagającej w rozumieniu człowieka<sup>68</sup>. W wielu miejscach dialogiczność jest zastępowana trynitarnością<sup>69</sup>. Ta ostatnia kategoria pomaga w rozumieniu wolności jako daru<sup>70</sup> oraz w opracowaniu koncepcji Boga jako Absolutu dialogicznego, a podstawą są tu teksty Greshake’a. Wreszcie w polemice z Tomaszową koncepcją łaski pomagają krakowskiemu myślicielowi przemyślenia Pe-

<sup>64</sup> Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2001, s. 25-26.

<sup>65</sup> Tamże, s. 120-124.

<sup>66</sup> Tamże, s. 29.

<sup>67</sup> Tamże, s. 56, 60.

<sup>68</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 328-332.

<sup>69</sup> Tamże, s. 335.

<sup>70</sup> Tamże, s. 148.

scha<sup>71</sup>. W budowaniu koncepcji Dobra wspomaga się tradycją mistyczną, szczególnie poglądami Mistrza Eckharta<sup>72</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Na koniec warto zauważyć, że próby analiz stoją w sprzeczności do kilku stereotypowych opinii, jakie można usłyszeć z ust przeciwników filozofii dramatu. Po pierwsze, polemika z tomizmem nie była wynikiem arogancji, uprzedzeń czy nieznamomości strony przeciwnej. Owszem, należy przyznać, że język i argumentacja, jaką posługiwał się Tischner, niejednokrotnie odbiegała od norm i mogła obrazić tomistów, lecz nie można powiedzieć, że ignorował ich argumenty. Jego polemika z tomizmem była próbą zmierzenia się z filozofią, która zdawała się być niewystarczająca we współczesnym świecie, i zadaniem pytania o kształt współczesnej filozofii i teologii. Zauważmy, że pytania, które stawiał współczesnym sobie tomistom, były pytaniami skierowanymi do ludzi zajmujących się „robieniem filozofii”. Tischner poszukiwał metody, która w sposób naukowy ukaże złożoność codzienności, która o tę zapomnianą i pominiętą w procesie abstrakcji codzienność się upomni. Taką metodą była dla niego hermeneutyka, która nie mogła jego zdaniem przyjąć się na gruncie tomizmu. Nie jest również prawdą stwierdzenie, że zamiast tomizmu zaproponował filozofię dramatu, przystępną dla zwykłego czytelnika, ze względu na prostotę języka, a tym samym lekką, łatwą i przyjemną. Nic podobnego, filozofia dramatu, ze swoją agatologią, jest niezwykle wymagająca. Koncepcja człowieka jako osoby dramatu i jako istoty religijnej jest pozbawiona złudzeń dotyczących jego możliwości i otwiera go na nieustanne zmaganie o wybór Dobra. Wreszcie warto zauważyć, że projekt myślenia religijnego nie był tylko wynikiem świadomości nadchodzącej śmierci autora. Nawet jeśli tak, to w tym zmierzaniu ku śmierci kryje się niezwykła intuicja dotycząca kształtu współczesnej filozofii, tak jakby filozof dramatu przewidział, że początek wieku XXI będzie naznaczony namysłem nad filozofią religijną. Ostateczne słowo należy do Dobra, któremu na imię Miłosierdzie Boże, będące wyrazem wspaniałomyślności samego Boga. Ostatni opublikowany tekst dotyczył właśnie tej tajemnicy, a ostatnie słowo Księdza Profesora to obrazek *Jezu, ufam Tobie* trzymany w dłoni w chwili śmierci.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 133, 139, 161, 163.

<sup>72</sup> Przeglądając ostatnie rozdziały *Sporu o istnienie człowieka*, można bez przeszkód stwierdzić, że są one komentarzem do myśli Mistrza Eckharta. I podobnie jak w początkowych rozdziałach dokonuje się przyswajanie na potrzeby własnej filozofii myśli Lévinasa, ten sam proces można zaobserwować w odniesieniu do średniowiecznego mistyka, którego koncepcja Dobra przenika filozofię dramatu religijnego. Por. tamże, s. 263-352.

## SUMMARY

## Rev. Józef Tischner – criticism of Thomism

Attempts of analyses are standing in contradiction to a few stereotyped opinions it is possible to hear which from the mouth of opponents to – of criticisms of the Thomism of philosophy of the drama. For first, polemics with the Thomism weren't a result of the arrogance, prejudice or of the ignorance of the opponent. Indeed, one should admit that the tongue and argumentation Tischner used which many times diverged from norms and it could offend tomist, but it isn't possible to say he ignored their arguments. His polemics with the Thomism were an attempt to stand up to the concept which seemed to be insufficient in contemporary world and asking questions for the shape of contemporary philosophy and theology. Let us notice, that questions which he put contemporary for oneself tomist, were questions directed at people dealing with „making philosophy”. Tischner sought the method which in the scientific way will portray the complexity of the everyday life which will demand this forgotten and omitted in the process of the abstraction everyday life. For him a hermeneutics which could not in his view was such a method to entertain one another on land of the Thomism. Stating that instead of the Thomism he suggested philosophy of the drama isn't also a truth, accessible for the ordinary reader, on account of the simplicity of language, hence light, simple and pleasant. The conception as personas and as the religious being is deprived of the man of illusions of possibilities concerning it and is opening it for unceasing struggle for choice of the Good. It is finally worthwhile noticing that the project of the religious thinking wasn't only with result of the awareness of the coming death of the author. Even if yes, in it is this making its way towards the death an extraordinary intuition concerning the shape of contemporary philosophy is hidden, as if the philosopher of the drama predicted that the beginning of XXI century would be marked with the thought above religious philosophy. The conclusive word belongs to Good deeds, for which to the name Mercy God, generosities being a word of God.

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA

## CYPRIAN BISKUP KARTAGINY WOBEC PRYMATU BISKUPA RZYMU

Już od czasów apostoelskich poczynając, rodziła się i stopniowo rozwijała samoświadomość Kościoła jako rzeczywistości, która w swojej strukturze zawiera trwały element prymatu. Odkrywanie znaczenia prerogatyw płynących z sukcesji Piotrowej dla życia Kościoła dokonywało się przy udziale biskupów stolicy rzymskiej i tak znakomitych reprezentantów Kościołów lokalnych, jakim był między innymi biskup Cyprian z Kartaginy (248/249-258), zwany ojcem eklezjologii katolickiej. Współczesne badania tego historycznego procesu pokazują, że w połowie III wieku doktryna i praktyka prymatu następców św. Piotra jeszcze się na trwale nie ukształtowała w dojrzałej formie ani nie okrzepła na tyle, by już pośród poglądów i postaw biskupa tej ważnej prowincji kościelnej doszukiwać się rozumienia i takich form jego realizacji, jakie pojawiły się w Kościele znacznie później. Warto jednak zwrócić uwagę na jego świadectwa dotyczące prymatu, widząc je na tle wcześniejszego etapu procesu kształtowania i dynamicznego rozwoju zarówno praktyki, jak i teologicznego uzasadniania podstaw i zakresu uprawnień biskupa Rzymu.

Pogląd Cypriana na prymat biskupów rzymskich jest konsekwencją jego koncepcji jedności Kościoła ukształtowanej w szczególnych okolicznościach. W obliczu zagrożenia jedności i jedyności Kościoła ze strony schizmatyków Cyprian nie budował uniwersalistycznej wizji kościelnego monolitu. Jego koncepcja pomyslna była raczej jako obrona jedności, którą w wymiarze lokalnym wyraża jednoczące gromadzenie chrześcijan wokół biskupa oraz zgodna jednomyślność wszystkich pasterzy jako znak i zarazem kryterium jedności wielu kościelnych

wspólnot. Zatem jedność episkopatu jest dla Kościoła powszechnego tym, czym dla Kościoła lokalnego jest jego jedyny biskup<sup>1</sup>.

Pod adresem jego koncepcji jedności Kościoła kierowano czasem zarzut braku kompletności i konsekwencji, a niedokończona – jak sądzono – eklezjologiczna wizja winna znaleźć swoje zwieńczenie w opartym na prymacie autorytecie papieża. Formułowane w tym duchu zarzuty są wyrazem postawy życzeniowej, która nie liczy się z faktem, że systematyczna refleksja teologiczna dotycząca prymatu nie stanowiła bynajmniej głównego przedmiotu zainteresowania biskupa z Kartaginy. Jako problematyka poboczna<sup>2</sup> w stosunku do centralnej idei jedności Kościoła wyrażała się jedynie w pojedynczych wypowiedziach czy formułach, a także w warstwie pozawerbalnej, to znaczy w postawie Cypriana.

Stąd też analizując zagadnienie prerogatyw biskupa Rzymu, służących sprawie jedności Kościoła, w ujęciu Cypriana, uwzględnimy takie aktualne fakty, które mógł on na bieżąco komentować w swoich pismach. Zasadniczym punktem odniesienia dla poznania poglądów Cypriana będą więc ujawnione wyraźnie roszczenia biskupa rzymskiego Stefana (254-257), ich uzasadnienie i zakres, a także relacje z innym biskupem Rzymu, Korneliuszem (251-253). Postawa Cypriana wobec tych osób, papieży i męczenników, oraz wobec ich deklaracji i działań posłużą do określenia jego pojmowania prerogatyw biskupa Rzymu i znaczenia tej stolicy w Kościele. Mając to na względzie, podejmiemy próbę odpowiedzi na pytania: W jaki sposób i w jakim zakresie przejawia się szczególne miejsce rzymskiej stolicy biskupiej w Kościele? Co to znaczy, że biskup Rzymu jest następcą św. Piotra i jakie są tego konsekwencje? Na czym polegają jego przywileje i zadania w Kościele, które wynikają z tego urzędu, w czasie gdy w kartagińskiej metropolii lokalnemu Kościołowi przewodzi biskup Cyprian?

<sup>1</sup> J. Czuj, *Św. Cyprian na tle epoki*, „Ateneum Kapłańskie” 21 (1935) t. 36, z. 2, s. 68-70 i 80; P. Camelot, *Cyprien et la primauté*, „Istina” 4 (1957), s. 425; A. Demoustier, *Episcopat et union á Rome selon saint Cyprien*, „Recherches de Sciences Religieuses” 52 (1964), s. 353; W. de Vries, *Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten*, „Una Sancta” 19 (1964), s. 310; M. Bévenot, *Episcopat et primauté chez s. Cyprien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 42 (1966) f. 1, s. 183; M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 268; J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, „Communio” 6 (1991), s. 18; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprien*, Frankfurt am Main 1993, s. 55; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 100; P. Szczur, *Święty Cyprian wobec biskupa Rzymu*, „Vox Patrum” 24 (2004) t. 46/47, s. 105-120; E. Dołganiszewska, *Jedność episkopatu a wspólnota Kościoła powszechnego według Cypriana z Kartaginy*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2 (2005), s. 119-134.

<sup>2</sup> J.F. McCue, *Prymat rzymski w epoce patrystycznej. Okres patrystyczny do Soboru Nicejskiego włącznie*, „Novum” nr 3/4 (1978), s. 102 i 105.

## I. SAMOŚWIADOMOŚĆ PRYMATU U STEFANA, BISKUPA RZYMU

W zbiorach listów, które Cyprian wymieniał z licznymi biskupami w okresie ostrego sporu o ważność chrztu udzielanego przez heretyków, pojawiają się nieliczne, co prawda, ale cenne uwagi na temat znaczenia i roli biskupa Rzymu. Jak wiadomo, biskup rzymski Stefan zajął stanowisko odmienne niż biskupi Azji Mniejszej i Afryki i nie tylko uznał chrzest heretyków za ważny, ale w dodatku nakazał i usiłował zobowiązać wszystkie pozostałe Kościoły do przyjęcia rzymskiej tradycji w tym względzie. Tak oto spór chrzcielny i sposób jego rozwiązania przez biskupa Stefana stał się niejako okazją do ujawnienia przekonania i świadomości biskupa Rzymu co do swojego prymatu. Jako jeden z pierwszych biskupów rzymskich w dziejach Kościoła w tak bezpośredni sposób uzasadniał swoje roszczenia do sukcesji Piotrowej, odwołując się przy tym, jak nikt przed nim, do biblijnego argumentu z Mt 16,18-19<sup>3</sup>, oraz wprowadzał je w czyn.

Listy biskupa Stefana nie zachowały się do naszych czasów, ale świadectwo o jego roszczeniach i przekonaniach znajdujemy między innymi w liście biskupa Cezarei Kapadockiej, Firmiliana, który pisał, że Stefan „chłubi się swym biskupim stanowiskiem i powołuje się na to, iż jest następcą Piotra, na którym zostały wzniesione fundamenty Kościoła. [...] Głosi, że prawem następstwa zajmuje katedrę Piotra”<sup>4</sup>. Powstaje pytanie, jakie treści zawierają te słowa i w jaki sposób określają one świadomość rzymskiego biskupa Stefana.

Uściślenia domaga się najpierw sam początek, przy lekturze którego odnosi się wrażenie, że Stefan szczyci się tym, że ma udział, jak wszyscy pozostali pasterze, w biskupim urzędzie Kościoła. Tymczasem wskutek niefortunnego tłumaczenia<sup>5</sup> został zatarty znaczący sens tej wypowiedzi. Oto bowiem w łacińskim oryginale formuła ta jest poszerzona o termin *loco*<sup>6</sup> (miejsce, siedziba). Oznacza to, że przedmiotem chluby biskupa Stefana był nie tyle episkopat, co raczej miejsce jego sprawowania.

Stolica biskupia w Rzymie, w powszechnym przekonaniu Kościoła założona przez Piotra, postrzegana jako miejsce jego nauczania i męczeńskiej śmierci, z tego powodu jest w szczególnie sposób traktowana pośród wszystkich innych stolic biskupich. Przekonanie Kościoła o związku tego miejsca z pobytem i posługą Apostoła Piotra decyduje o tym, że jego siedzibę określono jako *cathedra*

<sup>3</sup> J. Śrutwa, *Ewangelia św. Mateusza (16,16-19) jako argument papieża Stefana I na rzecz prymatu rzymskiego*, „Analecta Cracoviensia” t. 27 (1995), s. 326; tenże, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 108.

<sup>4</sup> List 75, 17, w: Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy I, Warszawa 1969.

<sup>5</sup> J. Śrutwa, *Ewangelia św. Mateusza (16,16-19)...*, dz. cyt., s. 326.

<sup>6</sup> List 75, 17: „Sic de episcopatus sin loco glodiatur”; J. Śrutwa, *Ewangelia św. Mateusza (16,16-19)...*, dz. cyt., s. 326; tenże, *Studia z dziejów Kościoła...*, dz. cyt., s. 109.



*Petri* – stolica Piotra. O trwałości tego związku oraz o wielkim autorytecie Piotra w Kościele świadczy fakt, że nawet po śmierci Apostoła Rzym nadal pozostaje stolicą Piotra, a późniejsi pisarze posługują się tą samą formułą na jej określenie<sup>7</sup>. Nic dziwnego, że Stefan, jako prawowity biskup Rzymu, mógł o sobie powiedzieć, że drogą sukcesji objął *cathedra Petri*, to znaczy przewodniczy temu Kościołowi, który wywodzi się od Piotra i posiada z tym Apostołem specjalne związki. Zasiadanie więc na stolicy Piotrowej, a nie biskupstwo jako takie, było dla niego powodem szczególnego wyróżnienia i chluby, o czym pisał w swoim liście biskup Firmilian.

Ale z przytoczonego tekstu wyłania się jeszcze inna myśl. Obok nawiązania do sukcesji na *cathedra Petri* w Rzymie biskup Stefan rości sobie pretensje i głosi się następcą Piotra, na którym zostały zbudowane fundamenty Kościoła. Treść bowiem wyraźnie nawiązuje do słów Chrystusa: „Ty jesteś Piotr, [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16,18). Jeżeli więc Stefan uważa się za następcę Piotra, to drogą sukcesji przejmuje Piotrowe prerogatywy skały, to znaczy niewzruszonych podstaw Kościoła. Trzeba zatem pytać, jakie – według niego – przywileje łączą się z pełnieniem tej funkcji w Kościele. Na czym polegają pełnomocnictwa wyróżniające biskupa Rzymu spośród biskupów innych Kościołów? A może jest tak, że Stefanowe powoływanie się na związki z Piotrem nie musi koniecznie oznaczać ich zwierzchniego charakteru wobec pozostałych Kościołów, a jedynie ma potwierdzać apostołski rodowód<sup>8</sup> Kościoła Rzymu i nic ponadto?

Wymienione przez biskupa Stefana elementy, na których opiera on swój autorytet i uprawnienia w Kościele, ujawniają przede wszystkim jego sposób rozumienia i znaczenie jako następcy Piotra i jego stolicy. Można zauważyć tu dwie zasadnicze myśli, które decydują o kształcie interpretacji posłannictwa Piotrowego jego następców w Kościele. Z jednej strony czynnik apostołskiego i Piotrowego pochodzenia Kościoła w Rzymie czyni z tej wspólnoty i siedziby biskupiej środowisko o wielkim autorytecie i przedmiot szczególnej czci w całym chrześcijaństwie. Z drugiej zaś misja fundamentu Kościoła udzielona jedynie Piotrowi i – według Stefana – drogą sukcesji jest przekazywana jego następcom. W związku z tym biskup Stefan, jako kolejny następca Piotra, zro-

<sup>7</sup> „Poczynając od II połowy IV wieku stolicę biskupią w Rzymie nazywa się po prostu Stolicą Piotrową”, F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa 1985, s. 31; „Do miana stolicy Piotra pretendowały także Aleksandria i Antiochia, jako jego druga i trzecia stolica. Biskupi tych Kościołów nigdy jednak nie nazywali siebie następcami Piotra. Z kolei Kościoły w Cezarei Palestyńskiej i Jerozolimie, w których zakładaniu Piotr miał prawdopodobnie największy udział, straciły na znaczeniu i nigdy nie nazywano ich stolicami Piotrowymi”, M. Blaza, *Terytoria kanoniczne. Zagrożenie czy szansa dla jedności?*, „Przegląd Powszechny” (2000) nr 1, s. 46-47.

<sup>8</sup> J.F. McCue, *Prymat rzymski...*, dz. cyt., s. 103.

zumiał, że jego zadaniem w Kościele jest troska i odpowiedzialność za całą wspólnotę, a w obliczu konfliktów podejmowanie takich niezbędnych działań, które zapewnią Kościołowi jedność opartą na jednym trwałym fundamencie Piotrowym. A ponieważ rzymski Kościół Piotra cieszył się, zasłużenie, dużym poważaniem również z racji posiadania, przechowywania i przekazywania nie-naruszonej i najstarszej tradycji pochodzącej od Piotra, przeto w zakresie głoszonej nauki oraz dyscypliny i chrześcijańskiego życia stanowił on w przekonaniu Stefana normatywny punkt odniesienia dla innych wspólnot kościelnych. Tym samym Piotrowy przywilej fundamentu, jak również autorytet Kościoła w Rzymie i apostołskie pochodzenie rzymskiej tradycji odegrały istotną rolę w kształtowaniu świadomości biskupa Stefana jako następcy Piotra oraz wspierały i uzasadniały jego dążenia do prymatu.

Taki sposób rozumienia własnych prerogatyw jako biskupa na stolicy Piotrowej i roli w Kościele potwierdzają jego decyzje i działania, o których dowiadujemy się z korespondencji Cypriana. Przede wszystkim biskup Stefan, jako następca Piotra, przyjął wobec stron chrzcielnego konfliktu, to znaczy wobec licznych Kościołów Azji Mniejszej i Afryki, postawę zwierzchnika, który ma prawo decydować, nakazywać i narzucać im rozwiązania, które według niego są słuszne z punktu widzenia zachowania jedności Kościoła. Uznał więc, że każdą inną tradycję apostołską ukształtowaną przez wieki w różnych regionach Kościoła, która inaczej pojmowała sporny problem chrztu, należy podporządkować tej, która jego zdaniem była najstarsza i cieszyła się Piotrowym pochodzeniem, to jest tradycją rzymską<sup>9</sup>. Zdecydowanie domagał się więc od biskupów odstąpienia od innych apostołskich tradycji i od uchwał synodalnych oraz posłuszeństwa i uległości wobec podjętych przez siebie decyzji, w przeciwnym razie groził im oraz ich wspólnotom odłączeniem od Kościoła<sup>10</sup>.

W nieco mniej dramatycznych okolicznościach ujawniają się inne jeszcze uprawnienia rzymskiego biskupa Stefana, co pokazuje sprawa hiszpańskich bisku-

<sup>9</sup> „Stefan przyjmuje, że tradycja rzymska jest normatywna dla licznych, dość odległych Kościołów”, tamże, s. 100 i 103; M. Michalski, *Antologia...*, dz. cyt., s. 268 i 181; M. Błaza, *Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?*, „Przegląd Powszechny” (2000) nr 10, s. 45-46; H. Pietras, *Rozchodzenie się tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, „Przegląd Powszechny” (1997) nr 5, s. 159.

<sup>10</sup> *List 75*, 6: „Nigdy nie odstępowano od pokoju Kościoła katolickiego i od jedności, jak to teraz Stefan śmiało uczynić, zrywając z wami pokój, jaki zawsze jego poprzednicy z wami przestrzegali z miłością i czcią wzajemną”; „Stefan [...] wysunął żądanie, ażeby w Afryce przy traktowaniu heretyków przestrzegano «tradycyjnego» postępowania rzymskiego. A dla uzasadnienia tego postulatu powołał się Stefan na «pierwszeństwo» (*primatus*), do którego na pewno ma prawo jako rządcą na stolicy Piotrowej. Pozostali biskupi zostali tym samym zepchnięci na niższy stopień podporządkowany biskupowi rzymskiemu i byli, jego zdaniem, zobowiązani do posłuszeństwa wobec niego. Było to niesłychane dotąd żądanie”, H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 227.

pów Bazylidesa i Marcjalisa. Obaj zostali złożeni z urzędu mocą uchwały wielu biskupów za bluźnierstwo, apostazję i bałwochwalstwo<sup>11</sup>. Na ich miejsce wybrano i konsekrowano dwóch nowych, Feliksa i Sabina. Jednak Marcjalis i Bazylides, niepokodzeni do końca z tą decyzją, odwołali się od niej do Rzymu. Przedstawiając biskupowi Stefanowi sprawę w korzystnym dla siebie świetle, oszukali go i uzyskali przywrócenie na utracone wcześniej stolice biskupie<sup>12</sup>.

Decyzja biskupa Stefana, abstrahując od celowego wprowadzenia go w błąd, potwierdza jednak wcześniejszą tezę o roszczeniach biskupa Rzymu do władzy zwierzchniej nad synodem biskupów i eksponuje wydatnie jego autorytet jako instancji apelacyjnej w Kościele. Przywilej odwoławczy biskupów rzymskich, jak się wydaje, musiał być już w tym czasie dość powszechny, skoro – jak to wynika ze świadectw Cypriana – nawet schizmatycy próbowali wykorzystać go dla poparcia swych działań<sup>13</sup>.

Interwencja biskupa Stefana w sprawie innego biskupa, Marcjana z Arles, jest tak samo znacząca, jeśli idzie o interpretację zakresu jego uprawnień jako biskupa rzymskiego. Marcjan prawdopodobnie nigdy nie przyłączył się oficjalnie do schizmy Nowacjana, ale jego bezwzględna praktyka pokutna wobec apostatów i kategoryczna odmowa ponownego przyjmowania ich do Kościoła bardzo zbliżała go do tego schizmatyckiego rygorysty. Poza tym jego skrajna surowość była sprzeczna z wcześniejszymi ustaleniami penitencjarnymi biskupów w całym Kościele i w tym zakresie Marcjan oddalił się od jednomysłności z tymi, którzy zdecydowali, że odstępców od wiary podczas prześladowań należy dopuszczać do pokuty, a po jej wypełnieniu do pełni wspólnoty z Kościołem<sup>14</sup>.

Praktyka pokutna biskupa Marcjana wobec apostatów wzbudziła niepokój biskupa Faustyna z Lyonu i innych biskupów Galii, którzy informowali o tym Cypriana i Stefana, domagając się wyłączenia go z Kościoła i pozbawienia stolicy biskupiej. W związku z tym można zapytać, dlaczego biskupi Galii sami nie

---

<sup>11</sup> *List 67, 1*: „Marcjalis i Bazylides skalali się zaświadczeniem, że złożyli bożkom ofiary i mając obciążone sumienie haniebnymi występkami, nie mogą sprawować urzędu biskupiego i kapłaństwa Boga”; *List 67, 6*.

<sup>12</sup> *List 67, 5*: „Bazylides, po ujawnieniu się jego występków, jak również po przyznaniu się do nich przez niego samego, udał się do Rzymu, do Stefana, naszego kolegi, bardzo oddalonego, a przez to nie znającego całej prawdy o tym, co zaszło. U niego to właśnie niesłusznie wyprosił sobie przywrócenie na biskupstwo, z którego prawnie został usunięty. [...] Nie tyle można obwiniać tego, kto z nierozwagi dał się podejść, jak ten zasługuje na potępienie, kto oszukał podstępnie”.

<sup>13</sup> *List 59, 14*.

<sup>14</sup> *List 68, 1*: „Marcjan z Arelate złączył się z Nowacjanem i odstąpił od prawdy Kościoła katolickiego i naszego jednomyślnego kapłańskiego kolegium. Trzyma się zarozumiałe heretyckiej niezmierniej surowości i sługom Boga pokutującym i skruszonym [...] pukającym do Kościoła odmawia boskiego miłosierdzia i ojcowskiej łaski. [...] Nie pozwala, aby zranieni leczyli swe rany”; *List 68, 5*: „poprzednicy Stefana w Rzymie uważali, że upadłym należy udzielać pokoju”.

wyłączyli Marcjana ze swego grona? Dlaczego zwrócili się o pomoc do innych biskupów spoza swojej prowincji? Jaką rolę odegrał w tym sporze Cyprian? I w końcu o jakich prerogatywach rzymskiego biskupa Stefana świadczy jego interwencja w Galii?

Można oczywiście to zdarzenie zinterpretować jako potwierdzenie istnienia już wówczas jurysdykcyjnego prymatu biskupa Rzymu nad innymi biskupami całego Kościoła, z którego to przywileju wynika jego uprawnienie do usuwania ich z urzędu<sup>15</sup>. Jednak takie tłumaczenie nie udziela zadowalającej odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

Jeśli spojrzymy na życie Kościołów w połowie III wieku, to cechą, która je charakteryzuje i wpływa między innymi na kształt relacji oraz wewnętrzną strukturę wspólnot eklezjalnych tego samego regionu, jest synodalność. Na tle prężnej pod tym względem działalności Kościołów afrykańskich czy małazjatyckich, Galia nie przejawia żadnej aktywności. Synodalność zrodzi się tam dopiero w drugiej połowie III wieku, a na dobre rozwinie się w IV stuleciu<sup>16</sup>. Brak kolegialnych form kierowania Kościołem był zapewne spowodowany niewielką liczbą biskupów na tym terenie (ok. 6-7, przy ponad 90 w Afryce) oraz odległościami dzielącymi ich stolice<sup>17</sup>. Można przypuszczać, że taki stan uniemożliwiał kształtowanie się relacji i form współpracy między poszczególnymi Kościołami na takim poziomie, który pozwoliłby synodowi biskupów galijskich na samodzielne, ale też kolegialne decydowanie o Kościele, któremu przewodzą w regionie. Takie wiążące decyzje, z usunięciem biskupa z urzędu włącznie, podejmowali przecież biskupi innych prowincji, gromadząc się na zebraniach synodalnych. Ale w Galii w tym czasie nie funkcjonowała jeszcze instytucja synodu i w związku z tym widocznie w episkopacie nie rozwinęła się w wystarczającym stopniu świadomość kolegialnego kierowania Kościołem. Nie było zatem instytucji, która dawałaby prawną podstawę do legitymizacji orzeczenia wobec biskupa Marcjana i skutecznie usuwała z urzędu.

Tłumaczy to potrzebę zwrócenia się o pomoc do Cypriana i Stefana jako dwóch najbardziej znaczących biskupów Kościoła zachodniego. Jednak Cyprian, do którego dwukrotnie kierowali listy biskupi Galii w tej sprawie, nie interweniował bezpośrednio sam, lecz chciał, aby zrobił to Stefan. Cyprian pełni tu rolę

---

<sup>15</sup> M. Sieniatycki, *Hierarchia kościelna według św. Cypriana*, „Ateneum Kapłańskie” 21 (1935) t. 36, z. 1, s. 52.

<sup>16</sup> W. Góralski, *Wprowadzenie do studiów nad dziejami synodów prowincjalnych*, „Kościół i Prawo” t. 13, red. J. Krukowski, F. Lempa, F. Mazurek, Lublin 1998, s. 124.

<sup>17</sup> „Ok. 250 r. oprócz Lyonu istniały [w Galii] biskupstwa w Arles (bp Trofim), Tuluzie (bp Saturnin), Bordaeux, Paryżu (bp Dionizy), Reims i Trewirze; [...] do końca III wieku było 12 biskupów, a w obradach synodu w Arles (314 r.) brało udział 16 biskupów galijskich”, J. Śrutwa, *Galia* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 818-819; W. Góralski, *Wprowadzenie do studiów...*, dz. cyt., s. 124.

pośrednika i zabiega u biskupa Rzymu o szybką i skuteczną interwencję, mając na uwadze przede wszystkim dobro duchowe tych, którzy umierają niepojednani z Bogiem. Co ciekawe, Cyprian nie kwestionuje kompetencji Stefana, a nawet przynagla go, odwołując się jednak nie do jego prymatu, ale do biskupiego obowiązku ciążącego na wszystkich pasterzach niesienia pomocy Kościołowi wszędzie tam, gdzie lud jest narażony na podziały i rozproszenie<sup>18</sup>.

Wydaje się, że wyrażona w ten sposób odpowiedzialność biskupia za cały Kościół daje także Cyprianowi prawo do rozwiązania palącej sprawy biskupa Marcjana. Cyprian liczy się jednak w tym wypadku z powszechnie obowiązującą już wówczas, aczkolwiek jeszcze w nieformalny sposób, metropolitalną strukturą Kościoła i centralną pozycją najbardziej znaczącej i najstarszej stolicy prowincji. Zgodnie z nią problemy Kościołów, które tworzą prowincję rzymską, powinien rozwiązywać biskup rzymski i nie może wyręczać go w tym obowiązku biskup Afryki<sup>19</sup>. Jeśli można tu mówić o jakimś szczególnym znaczeniu biskupa Stefana, to jego niewątpliwe prerogatywy obejmujące władzę składania z urzędu biskupa, nie dotyczą, jak mogłoby się zdawać, wszystkich Kościołów, a jedynie tych, jak na przykład Galii, które z racji geograficznej bliskości oraz wytworzonej przez wieki głębokiej więzi z Kościołem, od którego wzięły początek, pozostają we wspólnocie Kościołów tego samego regionu<sup>20</sup>.

## II. POGLĄDY CYPRIANA NA TEMAT PRYMATU

Uzasadnienie głoszonych przez Stefana roszczeń oraz określenie jego uprawnień jako biskupa Rzymu i następcy Piotra stanowi punkt odniesienia dla dalszych

<sup>18</sup> List 68, 3-4: „Powinieneś napisać do prowincji i do ludu z Arelate, aby Marcjana usunięto i kogo innego wybrano na jego miejsce i żeby trzoda Chrystusa, która do dziś przezeń rozproszona, poraniona i wzgardzona, ponownie się zgromadziła. Wystarczy, że wielu z naszych braci w tych ostatnich latach umarło bez pokoju. Należy więc przynajmniej tym pomóc, którzy pozostali i we dnie i w nocy wzdychają, proszą o Boże i ojcowskie miłosierdzie i błagają nas o pociechę. Dlatego, najdroższy bracie, liczna rzesza biskupów jest złączona zgodą wzajemną i spojona węzłem jedności, aby w razie gdyby kto z naszego kolegium chciał wprowadzić herezję i trzodę Chrystusa poranić i naruszyć, żeby inni pomogli i jako pożyteczni i miłosierni pasterze owce Pańskie zgromadzili w trzodzie. [...] Czyż może być ważniejsza i donioślejsza troska położonych nad pilne staranie się i używanie zbawiennych środków, aby zapewnić opiekę owcom i je zabezpieczyć? [...] Choć jako pasterze jesteśmy liczni, pasiemy tylko jedną trzodę i wszystkie owce, które Pan pozyskał swoją krwią i męką, powinniśmy zgromadzić i otoczyć opieką”; K. Schatz, *Primat und Kollegialität*, Internationale katholische Zeitschrift „Communio” 4 (1998), s. 291; W. Myszor, *Wybór biskupa w świetle listów św. Cypriana*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (2001) t. 34, s. 111.

<sup>19</sup> List 59, 14: „Postanowiliśmy przecież wszyscy, a jest to słuszne i sprawiedliwe, by sprawa każdego tam była rozpatrywana, gdzie też winę popełniono”.

<sup>20</sup> A. Weiss, *Rola i funkcja prowincji kościelnych w Kościele okresu starożytnego i wczesnego średniowiecza (VIII w.)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) z. 4, s. 44-45.

wywodów. Ich celem jest zbadanie, w jakim zakresie istotne dla posługi Piotrowej w Kościele elementy i prerogatywy wymienione przez biskupa Stefana znajdują swoje potwierdzenie lub zakwestionowanie w pismach Cypriana. Taki zabieg pozwoli określić poglądy Cypriana na temat prymatu dotyczące trzech zasadniczych problemów: znaczenia stolicy Piotra w Rzymie, roli i miejsca jego następców w Kościele oraz zakresu i form wypełniania przez nich Piotrowego posłannictwa.

Formuła *cathedra Petri*<sup>21</sup>, zastosowana przez biskupa Stefana bezpośrednio do biskupiej stolicy w Rzymie, w pismach Cypriana jest pozbawiona tej jednoznaczności i umieszczana raczej w kontekście jego koncepcji jedności Kościoła. Ponieważ każdy biskup w Kościele uczestniczy w pełni w jedynym episkopacie, to znaczy w jednej *cathedra* ustanowionej przez Chrystusa na Piotrze, i w drodze sukcesji dziedziczy w całości pochodzącą od apostoła Piotra jedyną władzę i uprawnienia biskupie, dlatego patrząc z tego punktu widzenia, *cathedra Petri* może odnosić się do każdej prawowicie objętej stolicy biskupiej.

W takim rozumieniu Cyprian zastosował tę formułę w liście do podzielonego schizmą ludu Kartaginy, pokazując w ten sposób, że pochodzący od Boga jedyny Kościół Chrystusa jest tam, gdzie kieruje nim jeden prawowicie wybrany biskup<sup>22</sup>. W podobnych okolicznościach rozłamu w lokalnej wspólnotie ostrzega Cyprian schizmatyków: „Kto opuszcza *cathedra Petri*, na której został zbudowany Kościół, jak on może myśleć, że jest jeszcze w Kościele?”<sup>23</sup>.

Prorzyska interpretacja formuły *cathedra Petri* w tym tekście byłaby trudna do utrzymania. Nie zawiera ona tezy o tym, że trwanie w Kościele Chrystusa jest uwarunkowane wspólnotą z Rzymem, a zatem kto zrywa z nim, znajduje się poza Kościołem. Kontekst tej wypowiedzi odnosi się bowiem do schizmy w Kościele lokalnym w Kartaginie i być może także w Rzymie czy w innych jeszcze Kościołach lokalnych, w których działali zwolennicy diakona Felicissimusa, dzieląc wspólnoty chrześcijańskie. Tekst mówi o tych, którzy przystępując do schizmatycznych grup, zrywają łączność z prawowitym biskupem Kościoła lokalnego, to znaczy opuszczają *cathedra Petri*, a tym samym odłączają się od Kościoła powszechnego<sup>24</sup>. Wypowiedź Cypriana jest więc apelem o jedność wspólnoty kościelnej zgromadzonej wokół swego biskupa, gdyż więź z nim daje pewność trwania w Kościele Chrystusa.

Z kontekstu wynika, że *cathedra Petri* może oznaczać jakąkolwiek stolicę biskupią, również rzymską, ale raczej nie wyłącznie rzymską. Interpretację *cathedra*

<sup>21</sup> „Wszyscy biskupi, każdy w swoim Kościele, zajmuje tę samą *cathedra Petri*”, P. Evdokimov, *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć sens w Kościele?*, „Concilium” 1-10 (1971), s. 205.

<sup>22</sup> *List 43*, 5: „Bóg jest jeden i Chrystus jeden, i katedra założona na Piotrze głosem Pana”.

<sup>23</sup> *O jedności*, 4, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. I: *Traktaty*, tłum., wstęp i komentarz J. Czuj, Pisma Ojców Kościoła XIX, Poznań 1937.

<sup>24</sup> M. Bévenot, *Episcopat et primauté...*, dz. cyt., s. 181-182.

*Petri* z traktatu *O jedności* (4) utrudnia przesadne dążenie do jednoznacznego odczytania tej formuły i w związku z tym niepotrzebnie przyjmuje się rozwiązanie alternatywne: oznacza ona albo Rzym, albo Kartaginę, gdy tymczasem w tym konkretnym przypadku *cathedra Petri* może odnosić się zarówno do jednego, jak i do drugiego Kościoła<sup>25</sup>. Tutaj nie ma wątpliwości, że Cyprian mówi o Rzymie<sup>26</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że jakkolwiek według Cypriana wszystkie stolice biskupie w Kościele mogą być nazwane w znaczeniu szerszym *cathedra Petri*, stolicami Piotra, a wszystkie Kościoły poprzez sukcesję ich prawowitych biskupów są traktowane jako zbudowane na Piotrze, to jednak o żadnym z nich Cyprian nie mówi, że jest *locus Petri et gradus cathedrae*<sup>27</sup>, siedzibą Piotra. Owo miejsce Piotra, które było przyczyną szczególnej chwały biskupa Stefana, także teraz w wypowiedziach Cypriana staje się wyróżnikiem Rzymu. Kościół ten jest więc nie tylko *cathedra Petri*, jak wszystkie inne stolice, ale jest także w najbardziej wąskim znaczeniu stolicą Piotra. O tym Kościele można powiedzieć, że jest nie tylko ustanowiony na Piotrze, ale równocześnie przez Piotra<sup>28</sup>. Cyprian daje w ten sposób wyraz przekonaniu własnemu i całego ówczesnego Kościoła o trwałych i niekwestionowanych związkach Piotra z jego pierwszą stolicą w Rzymie. Prawda o Piotrowym pochodzeniu rzymskiej stolicy wypowiedziana w formule *cathedra* i *locus Petri* będzie następnie punktem wyjścia dla dalszych określeń, które bardziej przybliżają rozumienie znaczenia Kościoła rzymskiego.

Wyrażenie *ecclesia principalis* w odniesieniu do Rzymu pojawia się w pismach Cypriana tylko jeden raz, i to w okresie zgodnej współpracy z biskupem rzymskim Korneliuszem. Szerszy kontekst tej wypowiedzi pokazuje absurdalność sytuacji, w której schizmatycy niszczący jedność wspólnot kościelnych ośmielają się szukać poparcia dla swojej wyrotowej i rozłamowej działalności i w tym celu udają się do „Kościoła zajmującego pierwsze miejsce (*ecclesia principalis*), źródła jedności kapłańskiej”<sup>29</sup>. Niestosowność schizmatyckich poczynań uzasadnia Cyprian ogólnie przyjętą zasadą, która głosi, że wszelkie sporne sprawy winny być rozpatrywane i rozwiązywane w miejscu ich popełnienia, „gdzie mogą mieć oskarżycieli i świadków swego występku”<sup>30</sup>, w tym wypadku w Kartaginie.

<sup>25</sup> A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 41-43.

<sup>26</sup> W *Liście 59*, 14, do biskupa rzymskiego Korneliusza Cyprian wspomina o schizmatykach kartagińskich, którzy w poszukiwaniu poparcia w Rzymie „ośmielili się popłynąć do *cathedra Petri*”.

<sup>27</sup> *List 55*, 8: „Korneliusz został biskupem [...], gdy nikt przed nim nie był wybrany i gdy miejsce Fabiana (poprzednika Korneliusza na stolicy rzymskiej), tj. miejsce i katedra Piotra nie była obsadzona”.

<sup>28</sup> M. Bévenot, *Episcopat et primauté...*, dz. cyt., s. 182; A. Demoustier, *Episcopat et union a Rome...*, dz. cyt., s. 254; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 41; Y. Frot, *L'Église selon saint Cyprien*, „Connaissance des Pères de L'Église” 31 (1988), s. 22.

<sup>29</sup> *List 59*, 14.

<sup>30</sup> Tamże.

Dlaczego zatem w przypadku biskupów hiszpańskich Cyprian przyznawał Kościołowi w Rzymie uprawnienia instancji apelacyjnej, a w sprawie kartagińskich schizmatyków nie? Jeśli uwzględnimy ukształtowaną już strukturę ponadprowincjalną Kościoła, to w myśl powyższej zasady w przypadku biskupów hiszpańskich biskup rzymski miał uprawnienia do zajęcia się ich sprawą i ewentualnej interwencji. Tak jak schizmatykami kartagińskimi zajmował się biskup Kościoła lokalnego, wraz z innymi biskupami afrykańskimi wydając na nich wyrok potępiający, który ostatecznie zamyka całą sprawę<sup>31</sup>.

Przyczyna rozbieżności w poglądach Cypriana może zależeć od charakteru problemów, z jakimi zwracano się do biskupa rzymskiego. Apelacja biskupów hiszpańskich dotyczyła konfliktu w łonie Kościoła, a rozpatrzenie jej miało na celu przywrócenie jedności i zgody w chrześcijańskich wspólnotach. Natomiast kartagińscy schizmatycy rozbili i podzielili wspólnotę, wybrali pseudobiskupa i utworzyli inny Kościół. W tej sytuacji dopóki nie odstąpią od schizmy, to właściwie nie bardzo wiadomo, na czym miałyby polegać interwencja apelacyjna u biskupa Rzymu<sup>32</sup>. Ich wyprawa do *ecclesia principalis* od początku była więc skazana na niepowodzenie.

Chociaż nazywanie jakiegos Kościoła „pierwszym” przywodzi na myśl Jerozolimę, to jednak Cyprian wyraźnie mówi o Rzymie i o związku z Piotrem. To on we wszystkich ważnych momentach był pierwszy, bo najpierw na nim Chrystus zbudował swój Kościół. I gdy o Kościele rzymskim mówi się jako o pierwszym według daty i przyznaje się tej wspólnotcie pierwszeństwo chronologiczne<sup>33</sup>, to uzasadnienia tych określeń należy szukać właśnie w jego powiązaniach z Apostołem Piotrem. Nie idzie tu bowiem tylko o czasowe pierwszeństwo miejsca, ile raczej o pierwszeństwo osoby wraz z całą złożoną w niej głęboką teologiczną treścią przyznanego jej przez Chrystusa posłannictwa w Kościele.

W określeniu Rzymu jako *ecclesia principalis* chodzi więc nie tyle o spór, czy jest on wcześniejszy od Kościoła w Jerozolimie<sup>34</sup>. Decydujący o znaczeniu w tym

---

<sup>31</sup> Tamże: „Poszczególni pasterze otrzymali część trzody, którą każdy rządzi i kieruje i za swe postępowanie zda rachunek przed Panem. Jeśli tak, to oczywiście jest rzeczą, że nam podlegli nie powinni się kręcić wszędzie i istniejącą zgodę między biskupami zrywać zdradliwym i oszukańczym podstępem, lecz winni tam odpowiadać, gdzie mogą mieć oskarżycieli i świadków swego występku. Chyba że ci nieliczni bezbożnicy i zatraceni uważają, że mniejsza jest powaga biskupów przebywających w Afryce, którzy już ich osądzi. [...] Ich sprawa jest już zbadana, a wyrok na nich już został wydany”.

<sup>32</sup> Tamże: „Albo im się podoba to, co uczynili, i trwają w swym występku, albo, jeśli im się to nie podoba i się wycofują, to przecież wiedzą, do kogo powinni powrócić”.

<sup>33</sup> P. Camelot, *Cyprien et la primauté...*, dz. cyt., s. 431; A. Demoustier, *Episcopat et union a Rome...*, dz. cyt., s. 354.

<sup>34</sup> P. Camelot, *Cyprien et la Primauté...*, dz. cyt., s. 431; J.P. McCue, *Prymat rzymski...*, dz. cyt., s. 101.



wypadku jest fakt, że jest to Kościół Piotra, na którym Jezus Chrystus zbudował swój Kościół. Piotr Apostoł, który nosi w sobie zaplanowany przez Pana trwały fundament odnoszący się do początków i jedności Kościoła, zakładając wspólnotę chrześcijańską w Rzymie, niejako przeniósł całe swoje niezbywalne wyposażenie otrzymane od Chrystusa oraz pierwszeństwo ustanowionego przezeń Kościoła<sup>35</sup>. Rzym może więc być *ecclesia principalis*, ponieważ jest on *cathedra Petri*.

Jeśli powrócimy teraz do drugiej części formuły, to pozwoli nam ona odkryć dalsze konsekwencje, jakie według Cypriana wynikają dla Kościoła w Rzymie z jego związków z Piotrem. Cyprian powiada, że jest on *ecclesia principalis*, a także „źródłem jedności kapłańskiej”. On jeden został ustanowiony jako pierwszy właśnie po to, aby jedność i pierwszeństwo otrzymanej od Pana stolicy były początkiem i zasadą jedności wszystkich apostołów, a po nich biskupów, a sam Kościół, ustanowiony przez Chrystusa na nim jednym, manifestował się w sposób widzialny poprzez jednomyślność i zgodę biskupów jako jeden<sup>36</sup>.

Warto zauważyć, że funkcje i zadania Piotra w Kościele zostały określone w bardzo podobnych sformułowaniach, jakich użył Cyprian, gdy mówił o Kościele rzymskim jako źródle jedności biskupów. Pod wpływem tego uderzającego podobieństwa stawia się tezę o zbieżności lub wręcz identyczności zadań Piotra i jego rzymskiego Kościoła. Mówi się o tym, że pierwszeństwo Piotra oraz jego funkcję znaku i źródła jedności biskupów i Kościoła dziedziczy jego Kościół w Rzymie. Teraz on, podobnie jak Piotr, staje się znakiem jedności Kościoła<sup>37</sup> i źródłem jedności episkopatu<sup>38</sup>.

Interpretacja *ecclesia principalis* jako źródła jedności biskupów wskazuje, że ich jedność ma swój początek w tym pierwszym Kościele Piotra, od którego pochodzą wszystkie inne Kościoły. Formuła jest więc żywą świadomością i przypomnieniem fundamentu, z którego bierze początek świadectwo trwałej jedności Kościoła.

Podobieństwo sformułowań, jakie dostrzeżono między sposobem określania zadań i roli Piotra (*O jedności*, 4) a Kościołem rzymskim (*List 59*, 14), wymaga w dalszym ciągu refleksji teologicznej. Trzeba powiedzieć, że przejście od prerogatyw Piotra do dziedziczonych po nim przywilejów jego Kościoła nie jest tak jasne i oczywiste, jakby się mogło wydawać, aczkolwiek wskazuje na źródła rozumienia

<sup>35</sup> A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 45; M. Bévenot, *Episcopat et primauté...*, s. 182.

<sup>36</sup> *O jedności*, 4: „[Chrystus] dla wyrażenia jedności (jedną jednak stolicę ustanowił), powagą swą tejże jedności pochodzenie (i uzasadnienie), od jednego się rozpoczynające zarządził. [...] Początek od jedności się wywodzi (lecz prymat Piotrowi jest dany, by się okazał jeden Kościół Chrystusa i jedna stolica), by się okazał jeden Kościół Chrystusa”; *List 33*, 1; *List 43*, 5.

<sup>37</sup> „Piotr nie jest jedynie źródłem jedności. Jego starszeństwo daje mu misję, którą dziedziczy sam Kościół rzymski”, A. Demoustier, *Episcopat et union a Rome...*, dz. cyt., s. 366-367.

<sup>38</sup> P. Camelot, *Cyprien et la primauté...*, dz. cyt., s. 341; J.F. McCue, *Prymat rzymski...*, dz. cyt., s. 101.

znaczącego miejsca Kościoła rzymskiego. Tekst, który mówi o Rzymie jako źródle jedności biskupów, nie odnosi się przecież do Piotra, ale jednoznacznie do *cathedra Petri* i *ecclesia principalis*. Tymczasem eklezjologiczne myślenie Cypriana wielokrotnie eksponuje osobę Piotra jako początek ustanowienia jedności Kościoła i biskupów<sup>39</sup>. Nie odczytuje się tej prawdy w poszerzonym sensie i nie włącza w nią ani *cathedra Petri* jako stolicy Piotra, ani *ecclesia principalis* jako Kościoła Piotra.

Czy inne określenia potwierdzą sugestię zawartą w formule *ecclesia principalis*, wskazującą na uprzywilejowaną pozycję rzymskiego Kościoła? Czy i w jakim znaczeniu mówi się o Kościele Rzymu jako o *matrix et radix catholicae ecclesiae*?<sup>40</sup> W takim lub nieco zmienionym brzmieniu formuła ta pojawia się często w zbliżonych kontekstach. Zazwyczaj wtedy, gdy kłamstwu schizmatyckich roszczeń trzeba przeciwstawić prawdę Kościoła Chrystusa. Zgodnie z rozumieniem starożytnych autorów chrześcijańskich wyrażeniem *catholica ecclesia* określano prawdziwy Kościół w odróżnieniu od różnych schizmatyckich ugrupowań. Ponieważ wyrażenie odnosiło się do całego Kościoła Chrystusa, jak również do jednego lub kilku Kościołów lokalnych, dlatego nie można łączyć tego określenia jedynie z geograficznym wymiarem powszechności Kościoła. Kryterium jego prawdziwości stanowi dla Cypriana konstytutywna cecha, która charakteryzuje go jako całość, a w przypadku Kościołów lokalnych sprawia, że są one w aspekcie teologicznym wzajemnie identyczne. *Catholica*, jeśli ma oznaczać jedną wspólnotę prawdziwego Kościoła, domaga się od każdego z nich trwałej łączności ze źródłem swego pochodzenia oraz wspólnoty między Kościołami, które swoją tożsamość czerpią z tego samego początku. Dla całego Kościoła, jak również dla poszczególnej wspólnoty i wszystkich razem wiarygodnym początkiem pochodzenia i jednocześnie niezbędnym wymogiem jego prawdziwości i identyczności jest *matrix et radix*, to znaczy Kościół ustanowiony przez Jezusa Chrystusa na jednym Apostole Piotrze<sup>41</sup>. Na tej podstawie Cyprian o każdym Kościele może powiedzieć, że jest matką i korzeniem Kościoła katolickiego, ponieważ każdy z nich jest całym Kościołem Chrystusa, jeśli tylko w drodze prawowitej sukcesji i aktualnej wspólnoty biskupiej, rozpoczynającej się od Piotra, jest w nim obecny pierwotny początek Kościoła i jego jedność<sup>42</sup>.

Według podobnego klucza interpretacyjnego odczytuje się znaczenie formuły *matrix et radix catholicae ecclesiae*<sup>43</sup> także wtedy, gdy odnosi się ona do Ko-

<sup>39</sup> *List 43, 5; O jedności, 4.*

<sup>40</sup> *List 48, 3*: Cyprian zachęca wysłannika, „by trwał niezłomnie przy macierzy i korzeniu Kościoła katolickiego”.

<sup>41</sup> *Do Fortunata, 11.*

<sup>42</sup> *List 65, 5*: Apostaci, którzy skłaniają się raczej do wspólnoty z miejscowym pseudobiskupem, „oddalają się od Pana i od Kościoła katolickiego, który jako jedyny i sam tylko został przez Pana ustanowiony”; *List 47, 1; List 45, 1; O jedności, 23.*

<sup>43</sup> *List 48, 3.*

ścioła w Rzymie, podzielonego schizmą i podwójnym wyborem biskupa w tej wspólnotcie. Wobec panującego tam niepokoju i fałszujących prawdę opinii Cyprian napomina udających się do Rzymu, aby tam również dali świadectwo swojej przynależności do Kościoła katolickiego. Trwanie przy macierzy i korzeniu Kościoła katolickiego oznacza tu utrzymywanie łączności z prawowitym biskupem, bo tylko on, a nie schizmatyczny uzurpator daje gwarancję bycia w Kościele katolickim. Wydawałoby się, że Rzym jest tu traktowany jak każdy inny Kościół, w którym obecna jest pierwotna jedność początku pochodzącego od Piotra, co na równi z innymi Kościołami czyni go także matką i korzeniem<sup>44</sup>.

A jednak jest coś, co formułą wyróżnia ten Kościół. O ile bowiem każdy Kościół z osobna i wszystkie razem w swej eklezjalnej prawdziwości i tożsamości urzeczywistniają w sobie obecność Piotrowej jedności i z tej jedności wyrastają, o tyle w rzymskim Kościele Piotra znajduje się samo źródło tej jedności<sup>45</sup>. Ponieważ *matrix et radix* zawsze odnosi się do jedyne Kościoła, który Chrystus ustanowił na jednym Piotrze, dlatego *ecclesia principalis*, Kościół w Rzymie, który wyróżnia specjalna więź z tym apostołem, staje się trwałą obecnością i znakiem początków tej pierwotnej jedności. W związku z tym nabiera cech Kościoła centralnego i uprzywilejowanego pośród wszystkich innych w Kościele Chrystusa<sup>46</sup> oraz jest postrzegany jako specjalny spadkobierca miejsca i funkcji jedyne Kościoła ustanowione na Piotrze.

Rodząca się z tych związków znacząca pozycja właściwa Kościołowi rzymskiemu oraz przyjęte przez niego od swego pierwowzoru charakterystyczne nachylenie ku jedności musi prowadzić do ujawnienia roli i prerogatyw biskupa Rzymu. Już interpretacja *matrix et radix* w sposób pośredni mówi i eksponuje związek z Piotrem tego, który zasiada na stolicy Piotra i przewodzi jego pierwszemu Kościołowi. Dlatego inne wypowiedzi Cypriana potwierdzają tylko jego przekonanie, że biskup Rzymu jest następcą św. Piotra. Ciekawe, że nawet podczas ostrego sporu z biskupem Stefanem, który otwarcie powoływał się przeciw na swoją Piotrową sukcesję, bardzo krytyczny i surowy w ocenie jego poglądów i działań Cyprian nie kwestionuje tego przywileju, a poprzez odwoływanie się do przykładu Piotra<sup>47</sup> daje świadectwo, że w pełni te roszczenia uznaje.

<sup>44</sup> A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 47; P. Camelot, *Cyprien et la primauté...*, dz. cyt., s. 432.

<sup>45</sup> A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 50-51; A. Demoustier, *Episcopat et union a Rome...*, dz. cyt., s. 369.

<sup>46</sup> K. Schatz, *Primat und Kollegialität...*, dz. cyt., s. 290-291; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>47</sup> *List 71*, 3: „Piotr, którego Pan wybrał pierwszego i na nim Kościół zbudował [...], nie występował butnie i zarozumiale”; G. Händler, *Cyprians Auslegung zu Galater 2,11ff*, „Theologische Literaturzeitung” (1972) nr 8, kol. 564.

Następstwo Piotrowe i jego rola w Kościele domaga się uzasadniającej refleksji w optyce istotnego dla Kościoła posłannictwa jedności, które zostało ustanowione i trwale związane właśnie z Piotrem. Najgłębszy sens istnienia Piotra i jego następców w Kościele Jezusa Chrystusa polega na manifestowaniu i dawaniu świadectwa o tym, że Kościół Chrystusowy, pomimo wielości Kościołów lokalnych, jest jeden oraz że liczni biskupi wielu wspólnot uczestniczą w jednym episkopacie<sup>48</sup>. To prawda, że jedność Kościoła i jedność episkopatu, jak uczy Cyprian, realizują wszyscy biskupi poprzez zgodną jednomyślność, ale znakiem konkretnie realizowanej jedności jest Piotr, zwany pierwszym, i jego następcy. Tym czym był apostoł Piotr pośród równych sobie apostołów, tym jest biskup Rzymu dla Kościoła; aktualny znak jedności odwołujący się nieustannie do swego Piotrowego początku, z którego czerpie uzasadnienie dla swego posłannictwa<sup>49</sup>.

Wydaje się, że konkretne postawy i zachowania biskupa Cypriana wobec następców św. Piotra potwierdzają jego stanowisko i rozumienie ich roli oraz miejsca w Kościele. Cyprian liczy się z opinią biskupa Rzymu i czuje się zobowiązany złożyć wyjaśnienia, dlaczego zwlekał z poinformowaniem go o schizmatycznych niepokojach w Kartaginie<sup>50</sup>. Wszystko odbywa się tak, jakby dla biskupa Cypriana było oczywiste, że z tym, który jest zasadą i manifestacją jedności Kościoła, należy konsultować i uzgadniać decyzje dotyczące obrony i zabezpieczenia tej jedności.

Jeszcze wyraźniej stosunek do następcy Piotra oraz rozumienie jego znaczenia ujawnia się wtedy, gdy biskup Cyprian eksponuje jego funkcję znaku jedności wspólnot kościelnych i pokazuje, że łączność (*communicatio*) biskupów z biskupem Rzymu Korneliuszem jest manifestacją przynależności do *ecclesia catholica*. Sprawcą tej jedności jest – jak uczy Cyprian – zgoda biskupów oraz sukcesja Piotrowa każdego z nich i w związku z tym wspólnota każdego biskupa ze wszystkimi jest znacząca dla jedności episkopatu i Kościoła, bo ją po prostu tworzy. Ale podtrzymywanie wspólnoty z biskupem Rzymu jest znakiem bezpośrednio

<sup>48</sup> *O jedności*, 4.

<sup>49</sup> P. Camelot, *Cyprien et la primauté...*, dz. cyt., s. 433; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, s. 132; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, dz. cyt., s. 53; „[Następca Piotra] jest zasadą wtórną (jedności); wspólnota z następcą Piotra jest warunkiem trwania w rzeczywistości wspólnotowej, której jest on znakiem, ale którą nie on zakłada”, A. Carrasco Ruoco, *Posługa Piotrowa a synodalność*, „Communio” 6 (1991), s. 103.

<sup>50</sup> *List 59*, 9: „To prawda, najdroższy bracie, że nie pisałem ci zaraz o Fortunacie, o tym pseudo-biskupie. [...] Ale to nie była taka sprawa, abyś musiał o niej natychmiast, szybko się dowiedzieć, jako o czymś wielkim, i czego należałoby się obawiać. [...] Znasz również Felicissimusa, wodza buntu. [...] Jego to tutaj nasi, a tam niedawno ty wykluczyłeś z Kościoła. Ponieważ sądziłem, że wiesz o tym [...], uznałem za zbyt szybkie, jakby coś niecierpiącego zwłoki, donieść o tych niedorzecznościach heretyków”.

dostrzegalnym, który mówi o utrzymywaniu wspólnoty i jedności z całym Kościołem katolickim oraz pozwala rozpoznać tych, którzy się od niego separują<sup>51</sup>.

Cyprianowy sposób rozumienia funkcji Piotra jako znaku i zasady jedności Kościoła kontynuowanej w posłudze jego następcy widać dobrze zwłaszcza wtedy, gdy spór z biskupem Stefanem poróżnił i podzielił dotkliwie większość Kościołów ówczesnego chrześcijańskiego świata. Jeśli odłożyć na bok całą emocjonalną warstwę przekazu o tym konflikcie, wyróżniającą się nierzadko wzajemnymi obelgami i inwektywami, oraz warstwę merytoryczną, dotyczącą istoty teologicznej argumentacji chrzcielnej, to można dostrzec interesujące nas zarzuty, jakie biskupowi Rzymu jako następcy Piotra stawiają jego przeciwnicy.

Ten, który pełni w Kościele szczególną misję jedyne fundamentu odziedziczonego, jak sam powiada, po jedynym Piotrze, nie może działać przeciw jedności Kościoła, dzieląc wspólnoty i wywołując nieporozumienia między nimi w całym Kościele<sup>52</sup>. Następca Piotra, świadomy swego posłannictwa skały, na której Jezus Chrystus ustanowił jedyny Kościół, nie może swymi decyzjami przyczyniać się do budowania wielu Kościołów na wielu fundamentach: „Oburzam się, widząc wyraźną głupotę Stefana, który chlubi się swym biskupim stanowiskiem i powołuje się na to, iż jest następcą Piotra, na którym zostały wzniesione fundamenty Kościoła, a tworzy nowe liczne skały i wznosi gmachy wielu nowych Kościołów. [...] Nie pojmuje, że przez to zaciemnia i niejako obala prawdę chrześcijańskiej skały i tak zdradza i opuszcza jedność”<sup>53</sup>. Jakość tych oskarżeń formułowanych wobec następcy Piotra jest podyktowana brakiem zgody na działania sprzeczne z jego zasadniczym posłannictwem, które zresztą w pełni jest uznawane. Dlatego zarzuty te, jakkolwiek w sposób zawołany, ale jednak ujawniają i potwierdzają kluczowy przywilej znaku i manifestacji jedności Kościoła, jakie Cyprian przypisywał biskupowi Rzymu.

Szczególny związek biskupa rzymskiego z Piotrem wyznacza mu uprzywilejowane miejsce w Kościele i uzasadnia jego autorytet, ale nie przyznaje jednak prawa do bezwzględnego podporządkowania sobie innych biskupów i uzurpowania władzy zwierzchniej wobec nich. Jeśli punktem wyjścia i wzorem relacji następcy Piotra – pozostali biskupi jest relacja Piotr – apostołowie, to trzeba przypomnieć, że wszyscy byli wobec siebie równi i obdarowani przez Pana taką samą godno-

---

<sup>51</sup> *List 55*, 1: „Pisałeś, że nie utrzymujesz łączności z Nowacjanem, lecz zgodnie z naszym zdaniem stoisz po stronie naszego współbrata biskupa Korneliusza. Prosiłeś mnie o przesłanie mu kopii twego listu, by go upewnić, że pozostajesz we wspólnocie z nim, to jest z Kościołem katolickim”; *List 48*, 3.

<sup>52</sup> *List 75*, 24-25: „Ileż bowiem kłótni i nieporozumień wywołałeś w Kościele całego świata. [...] Poróżnił się z tylu biskupami na całym świecie, pokój z poszczególnymi zerwać różnego rodzaju niezgodą, czy to ze wschodnimi [...], czy to z wami, którzy jesteście na południu. [...] Nie wstydzisz się wiernych rozdawać”.

<sup>53</sup> *List 75*, 17.

ścią biskupią<sup>54</sup>, a pierwszeństwo i jedyność Piotra nie stanowią podstawy, która usprawiedliwia jakąkolwiek dominację<sup>55</sup>. Wiedział o tym Piotr, bo chociaż pierwszy wybrany przez Pana i jedyny pomyślany jako fundament Jego Kościoła, „nie występował butnie i zarozumiale, nie zaznaczał, że należy mu się pierwszeństwo i że nowi późniejsi [apostołowie] winni mu być posłuszni”<sup>56</sup>.

Dlatego następca Piotra, przy całym uznawaniu przez Cypriana jego autorytetu i zrozumieniu konsekwencji dla jedności Kościoła, jakie ze sobą niesie jego wyróżnienie, nie ma uprawnień ani władzy do tego, aby od innych biskupów siłą domagać się posłuszeństwa i uległości oraz narzucać im swoje zdanie. W kolegialnej wspólnocie episkopatu bowiem „nikt nie ustanowił się biskupem nad biskupami, ani też tyrańskim terrorem kolegów swoich do posłuszeństwa nie zmusza”<sup>57</sup>. Nieuzasadnione roszczenia do supremacji i podporządkowania sobie innych prowadzą nieuchronnie do nadwerężenia lub zniszczenia jedności. Zgodę i żywą więź zjednoczenia wspólnot można zachować także wtedy, gdy dostrzega się, ale i respektuje zarazem lokalną różnorodność „stosownie do miejsc i ludzi” czy też odmienność apostołskich tradycji<sup>58</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Osoba i pierwszeństwo historycznego Piotra usytuowane u samych początków Kościoła oraz interpretacja jego posłannictwa determinuje właściwie całą eklezjologiczną myśl Cypriana. Apostoł wyróżniony przez Jezusa Chrystusa pierwszeństwem i jedynością pośród pozostałych uczniów otrzymuje specjalne posłannictwo, zgodnie z którym ma odtąd pełnić funkcję znaku jedności Kościoła. Oryginalnie zinterpretowane przywileje Piotra odnajdujemy w Cyprianowym myśleniu jako podstawę i uzasadnienie dla wielu eklezjologicznych zagadnień. Na jednym Piotrze buduje Cyprian autorytet i prawdziwość sukcesji apostołskiej biskupa w Kościele lokalnym. Piotr, na którym Chrystus ustanowił jedną *cathedra*, jest punktem wyjścia, z którego bierze początek jedność wszystkich biskupów w Kościele. Następnie wyraźnym pochodzeniem od Piotra, jako znaku jedności

<sup>54</sup> *O jedności*, 4.

<sup>55</sup> A. Davids, „Eine oder keine”. Cyprians Lehre über Kirche und Tradition. Internationale Zeitschrift für Theologie, „Concilium” 8 (1972) H. 1, s. 19; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 264.

<sup>56</sup> *List 71*, 3.

<sup>57</sup> *Sententiae episcoporum*, Prolog.

<sup>58</sup> *List 75*, 6: „W wielu innych prowincjach istnieją liczne różnice, stosownie do miejsc i ludzi. Z tego jednak powodu nigdy nie odstępowano od pokoju Kościoła katolickiego i od jego jedności, tak jak teraz Stefan śmiał uczynić, zrywając z wami pokój, jakiego zawsze jego poprzednicy z wami przestrzegali z miłością i czcią wzajemną”.

i kryterium prawdziwości, musi legitymować się każda wspólnota chrześcijańska, jeśli chce pełnić skutecznie zbawczą misję Jezusa Chrystusa.

Okazuje się, że funkcja Piotrowego pierwszeństwa, którą odnajdujemy w postulatach i oczekiwaniach kierowanych przez Cypriana pod adresem biskupów Rzymu: Stefana, jak też Korneliusza, wpływa również na rozumienie wyjątkowego miejsca i znaczenia Kościoła w Rzymie oraz biskupa, który mu przewodzi.

Kościół rzymski, *ecclesia principalis*, cieszy się szczególnym autorytetem pierwszego Kościoła Piotra i z tego tytułu zajmuje uprzywilejowane, centralne miejsce jako *matrix et radix catholicae ecclesiae*, stanowiąc reprezentację i znak jedności całego Kościoła, który Chrystus zbudował na Piotrze. Według Cypriana w pierwszeństwie episkopatu Piotra zostało ustanowione źródło jedności i wewnętrznej jedności biskupów w Kościele. Rzymska stolica, *cathedra Petri*, jest więc trwałym świadkiem i znakiem początków tej jedności, która wywodzi się z jednego źródła.

Podobnie jak Piotr, również biskupi rzymscy Stefan i Korneliusz jako jego następcy i dziedzice na *cathedra Petri* posiadają żywą świadomość szczególniego autorytetu w zakresie odpowiedzialności i manifestowania jedności biskupów i całego Kościoła. Z tym zadaniem wiąże się specjalny przywilej skały, to znaczy trwałe dążenie do budowania i chronienia wspólnoty w taki sposób, aby następca Piotra był czytelnym znakiem jej jedności. Uwydatnione przez Cypriana prerogatywy biskupa Rzymu oraz silne związanie ich z jednym i pierwszym Piotrem powoduje, że przejęte i kontynuowane przez niego w całym Kościele posłannictwo naznaczone jest podobnym i tylko jemu właściwym charyzmatem jednoczenia.

## SUMMARY

### Cyprian bishop of Carthage in view of the primacy of the bishop of Rome

The Article is taking the problem of understanding Cyprian of prerogatives of the primacy of the bishop of Rome. Peter's priority and the originally interpreted mission are describing the apostle ecclesiastical thought of the bishop of Carthage. The first part is appealing to ancient sources from the III century which are confirming the self-awareness of the primacy contemporary for Cyprian of bishops of Rome. Bishops Stephen and Cornelius which are citing Peter's priority in justifying one's authority have feeling that his missions and responsibilities for the Church of the Jesus of the Christ are continuators. The second part is portraying, in what way bishop Cyprian from Carthage theologially justified the role and meaning for the successor to Peter at the Church. He built his argumentation on the connection of prerogatives of the bishop of Rome with the priority of Peter what the so-called privilege led rocks out of. He shows that the mission exercised in Rome is marked with the charisma of uniting the Church.

KS. ADAM ŁUŻNIAK

## ŻYCIE W CZYSTOŚCI W UJĘCIU TERTULIANA

1. Łacińska literatura chrześcijańska pierwszych wieków, a później cała teologia Kościoła Zachodniego zawdzięcza wiele człowiekowi, który jako pierwszy zdecydował się na konsekwentne wykorzystanie języka łacińskiego w osobistej twórczości teologicznej. Do chwili przełomu II i III wieku, czyli do czasów Tertuliana, bo o nim tu mowa, świat chrześcijańskiej literatury posługiwał się greką. Pierwsze próby posługiwania się językiem Cycerona podjęli w połowie II wieku, ze zmiennym szczęściem, tłumacze Pisma Świętego, a ich wysiłek – obfity zbiór kodeksów i wersji translacyjnych – znamy pod nazwą *Vetera*<sup>1</sup>.

Wspomniany autor niewątpliwie jest postacią kontrowersyjną, choćby z tego powodu, że tak mocno zaznaczywszy się w teologii Kościoła, sam z tym Kościołem jedności nie dochował i umarł jako założyciel chrześcijańskiej sekty o charakterze montanistycznym, charakteryzującej się radykalną moralnością.

Urodzony około roku 160 w Kartaginie, nawraca się stosunkowo późno, już jako osoba dorosła, pociągnięty najprawdopodobniej radykalną postawą męczenników chrześcijańskich, którzy w owym czasie oddawali swe życie wskutek prześladowań. Wynikające z charakteru Tertuliana szczególne zamiłowanie do konsekwencji w działaniu i do zachowań heroicznych znalazło swój wydzźwięk nie tylko w twórczości literackiej i w propagowaniu określonego typu moralności, ale także w sprzyjaniu grupom reprezentującym taką moralność. Najprawdopodobniej czynnik charakterologiczny stał się przyczyną odejścia Tertuliana od Kościoła i dołączenia do montanistów. Dokonało się to w sposób płynny na przestrzeni kilku lat, pomiędzy rokiem 207 i 213. Czynnik chronologiczny ma zatem istotne znaczenie w ocenie i w interpretacji wypowiedzi autora, zwłaszcza w kwestiach

---

<sup>1</sup> Por. H.R. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, s. 219.



moralności. Wpływ jego *curriculum vitae* na koncepcje dogmatyczne ma zdecydowanie mniejsze znaczenie.

Trudno jest precyzyjnie zdefiniować myśl Tertuliana dotyczącą niektórych kwestii moralnych. Powodem takiej sytuacji jest jego styl pisarski, polegający na traktowaniu tematów, którymi się zajmował, jakby były przedmiotem rozprawy sądowej. W konsekwencji mamy do czynienia z różnym wartościowaniem zagadnień w zależności od tego, czy pojawiają się jako temat zasadniczy, czy tylko jako argument w dyskusji dotyczącej innej kwestii. Koronnym przykładem takiego zachowania może być kwestia wartości małżeństwa. Gdy Tertulian wypowiada się na ten temat w kontekście sporu z Marcjonem (*Adversus Marcionem*, zwłaszcza księgi I-IV), ukazuje małżeństwo jako instytucję zaplanowaną i pochodzącą od Boga, mającą zatem wartość samą w sobie. Gdy jednak w odniesieniu do tego samego tematu pojawia się inny kontekst, szczególnie rozważanie wartości dziewictwa, Tertulian posuwa się do niedwuznacznej deprecjacji instytucji małżeństwa. W takim kontekście ukazuje związek małżeński jako mniejsze dobro, a nawet jako zło, zwłaszcza gdy małżeństwo widziane jest w perspektywie dobra, jakie można osiągnąć, pozostając wolnym od tego związku. Jeśli zatem poddany analizie problem traktowany jest jako temat zasadniczy, zwykle jego wartość jest przerysowana, argumentacja zaś potwierdzająca zasadność określonych rozwiązań przekracza ramy rzeczowości i często opiera się na przesłankach emocjonalnych i na argumentach *ad hominem*. Jeśli jednak kwestia pojawia się w dziele jako marginalna, to zwykle zostaje włączona w całość dyskusji i traktuje się ją instrumentalnie. Zarówno pierwszy, jak i drugi sposób ujmowania tematu odbiega w znacznej mierze od obiektywności. Gdyby jednak należało opowiedzieć się za jednym z nich, to w moim mniemaniu bliższy rzeczywistości spojrzeniu autora jest pogląd ustalony na podstawie źródeł, które ujmują temat jako zasadniczy.

Zagadnienie czystości doczekało się w twórczości Tertuliana wielu odniesień. W całości poświęcone zostało mu dzieło *De exhortatione castitatis* (*Napomnienie o czystości*, 211-212 r.), a dla traktatu *De virginibus velandis* (*O noszeniu zasłony przez dziewice*, 211-212 r.) jest on na tyle istotny, że można go nazwać tematem wiodącym utworu. Nicobojetne są również odniesienia do czystości dziewiczej i przeżywanej we wdowieństwie obecne w innych utworach, do których się odwołam. Nie można pominąć aluzji znajdujących w *Adversus Marcionem* (*Przeciw Marcjonowi*, 207-209 r.) oraz *Ad uxorem* (*Do żony*, 200-206 r.).

2. Wizja moralności chrześcijańskiej w ujęciu Q.S.F. Tertuliana jest mocno uwarunkowana koncepcją historii Zbawienia. Niektóre sytuacje, które Bóg dopuszczał w czasach Starego Testamentu, ze względu na niedojrzałość narodu wybranego, w czasach Nowego Przymierza uznane zostały za grzech. Podobnie jeszcze Apostoł Paweł zgadzał się na sytuacje, które – zdaniem Tertuliana – w czasach rozwiniętego Kościoła nie powinny już się zdarzać. Autor widzi zatem kształto-

wanie się ludzkich zachowań i ich oceny ze strony Boga jako proces ciągłego zwiększania wymagań. Szczególnym momentem, w którym chrześcijanie powinni okazać się bez skazy, jest czas powtórnego przyjścia Chrystusa. Ponieważ zaś ta chwila jest już bliska, nie ma miejsca na jakąkolwiek niedojrzałość wierzących. Jest to szczególny rys Tertulianowej teologii, determinujący wielokrotnie jego twórczość i dobór tematów.

Radykalizacja postaw Afrykańczyka rozpoczęła się w okresie sympatyzowania z ruchem montanistycznym, a dokonała się ostatecznie na przełomie roku 212 i 213, gdy przeszedł on w sposób otwarty do opozycji względem Kościoła. Objawienia montanistyczne, nazywane Nowym Proroctwem, przekonały Tertuliana, że historia świata weszła w ostateczną fazę, zapowiedzianą przez Ducha Świętego. Jej bliskim kresem będzie powtórne przyjście Chrystusa. Naturalna charakterologiczna skłonność do skrajności zachowań, połączona z inspirującymi małoazjatyckimi proroctwami, uczyniły z naszego autora zwolennika postaw radykalnych.

W takim kontekście konfrontacja pomiędzy dziewictwem a małżeństwem w ujęciu autora musiała wypaść na niekorzyść małżeństwa, co wielokrotnie daje się odnotować, zwłaszcza w pismach z okresu heterodoksyjnego jego twórczości. Jak można zauważyć, czas powstania podstawowych utworów, którymi należy się posłużyć, analizując znaczenie czystości, leży w okresie ostatecznego przejścia Tertuliana do obozu montanistów. Taki klimat tłumaczy niewątpliwie zaangażowanie autora w obronę tego stylu życia i promowanie go jako najlepiej pasującego do czasów ostatecznych.

3. Spośród stylów życia, jakie Kościół może proponować swoim dzieciom, czystość znajduje w oczach Tertuliana największą aprobatę. Daje on temu wyraz w *Napomnieniu o czystości*, dziele stworzonym na progu pełnego przyłgnięcia do idei montanistycznych. Wywołana przez niego dyskusja dochodzi do punktu, w którym dziewictwo zostaje porównane z małżeństwem. W tym kontekście pod adresem dziewictwa pada sformułowanie „*summus gradus virginitatis*”, w odniesieniu oczywiście do stopniowania takich stylów życia, jak małżeństwo, dziewictwo i wdowieństwo. Co więcej, autor jest przekonany, że zdecydowanie się na małżeństwo w przypadku kobiety żyjącej dotychczas w nietkniętej czystości jest upadkiem ze szczytu<sup>2</sup>. Taka zmiana jest szczególnie bolesna, ponieważ jest zgodą na styl życia, który różni się od nierządu jedynie akceptacją prawa, a nie ze

---

<sup>2</sup> „*Gratus esto, si semel tibi indulsit Deus nubere; gratus autem eris, si iterum indulsisse illum tibi nescias. Caeterum, abuteris indulgentia, cum sine modestia uteris. Modestia a modo intelligitur. Non tibi sufficit de summo illo immaculatae virginitatis gradu in secundum recidisce nubendo; sed in tertium adhuc devolveris, et in quartum, et fortassis in plures, postquam in secunda statione continens non fuisti: quia nec prohibere plures nuptias voluit, qui de secundis provocandis retractavit*”, Tertulian, *De exhortatione castitatis*, 9,4.

względu na naturę samego czynu<sup>3</sup>, co zdaniem Tertuliana nie przystoi odkupionym, oczekującym powtórnego przyjścia Chrystusa. Tak radykalna wypowiedź ze strony autora niewątpliwie musi być widziana w kontekście celu, jaki stawia on sobie, pisząc zachętę do zachowania czystości. Tertulian wykorzystuje w tym miejscu istniejący w literaturze chrześcijańskiej znany pogląd, choć z pogranicza heterodoksji<sup>4</sup>, według którego zachowanie integralności cielesnej – unikanie relacji seksualnych – jest drogą do zachowania nowości życia otrzymanego na chrzcie świętym<sup>5</sup>. Nasz autor posuwa myśl aż do skrajności, przepracowując ją na użytek interesującej go argumentacji.

Agresywne sformułowania antymażeńskie umieszczone w *Napomnieniu o czystości* znajdują swoją przeciwwagę w chronologicznie wcześniejszym piśmie *Do żony*<sup>6</sup>. Tym razem interpretacja znaczenia czystości dotyczy stanu wdowieństwa, co wynika z samego adresu dzieła i z kontekstu bliższego samej wypowiedzi<sup>7</sup>. Nie przeszkadza to jednak w przywołaniu tego fragmentu jako interpretującego czystość w odniesieniu do sytuacji życia w niebie.

Nawet wdowa, a o ileż bardziej dziewica, która zachowuje wstrzemięźliwość cielesną, realizuje już w sobie styl życia niebieskiego, rezerwując dla siebie dobra życia przyszłego, przede wszystkim obecność samego Pana: „aeternum sibi

<sup>3</sup> „Omnis mulier etiam caelibis alia est, quamdiu aliena; nec per aliud tamen fit marita, nisi per quod et adultera. Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius”, Tertulian, *De exhortatione castitatis*, 9,3.

<sup>4</sup> P.F. Beatrice, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, red. R. Cantalamessa, „Studia Patristica Mediolanensia” 5 (1976), s. 15; G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, „Studia Ephemeridis «Augustinianum»” 20, Roma 1984, s. 174-175.

<sup>5</sup> „;Akoue nu/n( fhsi, \ th.n sa,rka sou tau, thn fu, lasse kaqara.n kai. avmi, anton( i[na to. pneu/ma to. katoikou/n evn auvth/ marturh, shl auvth/ kai. dikaiwqhl/ sou h` sa,rx) Ble, pe( mh, pote avnabh/ evpi. th.n kardi, an sou th.n sa,rka sou tau, thn fqarth.n ei=na i kai. paracrh, shl auvth/ evn miasmwl/) vEa.n ga.r mia, nhlj th.n sa,rka sou( mianci/j kai. to. pneu/ma to. a[giou\ eva.n de. mia, nhlj to. pneu/ma( ouv zh, shl”, Hermas, *Pasterz, Similitudo*, V, 7,1-2.;

“=Ara ou=n tou/to le, gei thrh, sate th.n sa,rka a`gnh.n kai. th.n sfragi/da a; spilon i[na th.n zwh.n avpola, bwmen”, Pseudo-Klemens Rzymski, *Drugi List do Koryntian*, 8,6.

<sup>6</sup> „Sic aeternum sibi bonum Domini occupaverunt, ac jam in terris non nubendo, de familia angelica deputantur. Talium exemplis foeminarum ad aemulationem te continentiae exercens, spiritali affectione carnalem illam concupiscentiam humabis; temporalia et volatica desideria formae vel aetatis inimicantium bonorum compensatione delendo”, Tertulian, *Ad uxorem*, I, 4,4.

<sup>7</sup> „Utitur exemplis earum quae maritis suis jam coelo receptis, hos enim praemisissos dicit qui uxoribus suis ad Deum praeivere, ac diem suum priores obiere; quae, inquam, maritis suis jam coelo receptis, quamvis formosae, quamvis aetate florentes, nullam tamen pulchritudinis aut juventae occasionem obtendunt, nec blandiri sibi patiuntur; sed carnis suae integritatem unicarum nuptiarum honori ac memoriae perservant”, J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. I, red. J.P. Migne, Paris 1878-1890, kol. 1280B (przypis).

bonum Domini occupaverunt”, a ostatecznie już w tym życiu rozpoczyna swoją przynależność do rodziny anielskiej: „de familia angelica deputantur”. Nie należy interpretować tej wypowiedzi jako argumentu, jakoby Tertulian był zwolennikiem koncepcji anielskiego, czyli niecielesnego charakteru zmartwychwstania. Swoje stanowisko w tej kwestii autor wyraził choćby w dziele *O zmartwychwstaniu*. Wspomnienie aniołów jest jedynie wskazaniem na wymiar wieczności, którego zapowiedzią i realizacją w terażniejszości jest przyjęty dobrowolnie stan wstrzemięźliwości seksualnej. Ten rys związany z interpretacją życia w czystości znajduje swoje rozwinięcie i pełną realizację w tradycji monastycznej Kościoła<sup>8</sup>.

4. *Bonum Domini* wskazane w dziele *Do żony* jako zysk płynący z podjętej dobrowolnie wstrzemięźliwości znajduje swoje głębsze wyjaśnienie krok dalej, w tym samym rozdziale. Autor zachęca swoją żonę, aby w sytuacji, gdyby pozostała wdową, dołączyła do grona tych kobiet, które podejmują dobrowolnie dozgonną czystość. W ujęciu Tertuliana postawa taka wprowadza wdowę – a przez rozszerzenie znaczenia tego porównania poza zakres rozważany w utworze, również dziewicę – w swoistą relację z Bogiem<sup>9</sup>. Szczegóły tej relacji przedstawione są w analogii do odniesień małżeńskich. Kobiety, które wybrały życie w czystości z powodów religijnych, stają się oblubienicami Boga<sup>10</sup>, co zostaje podkreślone przez użycie wyrażen właściwych relacjom między małżonkami. Bóg staje się jedynym Panem ich serca: „malunt Deo nubere”, ludzkie piękno staje się pięknem zachowanym dla Boga: „Deo speciosae, Deo sunt puellae”, a zwykle odniesienia codzienności przeniesione są na Niego jako na adresata – nie tylko rozmów: „cum illo sermocinantur”, ale całości egzystencji: „cum illo vivunt [...] illum diebus et noctibus tractant”. Nawet codzienna modlitwa nabiera szczególnego oblubińczego charakteru i porównana zostaje z posagiem, jaki panna wnosi w małżeństwo: „orationes suas velut dotes Domino assignant”.

Interesująca jest w tym kontekście również koncepcja odpowiedzi ze strony Boga jako duchowego małżonka. Bóg angażuje się w związek, jaki istnieje między Nim a dziewicą czy wdową żyjącą w czystości, i daje się w tym związku poznać, obdarzając oblubienicę życzliwością czy łaską: „ab eodem dignationem velut munera maritalia [...] consequuntur”. Charakterystyczna w ujęciu Tertuliana jest stała gotowość Boga do troski o swoją oblubienicę. Bóg obdarza ją swoją

<sup>8</sup> R. Uglione, *Il matrimonio in Tertulliano tra esaltazione e disprezzo*, „Ephemerides Liturgicae” 93 (1979), s. 488.

<sup>9</sup> „[...] Adhibe sororum nostrarum exempla, quarum nomina penes Dominum, quae nullam formae vel aetatis occasionem praemissis maritis sanctitati anteponunt: malunt enim Deo nubere, Deo speciosae, Deo sunt puellae: cum illo vivunt, cum illo sermocinantur: illum diebus et noctibus tractant: orationes suas velut dotes Domino assignant: ab eodem dignationem velut munera maritalia, quotiescumque desiderant, consequuntur”, Tertulian, *Ad uxorem*, I, 4,4.

<sup>10</sup> C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, s. 214.

uważną obecnością, ilekroć tego pragnie, „quotiescumque desiderant”, co niewątpliwie przekracza możliwości jakiegokolwiek męża wybranego spośród ludzi. Warto nadmienić, że ta nadzwyczajna łaskawość Boga względem kobiety żyjącej w czystości opiera się na zobowiązaniu, które autor określa terminem zobowiązań małżeńskich: *munera maritalia*, wypływa zatem ze szczególnej jedności istniejącej pomiędzy oblubienicą a Bogiem na wzór związku ślubnego i ma charakter prawie urzędowy.

Oblubieńcza relacja istniejąca pomiędzy dziewicą a Chrystusem stała się jednym z koronnych argumentów użytych przez Tertuliana w dyskusji toczony wokół konieczności noszenia welonu przez kobiety niezamężne. Temat został rozwinięty z dużym zaangażowaniem w dziele *O noszeniu zastłony przez dziewice*. Ponieważ te kobiety, które nie mają męża, zaślubione są Chrystusowi, je także welon obowiązuje<sup>11</sup>. Autor podkreśla bardzo konkretny wymiar tego zaślubienia. Dotyczy ono nie tylko sfery duchowej, ale również materialnej: „nupsisti enim Christo: illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam [...]”. Chrystus Oblubieniec przyjmuje nie tylko intencję zaślubionej sobie, ale również materialny wymiar czystości.

Bardzo podobna myśl pojawia się w dziele *O modlitwie*<sup>12</sup>. Znajdujemy w tym fragmencie tę samą koncepcję czystości – wyraźnie obecną w pamięci autora. Tylko Chrystus ma prawo do ciała oblubienicy Jemu zaślubionej. Interesująca jest gra synonimów pomiędzy chronologicznie wcześniejszym tekstem *O modlitwie* a późniejszym, pisanym już w klimacie montanistycznym, *O noszeniu zastłony przez dziewice*. Różnicą wartą podkreślenia jest fakt, że autor używa w odniesieniu do Chrystusa, któremu oblubienica jest zaślubiona, najpierw tytułu *maritus*, a w tekście późniejszym *sponsus*, zaś w odniesieniu do kobiet analogicznie stosuje termin *nupta*, a następnie *sponsa*. Pierwsza para wyrażen *maritus* – *nupta* podkreślałaby bardziej charakter małżeński<sup>13</sup> relacji Chrystus – dziewica, zawierając wymiar spełnienia i relacji zawartej na wieczność, zaś druga: *sponsus* – *sponsa*, bardziej wymiar narzeczeński<sup>14</sup>, miłości pragnienia, która swoje spełnienie osiągnie w wieczności. Nie należy jednak doszukiwać się zbyt głębokiej różnicy pomiędzy tymi dwoma tekstami. Bliższe prawdy wydaje się być stwierdzenie, że są

<sup>11</sup> „Adimple habitum mulieris, ut statum virginis serves. Mentire aliquid ex his quae intus sunt, ut soli Deo exhibeas veritatem, quamquam non mentiris nuptam; nupsisti enim Christo: illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritalitas velari jubet, utique multo magis suas”, Tertulian, *De virginibus velandis*, 16,4.

<sup>12</sup> „[...] nupsisti enim Christo, illi carnem tuam tradidisti. Age pro mariti tui disciplina. Si nuptas alienas velari jubet, suas utique multo magis”, Tertulian, *De oratione*, 22,9.

<sup>13</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1969, t. III, s. 447-448 i 641.

<sup>14</sup> Por. tamże, t. V, s. 200 i 201.

one synonimami wyrażającymi oblubieńczy charakter związku przedstawionego przez Tertuliana.

Charakter małżeński relacji istniejącej pomiędzy kobietą trwającą w czystości a Chrystusem podniesiony jest również w dziele *O zmartwychwstaniu ciała*<sup>15</sup>. Podkreślając wyzwania, jakie chrześcijanie podejmują, by przyczynić się do własnego wzrostu duchowego, Tertulian wylicza przede wszystkim wyrzeczenia dotyczące pokarmu i współżycia seksualnego, pokazując obecność we wspólnocie wiernych tych, którzy są „infructuosis genitalibus structi”. W tym kontekście, wzmocnionym przez przywołanie *spadones*, pojawiają się również „virgines Christo maritatae”, co wskazuje na pełną wstrzemięźliwość seksualną tych osób, podjętą z racji przyjętych zaślubin.

5. Indywidualne ujęcie tematu czystości w jej relacji do Chrystusa przeważa w Tertulianowych pismach niezależnie od okresu, w jakim on tworzy. Zarówno *Do żony*, jak *O noszeniu zastony przez dziewice* przedstawiają wstrzemięźliwość seksualną jako drogę do pogłębienia relacji z Bogiem, której synonimem na wielu płaszczyznach jest małżeństwo. Równoległe jednak z przedstawieniem dziewicy jako oblubienicy Chrystusa w wymiarze jednostkowym Tertulian ma świadomość wspólnotowej perspektywy zaślubin. W trakcie długiej dyskusji z poglądami Marcjona, zebranej w utworze *Przeciw Marcjonowi*, temat małżeństwa pojawia się kilkakrotnie jako jedno z podstawowych zagadnień: kontestowane przez Marcjona, bronione zaś przez Tertuliana. W takim kontekście pojawia się również obraz Kościoła jako dziewicy przeznaczonej Chrystusowi<sup>16</sup>. Nie można pominąć faktu, że w tym opisie zarówno Kościół, jak i Chrystus wydają się być darem dla siebie nawzajem, Tym zaś, kto przydziela, jest Bóg. On wzywa nas do wolności od brudu ciała i krwi i jednocześnie jest Autorem relacji „ut sponsam sponso” Chrystusa i Kościoła. Chrystus może otrzymać tę relację w darze z racji swej ludzkiej natury. Choć Tertulian nie posługuje się tak swoistymi formułami – dopiero dyskusje wieków późniejszych zaowocują obecnością w teologii tego typu pojęć – to jednak użycie imienia Chrystusa jest odwołaniem się do soteriologicznego wymiaru życia wcielonego Syna Bożego, zatem również do jego ludzkiej egzystencji. Innymi słowy, Chrystus może być *sponsus*, gdyż jest człowiekiem. W przeciwnym

<sup>15</sup> „Nos quoque, ut possumus, os cibo excusamus; etiam sexum a congressione subducimus. Quot spadones voluntarii? quot virgines Christo maritatae? quot steriles utriusque naturae, infructuosis genitalibus structi? Nam si et hic jam vacare est et officia et emolumenta membrorum temporali vacatione, ut in temporali dispositione, nec homo tamen minus salvus est; proinde homine salvo, et quidem magis tunc, ut in aeterna dispositione, magis non desiderabimus, quae jam hic non desiderare consuevimus”, Tertulian, *De resurrectione carnis*, 61,6.

<sup>16</sup> „Si etiam jubet ut mundemus nos ab inquinamento carnis et sanguinis, non substantium capere regnum Dei, si et virginem sanctam destinat Ecclesiam assignare Christo, utique ut sponsam sponso; non potest imago conjugii inimico veritatis rei ipsius”, Tertulian, *Adversus Marcionem*, 5, 12,6.

wypadku mówienie o planowaniu ze strony Ojca małżeństwa Dziewicy Kościoła i Chrystusa pozbawione byłoby sensu.

Wymiary jednostkowy i wspólnotowy dziewictwa istnieją w myśli Afrykańczyka równolegle, lecz rzadko pojawiają się razem. W takich momentach mają silne znaczenie parenetyczne. Możemy to prześledzić, spoglądając na argumentację, jaką Tertulian buduje w dziele *O jednożeństwie*<sup>17</sup>. Już sam tytuł utworu nie pozostawia wątpliwości, jaki będzie temat i ku czemu zmierzać ma argumentacja w nim zastosowana. Autor stara się uzasadnić, dlaczego nie należy zawierać ponownego związku małżeńskiego po śmierci współmałżonka. W tym klimacie przywołuje on fakt oczywisty, że szafarze, którzy błogosławią małżeństwo<sup>18</sup>, są przedstawicielami Dziewicy Kościoła zaślubionej w monogamicznym związku Chrystusowi jako Panu Młodemu: „unius Christi unica sponsa”. Charakter związku Chrystusa i Kościoła umożliwił jednocześnie współistnienie dziewiczej czystości i małżeńskiej płodności. Możemy w tym kontekście dodać, że dzięki takiej perspektywie wszelkie relacje międzyludzkie – czy to małżeństwo, czy dziewictwo – znajdują swój wzór w odniesieniu Chrystusa do swej Oblubienicy, a z drugiej strony obrazy istniejące w doczesności stanowią zapowiedź i znak rzeczywistości istniejącej w wymiarze duchowym.

6. Krótka refleksja nad wartością symboliczną życia w czystości, zarówno w wymiarze dziewictwa, jak i wdowieństwa, w ujęciu Tertuliana pozwala dostrzec trzy podstawowe wymiary: wstrzemięźliwość seksualna jako zapowiedź *futuri saeculi*, dziewictwo jako stan zaślubin z Chrystusem w ujęciu indywidualnym oraz typologia wspólnoty Kościoła jako Dziewicy – Oblubienicy Chrystusa, przygotowanej dla Niego przez Boga Ojca.

Możemy zauważyć, że koniec II wieku po Chrystusieznaczony jest we wspólnocie chrześcijańskiej obecnością praktyki życia w czystości obranej dla królestwa Bożego. Gdyby tak nie było, to usilne zaproszenie skierowane przez naszego autora do chrześcijańskich kobiet, aby obrały tę właśnie drogę, byłoby

---

<sup>17</sup> „Et conjungent vos in Ecclesia virgine, unius Christi unica sponsa”, Tertulian, *De monogamia*, 11,2.

<sup>18</sup> Tertulian używa tu czasownika sugerującego aktywny udział sług Kościoła w sprawowaniu małżeńskiej liturgii, jakkolwiek byśmy ją definiowali. Czasownik *coniungent* ma znaczenie czynne i wyraża „łączenie”, także łączenie węzłem małżeńskim, i sugeruje głębsze zaangażowanie biskupa, prezbitera lub diakona („ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis [...]”) w zawieranie małżeństwa niż tylko w postaci błogosławienia zawiązanego już uprzednio węzła w czasie niedzielnej Eucharystii. Obecność biskupa lub kapłana w trakcie sprawowania obrzędu zaślubin nie była kanonicznym wymogiem w Kościele II/III w., por. K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöse Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, t. I, s. 35; É. Lamirande, *Tertullien et le mariage. Quand un moraliste s'adresse à son épouse*, „*Œglise et Théologie*” 20 (1989), s. 57-58. Ponieważ Tertulian odwołuje się do praktyki bez wątplenia znanej czytelnikowi, zapis umieszczony w tym kontekście wskazywałby na umacniającą się praktykę Kościoła zmierzającą w kierunku obecności świadka urzędowego w trakcie zawierania małżeństwa.

wołaniem bezzasadnym. Jednocześnie możemy zauważyć, że styl życia wstrzeźmięzliwego był na tyle zakorzeniony w świadomości Kościoła, że doczekał się już pod koniec II wieku czytelnej interpretacji teologicznej o zabarwieniu parenetycznym, do czego nasz autor w swoich tekstach się odwołuje.

Chrześcijańska tradycja monastyczna wieków późniejszych będzie się wielokrotnie odwoływać do tych znaczeń, które są obecne w argumentacji Tertuliana, rozwijając je i wypracowując nowe wątki. Aktualne pozostanie jednak zawsze najbardziej fundamentalne znaczenie dziewictwa pojętego jako stan oblubieńczy względem Chrystusa – tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym – co w późniejszych wiekach znajdzie swój wyraz choćby w uroczystym składaniu ślubów zakonnych i w przyjmowaniu obrączki przy okazji ślubów wieczystych przez członkinie wielu zgromadzeń zakonnych.

## SOMMARIO

Tertulliano fu uno dei più importanti scrittori della letteratura cristiana prenicena. Egli diede il fondamento alla cristiana produzione letteraria nell'area latina introducendo parecchie nuove parole nel latino cristiano e precisando il campo semantico di tante altre. L'autore fu portato ad affrontare e a risolvere molte questioni morali tra cui anche il tema della verginità. Egli sviluppò il proprio punto di vista sotto la pressione escatologica che fu una naturale conseguenza del suo personale concetto della storia della Salvezza. L'idea dei tempi ultimi appena iniziati e una fervente attesa della Parusia, lo portò a vedere la continenza sessuale come l'unica soluzione da accettare dal punto di vista dei fedeli. La verginità in questo contesto godette del suo interesse particolare perciò poté ottenere nei suoi scritti un'interpretazione molto sviluppata. L'Africano paragona spesso la verginità con il matrimonio. Di fronte alla Parusia la decisione di sposarsi è per un cristiano il segno di decadenza, perché la castità è un modo per continuare la vita nuova ricevuta al momento del battesimo, che sarà propria di chi giungerà nel cielo.

La vita nella castità apre al cristiano una prospettiva nuova di una relazione sponsale con lo Sposo Celeste che è Cristo. Rinunciare al matrimonio in questa vita, per motivi ascetici, secondo Tertulliano, permette di trovare un'intima relazione che diventa un'anticipazione dell'eternità. La vergine cristiana diventa inoltre per la comunità dei fedeli anche un simbolo di relazione esistente tra Cristo e la Chiesa, così la decisione presa dalla vergine di rimanere in questo stato di vita si presenta anche come un dono per tutta la comunità.

Gli argomenti usati per l'autore per convincere i cristiani ad abbracciare lo stile di vita continentale si inseriscono nella tradizione interpretativa più larga presente nella teologia della Chiesa e troveranno le sue ricadute nella produzione letteraria posteriore, soprattutto nei circoli ascetici di vario carattere. Lo stile interpretativo presentato da Tertulliano non fu proprio soltanto dell'antichità cristiana ma rimane vivo anche fino ai tempi moderni. Eppure ai nostri giorni i membri di tante congregazioni femminili portano sia il velo che l'anello nuziale – segni del carattere spozalizio di questo stile di vita – il tema presente nell'ascesi cristiana sin dai suoi inizi.





## Sprawozdanie z IX Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego

Czternastego grudnia 2006 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. Jana Pawła II odbyło się IX Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne na temat: *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*. Od ośmiu lat Katedra Metafizyki KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu organizują doroczne sympozja pt. *Zadania współczesnej metafizyki*, których tematy dotyczą aktualnych problemów współczesnej nauki i kultury. Przed rokiem spotkanie poświęcono zagadnieniu: *Substancja – natura – prawo naturalne*, jeszcze wcześniej takim tematom, jak: *Analogia w filozofii, Metafizyka w filozofii, Błąd antropologiczny*.

Tegoroczne sympozjum składało się z trzech części. Pierwsza, pt. *O jedności bytowej człowieka*, miała charakter plenarny. Druga część: *Filozoficzne obrazy człowieka*, odbyła się w trzech sekcjach: 1) *Problem absolutyzacji ciała*, 2) *Problem absolutyzacji ducha-duszy* oraz 3) *Problem absolutyzacji umysłu*. Ostatnia część: *Współczesne próby wyjaśnienia natury człowieka: monizm – dualizm – hylemorfizm (personalizm)*, miała postać dyskusji panelowej.

Oficjalnego otwarcia sympozjum dokonał rektor KUL, ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk. W słowie wstępnym wskazał na aktualność i znaczenie podejmowanego problemu. Dzisiejsze nauki przedstawiają człowieka w sposób redukcjonistyczny. Istota ludzka traktowana jest tylko w jednym aspekcie: materialnym bądź biologicznym. Zadaniem filozofii jest ujęcie bytu człowieka w sposób całościowy oraz ukazanie jego jedności i integralności.

W sympozjum wzięli udział prelegenci z zagranicy: prof. dr Berthold Wald z Niemiec, prof. Vittorio Possenti z Włoch, oraz z różnych ośrodków naukowych w Polsce, m.in.: ks. prof. dr hab. Jan Sochoń z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, dr Bogusław Paż z Uniwersytetu Wrocławskiego, prof. dr hab. Jerzy Kopania z Uniwersytetu w Białymstoku, prof. dr hab. Józef Dębowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz twórca szkoły lubelskiej – o. prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec.

Prelekcję otwierającą obrady o. Krąpiec zatytułował: *Rozumienie człowieka w dziejach filozofii. Od hinduizmu do New Age*. Zaprezentował w niej trzy kon-

cepcje człowieka na przykładzie filozofii Platona, Arystotelesa i św. Tomasza. U podstaw pierwszej z nich leży myśl pitagorejska oraz orficka. Platon przyjął istnienie ducha-logosu, w cieniu którego pojawia się cały świat materialny. Duchowa dusza człowieka zgrzeszyła, dlatego za karę została złączona z ciałem.

Opierając swoją wizję człowieka na badaniach przyrodniczych, Arystoteles przezwyciężył dualizm Platona. Istotę ludzką pojmował jako jedność, jako najwyższą substancję, którą ożywia rozumna i niezniszczalna dusza – *psyche*. W koncepcji hylemorficznej człowiek jest *compositum*, złożeniem materii i formy, przy czym forma jest czynnikiem kształtującym i organizującym materię.

Święty Tomasz zmodyfikował myśl Arystotelesa. Przyczyną organizującą i zapewniającą jedność bytową człowieka jest akt istnienia duszy. Pochodzi ona bezpośrednio od Boga, dlatego człowiek jest wspólnym dziełem człowieka i Boga.

Ze względu na ograniczenia czasowe o. Krąpiec nie mógł zaprezentować rozumienia człowieka w nowożytnych i współczesnych kierunków filozoficznych.

Następną prelekcję pt. *Dwa pojęcia jedności bytowej człowieka. Ludzka wolność w ujęciu Arystotelesa, Akwinaty i Dunsza Szkota* wygłosił prof. dr Berthold Wald. Współczesne dyskusje dotyczące człowieka prowadzone są zasadniczo na jednej z dwóch płaszczyzn: kartezjańskiego dualizmu lub materialistycznego monizmu. Tymczasem stanowiskiem najbardziej zadowalającym jest tu hylemorfizm. Można to ukazać na przykładzie pojęcia wolności. Koncepcję dualistyczną reprezentuje Duns Szkot, który oddzielił rozum od woli. Twierdził on, że jedynie wola jest wolna, a rozum nie, dlatego to wola kieruje rozumem. Jest ona najdoskonalszą z władz, a zatem należy także do przymiotów Boga, którego wolność jest nieograniczona. To, co dla nas jest konieczne, dla Boga jest sprawą wolnego wyboru. Skoro wola jest poza naturą, to – według Dunsza Szkota – jedność człowieka wynika z połączenia natury z wolą. Można powiedzieć, że to ujęcie stanowi jedno ze źródeł nowożytnego dualizmu. Św. Tomasz, rozwijając koncepcję Arystotelesa, pokazał, że w przypadku człowieka mamy do czynienia zarówno z wolnością woli, jak i z pewnymi naturalnymi zdeterminowaniami. Wykład prof. Walda został przetłumaczony z języka niemieckiego przez dr Agnieszkę Lekką-Kowalik.

Trzeci referat, zatytułowany *Źródła różnych koncepcji jedności bytowej człowieka*, przedstawił ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL). Pierwszą koncepcję człowieka stworzyli filozofujący fizycy. Była ona oparta na monistycznym ujęciu bytu w wersji materialistycznej. Byt ma postać materii, złożonej z praelementów, jedność natomiast jest sumą poszczególnych części. Za ks. prof. Maryniarczykiem można powiedzieć, że człowiek jest w tej wizji „składakiem”, pewnym „agregatem” pracząstek.

Drugą monistyczną koncepcją bytu był nurt wariabilistyczny, czyli procesualizm Heraklita. Zasadniczą własnością tego, co istnieje, jest zmienność. Nie ma rzeczy stałych, dlatego byty określamy jako zdarzenia, które ujawniają jedynie

proces stawania się. W ten sposób rozumie się człowieka: jako wydarzenie czasowo-przestrzenne, w którym to, co trwa, jest zmianą.

W dualistycznej koncepcji człowieka Platon przedstawił dwa rodzaje bytów: byt idealny, czyli duszę, oraz byt pozorny, czyli materię. Tym, co pierwotne i doskonałe, jest duch, który został uwięziony w materii. Złączenie to zostało dokonane „na siłę”, dusza i ciało są nieprzystającymi do siebie składnikami, dlatego nie możemy mówić o jedności bytu ludzkiego.

W hylemorfizmie Arystotelesa formą kształtującą materię, tworzącą razem z nią jeden byt – organizm, jest dusza. Człowiek jest *compositum* duszy i ciała.

Ostatnim stanowiskiem w referacie ks. prof. Maryniarczyka była egzystencjalna koncepcja jedności bytu. Św. Tomasz za Arystotelesem mówił o złożeniu duszy i ciała. Elementem organizującym nie jest jednak forma. Człowiek bowiem istnieje istnieniem duszy, ona zapewnia mu jedność egzystencjalną. W przypadku człowieka tym, co organizuje ciało, jest dusza ludzka, to ona jest źródłem istnienia i podstawą najgłębszej jedności bytowej.

Na przykładzie przedstawionych koncepcji widać, jak ścisły jest związek między rozumieniem bytu a rozumieniem człowieka (zwłaszcza jedności ontycznej). W zależności od tego, czy jest to monizm, dualizm, pluralizm, czy egzystencjalizm, różne jest podejście do osoby ludzkiej.

Ostatnia prelekcja części pierwszej, wygłoszona przez prof. dr. Vittorio Possentiego, była zatytułowana: *Spór o jedność człowieka i wyzwanie nowego naturalizmu. Dusza, umysł, ciało*. Wykład można podzielić na cztery części. W pierwszej prof. Possenti przybliżył słuchaczom pojęcia duszy, umysłu i ciała oraz ich wzajemne relacje w kontekście dualizmu, monizmu i hylemorfizmu. Poruszył także problem „zanikania duszy” we współczesnym świecie. W części drugiej prof. Possenti omówił koncepcję duszy według św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, a także współczesnego myśliciela Antonio Damasio. W trzeciej zarysował zagadnienie *mind-body*, czyli stosunek umysłu do ciała. Czwarta część dotyczyła zagadnienia umysł-mózg. Pojawiły się tu takie problemy, jak: badanie umysłu jako ludzkiego mechanizmu, kwestia sztucznej inteligencji, całkowita redukcja człowieka do fizyki i chemii. Wykład został przetłumaczony z języka włoskiego na polski przez dr. Arkadiusza Gudańca.

Druga część symposium, zatytułowana *Filozoficzne obrazy człowieka*, odbyła się w trzech sekcjach. W ramach pierwszej, którą poprowadził dr. Kazimierz Krajewski, przedstawiono temat: *Problem absolutyzacji ciała*. Prof. dr hab. Zenon Roskał (KUL) podjął się omówienia zagadnienia: *Człowiek jako agregat części materialnych*. Jego celem było zaprezentowanie jedności materialnej istoty ludzkiej na podstawie nowoczesnych metod badawczych z zakresu biologii, medycyny oraz fizyki. Najnowsza technika, a konkretnie jądrowy rezonans magnetyczny pozwolił na precyzyjne badanie mózgu, co zwiększyło rolę materialnego aspektu człowieka.

*Człowiek jako wytwór ewolucji* – to kolejny temat sekcji pierwszej, przeprowadzony przez prof. dr. hab. Józefa Zona (KUL) oraz mgr Zuzannę Kieroń (KUL). Ewolucja, czyli przystosowawcze różnicowanie i wzbogacanie świata żywego, dotyczy także człowieka. Prowadzą do tego liczne ślady, chociaż są niekompletne i mało wyraźne. W istocie ludzkiej odnajdujemy bowiem zarówno czynniki psychiczne związane ze świadomością, jak i zmiany naturalne, pochodzące z przyrody. Ważne jest tu pytanie: Czy oba te elementy mogły się wykształcić na drodze ewolucji? Czy wraz z przemianami ciała następowały przemiany wewnętrznego wyposażenia? Prof. Zon stwierdził, że przy obecnym stanie wiedzy jednoznaczna odpowiedź na to pytanie jest niemożliwa, co nie znaczy, że nie należy prowadzić dalszych badań przyrodniczych w tym kierunku.

Jako trzeci wystąpił prof. dr. hab. Marian Wnuk (KUL), który wygłosił referat pt. *Człowiek jako reprodukujący się mechanizm*. Nowożytni myśliciele, a zwłaszcza Kartezjusz i jego następcy, głosząc radykalny dualizm, zaczęli przyrównywać ludzki organizm do maszyny. Wówczas wszelkie zjawiska i procesy tłumaczono za pomocą pojęć i praw mechaniki, nie uwzględniając w tym duchowej strony człowieka. Znalazło to zastosowanie również w innych dziedzinach nauki, takich jak psychologia, biologia czy socjologia.

Ostatni wykład wygłosił dr Tomasz Pawlikowski (Bobolanum – Warszawa), a tytuł jego wystąpienia brzmiał *Człowiek jako materialny podmiot wrażeń*. Koncepcję taką reprezentowali materialiści francuskiego oświecenia, głównie La Mettrie, który przypisał materii własności ruchu i odczuć zmysłowych. Wykluczając istnienie jakiegokolwiek sfery duchowej, ograniczył on człowieka do podmiotu czysto cielesnego, natomiast od strony poznawczej – do podmiotu wrażeń. Konsekwencje takiego podejścia pojawiły się także w psychologii: została ona sprowadzona do fizjologii, konkretnie do badania mózgu.

Obrady drugiej sekcji, poprowadzonej przez dr. Arkadiusza Gudańca, oscylowały wokół tematu *Problem absolutyzacji ducha-duszy*. Pierwszy wykład, wygłoszony przez prof. dr. hab. Wojciecha Chudego (KUL), zatytułowany był *Antropologiczne koncepcje ducha absolutnego w XX wieku*. Na przykładzie ogólnego zarysu, jak również poglądów francuskich spirytualistów zaprezentowano absolutyzację duchowej strony człowieka. Ma ona szczególne konsekwencje w filozofii: metafizyka staje się wówczas częścią doświadczenia wewnętrznego, subiektywność jest absolutna, a etykę i moralność konstituuje przygodność. Bóg natomiast traci swą realność, jest jedynie Bogiem przesłania, doświadczenia egzystencjalnego.

Jako drugi wystąpił prof. dr. hab. Piotr Gutowski (KUL), który zaprezentował referat pt. *Człowiek jako samostwarzająca się istota*. Wykład został oparty na poglądach Sartre'a, który jako egzystencjalny ateista odrzucał Boga, co więcej, uważał, że ma dowody na Jego nieistnienie. Według Sartre'a to człowiek wytwarza model

człowieczeństwa, nie ma prawdy zewnętrznej, każdy decyduje sam o sobie. Jednocześnie istota ludzka, dokonując wyboru, wybiera za wszystkich, wybór ma zatem konsekwencje społeczne. Jedyne, co ogranicza stwarzanie siebie, to uczucie niepokoju, które jest trwogą wobec wolności i odpowiedzialności człowieka.

Jako kolejny swoją prelekcję, pt. *Człowiek jako monada (Leibniz, Heidegger)*, wygłosił dr Bogusław Paż (UWr). Punkt wyjścia stanowiła u niego filozofia Kartezjusza, która doprowadziła do radykalnego dualizmu. Konsekwencją jest solipsyzm. I tak np. Leibniz przedstawił człowieka jako zamkniętą monadę w aktach refleksji, jako *monas*, czyli ontyczne indywiduum. Podobny pogląd zaprezentował Heidegger. Określił on człowieka, monadyczny podmiot, jako „byt-przytomny” (*Dasein*), zamknięty w horyzoncie świadomości, jednak z drugiej strony otwarty na świat, gdyż jego „bycie w świecie” jest absolutnie pierwotne.

Ostatni wystąpił dr Zbigniew Pańpuch z referatem pt. *Człowiek jako wędrujący duch (orfizm, platonizm, neoplatonizm)*. W przedstawionych przez niego koncepcjach człowiek utożsamiany jest z duszą. W niektórych przypadkach można nawet postawić między nimi znak równości. Daje to podstawę do interpretacji osoby ludzkiej jako „wędrującego ducha”.

Ostatnią sekcję, zatytułowaną *Problem absolutyzacji umysłu*, poprowadziła dr Agnieszka Lekka-Kowalik. Jako pierwszy wygłosił swój wykład prof. dr hab. Jerzy Kopania (UwB). Jego temat brzmiał *Człowiek jako res cogitans*. Kartezjusz nawiązuje do myśli św. Augustyna. Różnica polegała na tym, że dusza dla Augustyna była elementem ożywiającym ciało, natomiast dla nowożytnego filozofa dusza to bycie świadomym tego, że się jest.

Następny temat: *Człowiek jako czysta świadomość*, przedstawił prof. dr hab. Józef Dębowski (UWM). Chociaż człowiek jest czymś więcej niż świadomością, to często jest przez nią definiowany. Co zatem konstytuuje osobę ludzką? Według Husserla – to, co zastajemy po redukcji transcendentnej, czyli mnogość przeżyć, które mimo różnic łączy jedno: że są to „moje przeżycia”. Idąc dalej, możemy mówić o strumieniu świadomości jako pewnej całości, w której da się wyodrębnić ciąg przeżyć, czyli jakieś konkretne continuum przeżyciowe oraz czyste „ja” jako podmiot tych przeżyć. Czy jednak to wystarczy, aby określić ludzkie „ja”? Problem ten nie został do końca wyjaśniony.

Opozycją dla dwóch pierwszych koncepcji był następny temat: *Człowiek – istota określona czasem, tradycją i językiem*. Został on przedstawiony na podstawie poglądów Hansa Geорга Gadamera. Filozoficzną hermeneutykę i fragmentaryczną filozofię tego myśliciela przybliżył słuchaczom ks. prof. dr hab. Andrzej Bronk (KUL). Swój wykład przeprowadził w formie kilku punktów. Pierwszym było pytanie: Kim jest człowiek? Próby odpowiedzi odsyłały do pierwotnych koncepcji i tym samym negowały ujęcia filozofii nowożytnej. Następnym krokiem była próba opisu hermeneutycznego sposobu pojmowania osoby ludzkiej. Gadamer

wychodzi od konkretnego człowieka i na nim kończy. Swoich rozważań nie zaczyna od absolutnego początku, ale od języka i kultury, które zastajemy, gdy się rodzimy. Dlatego człowiek przede wszystkim jest bytem „projektowanym” przez czas, język i tradycję.

Dr Maciej S. Zięba (KUL) podjął temat: *Człowiek jako agregat pięciu grup składników w buddyźmie abhidharmicznym*. Zanalizował w rozpatrywanej odmianie buddyzmu rzeczywistość psychofizyczną człowieka, na którą składają się elementy materialne (cielesne), elementy doznań, elementy percepcyjno-pojęciowe, elementy wolitywne oraz podświadomych dyspozycji, a także elementy świadomości. Są one wszystkie w procesie nieustannej zmiany, przy czym wzajemnie się warunkują. Człowiek jest zatem strumieniem tych elementów, prostą sumą składników, tworzących indywidualną osobowość.

Trzecia część sympozjum miała charakter panelowy. Temat: *Współczesne próby wyjaśnienia natury człowieka: monizm – dualizm – hylemorfizm (personalizm)* przedstawili kolejno: prof. dr hab. Henryk Kiereś (KUL), ks. prof. dr hab. Jan Sochoń (UKSW) oraz prof. dr hab. Piotr Jaroszyński (KUL). Pierwszy z nich zaprezentował monizm. Monizm jest redukcją albo do materii (monizm materialistyczny, tzw. stanowisko realistyczne), albo do ducha (monizm spirytualistyczny, tzw. stanowisko idealistyczne). Konsekwencje cywilizacyjne i kulturowe, wynikające z tych redukcyjnych ujęć, są bardzo poważne. Można to zauważyć w kierunkach współczesnych. Pierwszym z nich jest modernizm, w ramach którego pojawił się komunizm i nazizm, natomiast drugi to postmodernizm oraz związany z nim liberalizm i anarchizm. Monizm stanowi duże zagrożenie, ponieważ jest konsekwencją pseudofilozofii.

Dualizm wyrósł z religijnego widzenia świata i człowieka, według którego człowiek jest przypadłościowym złożeniem dwóch różnych elementów: ciała i duszy. W filozofii nowożytnej prowadzi to do wywyższenia rozumu, który staje się głównym źródłem prawdy i wolności. Ważny jest tylko umysł i jego zawartość, nie więcej się nie liczy. Konsekwencją radykalnego dualizmu jest idealizm, który powoduje oderwanie człowieka od naturalnego kontaktu z rzeczywistością.

Ostatnim zagadnieniem tej części było pytanie o integralną wizję człowieka. Personalizm występuje w opozycji do wcześniej omawianych kierunków, które bądź głosiły redukcjonizm, bądź przychyłały się do dualizmu. Grecki termin *προσωπον* wskazywał na maskę, twarz, oblicze. Jego łacińskie tłumaczenie: *persona*, zaczęto odnosić do osoby. Człowiek jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga jest osobą, czyli najwyższym przejawem bytu, posiadającym naturę rozumną i wolną. Personalizm to próba pozwalająca ująć człowieka w sposób całościowy, jako podmiot.

Sympozjum zakończył prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, kierownik Katedry Metafizyki KUL i wiceprezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.

W symposium uczestniczyły osoby z różnych polskich ośrodków naukowych.

Organizatorzy symposium podjęli temat jedności bytowej człowieka. Podeszli do niego od strony historycznej i merytorycznej. Przedstawiając bogatą rzeczywistość człowieka, dążyli jednocześnie do integralnej wizji istoty ludzkiej. Nie można bowiem dzielić istoty ludzkiej na sferę cielesną, duchową czy umysłową, a następnie ograniczać, redukować jej do jednej, drugiej bądź trzeciej sfery. Konsekwencje tego są bardzo poważne i nieodwracalne, historia je pokazuje w sposób przerażający. Obydwa totalitaryzmy są radykalnym ograniczeniem człowieka do jego rasy lub do klasy społecznej. Widać to także we współczesnej nauce i kulturze. Przedmiotowy stosunek do człowieka, będący wynikiem koncepcji redukcjonistycznych, można zauważyć przede wszystkim w medycynie, psychologii i w naukach społecznych. Ofiarą takiego myślenia staje się sam człowiek. Trzeba zatem zrobić wszystko, aby temu zapobiec. Personalizm ukazuje człowieka całościowo, jako osobę świadomą, wolną, twórczą, społeczną, a przede wszystkim jako podmiot i cel, a nie środek jakichkolwiek działań. Takie myślenie jest możliwe tylko wtedy, kiedy właściwie pojmuje się człowieka oraz to, czym jest: duszą, ciałem, umysłem, a może jednością tych wszystkich elementów. Ważne jest, aby badania nad problemem jedności ontycznej człowieka były kontynuowane.

*Ewelina Osińska*

Grzegorz M. Bartosik OFMConv, *Mediatrix in Spiritu Mediatore.*  
*Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo*  
*w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii*  
*współczesnej*, Lublin 2006, ss. 582

Wszelkie zagadnienia teologiczne powinny być ujmowane w kontekście trynitarnym. Lekceważenie tej fundamentalnej zasady doprowadziło w przeszłości do wielu nieudomówień, a nawet nieprawidłowości. Tak było m.in. z pośrednictwem Maryi. Dziś teologowie podejmują trud opracowania wszelkich kwestii wiary chrześcijańskiej w świetle trynitologii. Powinni to czynić i potrafią, ponieważ w ostatnich latach przez jubileuszem drugiego tysiąclecia Wcielenia Słowa Bożego sama trynitologia została pogłębiona w niebywały sposób.

W nurt tworzenia nowej, pogłębionej trynitologicznie teologii włączył się Grzegorz Bartosik z zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, który podjąwszy zagadnienie pośrednictwa Maryi, doszedł do wniosku, że w prawidłowo ukształtowanej trynitologii, a ściślej pneumatologii, można odczytać je i zrozumieć głębiej, można zauważyć aspekty zupełnie do tej pory pomijane, dzięki którym znika powód dotychczasowej kontrowersji. Na tyle, na ile Maryja jest bytowo zespolona



z Duchem Świętym (również z Chrystusem), na ile jest w Nim, w takim stopniu uczestniczy w pośredniczącym działaniu Ducha Świętego (również w pośredniczącym działaniu Chrystusa). Publikacja jest nowatorska, odkrywczą i twórczą, ukazuje zagadnienie pośrednictwa Maryi w nowym świetle. Nowość nie polega wyłącznie na podaniu oryginalnych argumentów, lecz na niespotykanym dotąd ujęciu całości zagadnienia.

Książka składa się z dwóch części: część I – *Pośrednicząca rola Ducha Świętego*, oraz część II – *Miejsce Maryi w pośredniczącym działaniu Ducha Świętego*. Obie części podzielone są na rozdziały. Rozdział pierwszy dotyczy pośrednictwa Chrystusa, które stanowi punkt wyjścia interpretacji pośredniczącej misji Ducha Świętego. Rozdział drugi zajmuje się pośredniczącą rolą Ducha Świętego w życiu trzech Osób Boskich. Rozdział trzeci przeprowadza refleksję nad pośredniczącą rolą Ducha Świętego w dziele stworzenia i w Kościele. Pomimo znacznej objętości książka jest przejrzysta dzięki trafnemu i precyzyjnemu podziałowi na części, rozdziały, paragrafy, punkty i podpunkty. Przejrzystość została dopełniona bogatym zestawem skrótów, dzięki którym autor zabezpieczył się przed jeszcze większym rozmiarem książki. Dobrze podzielony i zaopatrzony odpowiednimi argumentami wstęp nadaje książce już na samym początku akademickiej powagi. Naukową rangę wzmacniają liczne i prawidłowo sporządzone przypisy, w których autor zawarł wiele informacji pobocznych, aby nie zakłócić właściwego toku rozumowania w podstawowym tekście książki. Niezwykle cenne są wnioski teologiczne oraz duszpastersko-pastoralne zawarte w zakończeniu. Wyjaśniają one wszelkie kwestie sporne i wyznaczają treść oraz tok wykładania centralnego zagadnienia na styku mariologii i soteriologii (charytologii), jakim jest pośrednictwo Maryi.

*o. Piotr Liszka CMF*

O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, *Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej*, UNUM, Kraków 2007, ss. 320

Kolejna już książka młodego wciąż teologa, paulina z klasztoru Na Skałce w Krakowie, wpisuje się w znakomity poczet współczesnej literatury dogmatycznej, która popularyzuje to wszystko, co dokonuje się aktualnie w sferze europejskiej myśli teologicznej. Trzeba jednakże zapytać już na początku, po wnikliwej lekturze zawartych w niej dwudziestu trzech szkiców, czy aby miano teologa dogmatyka – za jakiego uchodzi – właściwie charakteryzuje ich autora, a przede wszystkim czy odzwierciedla najpełniej treściową zawartość przedkładanej publikacji. Sam o. A. Napiórkowski sytuuje siebie pośród luminarzy krakowskiej szkoły antropologicznej, nieco starszych już, ale także i współczesnych, pozostających zarówno pod wpływem myślenia filozoficznego, jak i teologicznego. Przyznać

trzeba, że jest to śmiałe i równocześnie wielce zobowiązujące wyznanie. Kiedy zaś dochodzi w lekturze do ostatniej strony *Homo ecclesiasticus*, czytelnik może się przekonać, jak wiele tej szkole o. Napiórkowski zawdzięcza, ale i też że jej nie zawodzi. Porywa się bowiem z powodzeniem na niezwykle śmiałe przedsięwzięcie, które ma być próbą głębokiego namysłu nad tajemnicą człowieka i tajemnicą Kościoła oraz wynikających z nich konsekwencji dla rozumienia nie tylko jednej, lecz i drugiej rzeczywistości.

Zamiar idzie jednak znacznie dalej, autor bowiem – jak wolno sądzić – chce pokazać, że tylko w rzeczywistości Kościoła człowiek może najgłębiej pojmować siebie, odnajdywać sens swojego istnienia, odkrywać swoją podmiotowość i godność, ale także w tej przestrzeni najpełniej staje się człowiekiem na miarę swojego podobieństwa do Boga Stwórcy i powołania, jakim został przez Niego obdarzony. Praca ma więc charakter interdyscyplinarnego studium, które w tym przypadku nie było od początku planowane jako takie. Ale myśl tego rodzaju, jak widać, towarzyszyła autorowi przy redagowaniu wszystkich szkiców, które pierwotnie ukazywały się drukiem w przeciągu kilku ostatnich lat. Owa interdyscyplinarność oznacza, że przesłanki do konstrukcji poszczególnych elementów całości będą czerpane z filozofii, teologii dogmatycznej, fundamentalnej, eklezjologii, historii doktryn, społecznej nauki Kościoła, psychologii, socjologii, nie zabraknie także wątków mariologicznych. Przewodnikami będą wybitni współcześni teologowie, z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI na czele. Nie sposób także w tego rodzaju szkicach pominąć myśli II Soboru Watykańskiego. Dlatego też autor przytacza wiele długich tekstów soborowych. Służą one bądź jako punkt wyjścia dla bardzo interesujących refleksji, bądź jako przykład nowego myślenia o człowieku w Kościele, które wciąż wymaga przypominania, upowszechniania i szerokiej recepcji.

Dobrze się stało, że owe szkice zostały zebrane w jednej ważnej pozycji książkowej, gdyż pozwala to czytelnikowi w sposób prosty i bezpośredni sięgnąć po interesującą myśl antropologiczną autora, który dzieli się z czytelnikiem nie tylko tym, co aktualnie najlepsze w myśleniu szkoły krakowskiej, ale także czerpie szeroko z bardzo bogatej myśli europejskiej. Wyrastała ona z wielowiekowego przecież dorobku teologicznego i filozoficznego Starego Kontynentu, z bogatego dziedzictwa wielkich soborów, na czele z *Vaticanum Secundum*, z żywej wiary Kościoła, z jego Tradycji, a dojrzewała w świetle nieustannych sporów i dysput, w których centrum i główną stawką była zawsze prawda o człowieku. Mamy zatem do czynienia z czymś więcej niż tylko z dziełem podręcznym zawierającym zarys najważniejszych wiadomości z zakresu osiągnięć współczesnej antropologii eklezjologicznej. Autor pokazuje przecież nie tylko, jak głęboko przenikają się i uzupełniają dociekania o człowieku i jego naturalnym środowisku, jakim jest dla jego życia i rozwoju komunijna wspólnota bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła, ale stara się też obiektywnie zauważać te z propozycji oferowanych na

przeźrzeni wieków, które wiodły człowieka w sposób oczywisty ma manowce. Nie polemizuje z nimi, ale je wspomina jako przestrożę, wciąż bowiem toczy się debata o człowieku i jego miejscu we współczesnej rzeczywistości. Także i dzisiaj nie brak tego rodzaju zapędów. Trzeba stale o nich pamiętać i nie zezwolić zepchnąć się na nowożytnie proponowane mielizny.

Trzeba wreszcie zauważyć jeszcze jeden ważny rys, stanowiący nie tylko o bogactwie treściowym poruszanych zagadnień. Ten fakt bowiem pozwala ukazać osobiste i przemyślane stanowisko autora w wielu ważnych kwestiach, które wyrasta z uważnego śledzenia wszystkich aktualnych problemów najgłębiej nurtujących ludzkość. Wymieńmy przykładowo niektóre rodzaje się w głębi ludzkiego „ja” i domagające się odpowiedzi pytania: o miłosierdzie Boga, o praktykę wiary, o miłość, o prawdę, o wartość cierpienia, o świętość i kulturę człowieka, o dialog, o zbawienie, o wieczność, o poszanowanie życia, środowiska naturalnego, o godność kobiety. Nie można ich przecież pominąć. Jest to więc pewien wkład w toczącą się nieustannie debatę dotyczącą podstawy i kształtu egzystencji ludzkiej, która to debata na tle zmieniającego się bez przerwy kontekstu społecznego, ekonomicznego, politycznego, gospodarczego i kulturowego nie jest w stanie zaspokoić potrzeb człowieka, bo chce tylko i wyłącznie ograniczyć się do podawania zmiennych ofert, nie sięgając do głębi potrzeb ludzkiego ducha.

Tak więc propozycja zawarta w redagowanych od jakiegoś czasu szkicach z antropologii eklezjologicznej, publikowanych dotąd w poważnych czasopiśmie, a teraz zebranych pod wymownym tytułem *Homo ecclesiasticus*, jest ważną próbą przedstawienia współczesnego myślenia teologicznego o człowieku, który nie może zrealizować siebie inaczej jak tylko we wspólnocie proponowanej mu przez samego Stwórcę. Ma ona realny kształt zakreślony wymiarem boskim i ludzkim, odpowiadający zarazem najgłębiej naturze bytu powołanego do istnienia przez Boga i nobilitujący przede wszystkim człowieka.

ks. Andrzej Nowicki

*Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, red. R. Faber, S. Lanwerd, Königshausen-Neumann, Würzburg 2006, ss. 269

Zwrócenie uwagi na pozycję wyżej wskazaną rozpocznę od opisu sytuacji w społeczeństwie niemieckim, z której wszyscy – mniej lub bardziej – zdają sobie sprawę i wobec której stoją bezradni. Otóż w Berlinie w połowie XIX wieku było ponad trzydzieści kościołów protestanckich, w każdym z nich co niedzielę gromadziło się kilkaset osób. Dzisiaj w Berlinie jest o wiele więcej (protestanckich) kościołów, w zimie ogrzewanych, ale setki ludzi można spotkać w nich tylko w bardzo nieliczne niedziele. Dotychczasowe próby rechrystianizacji społeczeństwa nie

powiodły się, od wieków ma ono do czynienia ze zjawiskiem odkościelnienia (*Entkirchlichung*) życia prywatnego i publicznego, z procesem laicyzacji i sekularyzacji. E. Biser, jeden z najbardziej znanych filozofów religii, mówi o „ateizmie oceanicznym” dotyczącym Niemcy i całą Europę Zachodnią. Nicogarniony, niezgłębiany ateizm wiedzie do substancjalnej utraty wiary, który to proces jeszcze tylko czasami próbuje się ukryć.

Niech przemówią liczby: 32 proc. społeczeństwa niemieckiego przyznaje się do katolicyzmu, tyle samo do protestantyzmu, 11 proc. wierzy w coś innego, a pozostali deklarują swoją bezwyznaniowość. Wśród protestantów 10-15 proc. bierze tzw. czynny udział w życiu kościoła, 70 proc. odnosi się do kościoła i jego spraw z dystansem, ale nie z nienawiścią, 10-15 proc. uważa się za dysydentów. Jeśli tak, to liczba bezwyznaniowców (*konfessionslos*) jest na poziomie liczby katolików i protestantów. W nowych landach, na terenach byłej NRD, 70 proc. społeczeństwa nie przyznaje się do żadnej religii, deklaruje swą bezwyznaniowość. Przedstawiona praca zajmuje się właśnie tylko tymi 70 proc. w nowych landach – czyli 45 proc. w całym społeczeństwie niemieckim – ludzi areligijnych, a zwłaszcza 20 proc. (ogólnie 5 proc.) przekonanych ateistów. Czym różnią się ci areligijni od ateistów? W jaki sposób doszli do swych przekonań? Jak można ich postawy historycznie i kulturowo sklasyfikować? Oto tylko niektóre kwestie. Jeśli z pewnego dystansu popatrzy się na wszystkie postawione pytania, to trzeba powiedzieć, że mają one charakter teoretyczny: odnoszą się do istoty życia bez Boga, ale również praktyczny: dotyczą życia, w którym zasadniczo nie pojawia się problematyka istnienia Boga, tzn. kierują się ku przeszłości: jak się sprawy miały dawniej, i analizują teraźniejszość: jak się sprawy mają dzisiaj. Trochę zaskakuje i dziwi, że nie ma pytań dotyczących przyszłości i że nie ma prognoz. Redaktorzy świadomie ograniczyli wybór prac do problematyki dotyczącej społeczeństwa niemieckiego, wyjątek stanowi ostatni artykuł analizujący zjawisko ateizmu w USA (s. 249-269). Mamy analizy tematów o zasięgu powszechnym: czym jest ateizm sam w sobie?, jak również analizy i opisy zjawisk bardzo szczegółowych, związanych z konkretnym miejscem i czasem.

Omawiana książka składa się z dwóch części:

Część I: *Filozofia ateistyczna* (s. 15-150), zawiera następujące prace: 1) H. Cancik-Lindemaier, *Bezbożność w starożytności – materializm, panteizm, krytyka religii, ateizm*; 2) A. Eusterschulte, *Czy spinozjanizm jest ateizmem? Dyskusja o ateistycznych konsekwencjach filozofii Spinozy w XVII i XVIII wieku*; 3) A.U. Sommer, „*Bóg umarł*” czy „*Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu*”? *O F. Nietzschem*; 4) S. Lanwerd, „*Przyszłość pewnej iluzji*”. *Uwagi odnośnie do krytyki religii Z. Freuda*; 5) T. Meyer, „*Nieżydowski Żyd*”. *Żydowska identyczność w XX wieku*; 6) M. Lauer mann, *Ateizm – niekochane dziecko adoptowane w filozofii NRD*.

Część II: *Ateistyczna ideologia, mentalność i organizacja* (s. 151-248), gromadzi następujące rozważania: 1) M. Scharfe, *Dyletanci ateizmu. Wątpienie i bezbożność w europejskiej kulturze ludowej*; 2) E. Stölting, *Wierzący ateizm. Próba stabilizacji radzieckiego pochodzenia*; 3) U. Nako, *Liberalno-nacjonalistyczni, socjalistyczni i narodowi wolnomyśliciele w latach 1848-1881. Historia początków zorganizowanego ateizmu w niemieckim obszarze językowym*; 4) G. Kehrer, *Ateizm light. Ciche pożegnanie z kościołami w starych landach*; 5) H. Groschopp, *Ateizm wschodniemiecki – trzecie wyznanie*; 6) M. Droege, *Ateizm w niemieckim prawie religijnym*.

Jeśli nawet przedstawione tutaj prace koncentrują się na ateizmie określonej części społeczeństwa niemieckiego, to adresowane są do osób zainteresowanych w szerokim sensie sprawami religii i polityki. Zajmujący się fenomenem religii muszą zwrócić uwagę na rzeczywistość zjawiska ateizmu w formie zorganizowanej lub spontanicznej. Zajmujący się polityką zdają sobie od dawna sprawę ze znaczenia czynnika religijnego w życiu społecznym. Przy czym – tak dla filozofów, jak i dla polityków – analizy przeszłości i teraźniejszości winny przekładać się na kształtowanie przyszłości. Trzeba mieć na uwadze, że niedowartościowanie zjawisk religijnych prowadzi z zasady do przewartościowania zjawisk areligijnych, np. zjawiska sekularyzacji czy laicyzacji. Życie indywidualne i społeczne kieruje się określonymi prawami, można w nim wskazać pewne cykle. Jeśli zatem ateizm ma – jak niektórzy twierdzą – tak fundamentalne znaczenie dla filozofii przy budowaniu obrazu człowieka i świata, dla krytyki religii, czyli sprawdzania jej prawdziwości, to również to samo można i trzeba powiedzieć o religii, w której człowiek znajduje zrozumienie siebie i świata i z jej podstaw przeprowadza krytykę ateizmu, czyli sprawdza jego wiarygodność. Rzeczowy, poważny dialog między teistami a ateistami jest we współczesnym świecie wskazany, a nawet konieczny. Taki dialog jest wyrazem szacunku człowieka dla człowieka. Dialog prowadzony w atmosferze wzajemnego szacunku w każdym przypadku prowadzi do lepszego poznania stanowiska drugiego, ale i własnego stanowiska.

ks. Jerzy Machnacz

Marian Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*,  
WAM, Kraków 2006, ss. 400

Nakładem Wydawnictwa WAM trafia do naszych rąk książka Mariana Grabowskiego *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*. Autor jest profesorem filozofii na UMK w Toruniu i doktorem habilitowanym fizyki. Zajmuje się etyką i antropologią, opublikował także artykuły z dziedziny fizyki. W *Historii upadku* Grabowski podejmuje się zadania kontynuacji i rozwinięcia „antropologii ade-

kwatnej”, zarysowanej przez Jana Pawła II w ramach środowych katechez pt. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Miałyby to być antropologia, która korzystając z biblijnego przekazu, próbuje w sposób pełny, nieredukcjonistyczny, wyrazić prawdę o człowieku, o jego zakorzenieniu w materii, ale też o jego swoistości, o zasadniczej niesprowadzalności do tego, co materialne i czysto naturalne.

Książka składa się z ciągu rozdziałów poddających filozoficznej egzegezie zawarty w Księdze Rodzaju opis stworzenia człowieka i jego pierwszego upadku. Po przytoczeniu odpowiedniego fragmentu *Genesis* (Rdz 2,8-3,24), będącego przedmiotem analiz, autor zatrzymuje się na metodologii zastosowanej przez Jana Pawła II we wspomnianych katechezach. Kolejne rozdziały to filozoficzna interpretacja biblijnych symboli: samotności Adama, nagości, drzewa poznania dobra i zła, drzewa życia, zerwania i skosztowania owocu. Antropologiczną wykładnię otrzymują przeprowadzone rozmowy człowieka z wężem i człowieka z Bogiem oraz mowy Boga do węża i do upadłego człowieka. Interpretacje te są niejednokrotnie konfrontowane z przesłaniem ewangelicznym.

Antropologia adekwatna wydaje się od strony badawczej zadaniem wyjątkowo trudnym. Ma to być sięgnięcie do najgłębszych źródeł człowieczeństwa. Antropologia ta nie może zadowolić się niejako zewnętrznym oglądem bytu ludzkiego i ujmowaniem go w kategoriach czysto ontologicznych, ale ma zaczerpnąć z bogatego, fundamentalnego doświadczenia, które zachodzi w ludzkiej podmiotowości. Jest to jednocześnie próba wykorzystania tego, co o człowieku mówi Biblia. Pismo Święte bowiem „nie tylko objawia Boga, ale prawdziwie objawia człowiekowi jego samego, jego istotę” (s. 16).

Profesor Grabowski adekwatność tę rozwija w świetle zasadniczego jego zdaniem doświadczenia człowieka – przeżywania wartości. Stąd też właśnie aksjologia jest zarazem antropologią, i to antropologią w pełni rozwiniętą, gdyż przez analizę przeżywania wartości sięgamy do tego, co fundamentalne i pierwotne w człowieku. W *Genesis* świat wartości symbolizują drzewa edeńskiego ogrodu. Autor powoli i dogłębnie przeprowadza nas przez to bogactwo biblijnej symboliki, budując antropologię, która jednak nie może zatrzymywać się na tekście Pisma Świętego, lecz musi „nabrać własnego życia” (s. 56). Taka wizja człowieka staje się zatem hermeneutyką interpretującą biblijne symbole w sposób komplementarny, zarówno w aspekcie przeżywania przez człowieka jego cielesności, jak i w aspekcie rozwoju ludzkiego ducha. Ponadto antropologia adekwatna ma być fenomenologią, która w ramach analiz świadomości podmiotu sięga w upadłym człowieku do resztek jego niewinności, do tych stanów ducha, które są nam już w dużej mierze obce, a które były udziałem człowieka w Edenie.

Już na początku książki, po ukazaniu symboliki rajskiego ogrodu jako świata dostępnych i przeżywanych przez człowieka wartości, czytelnik może być zaskoczony przywołaniem i rozwinięciem śmiałej orygenesowskiej interpretacji

symbolu powstania niewiasty wziętej z żebra Adama, która widzi tu stworzenie ludzkiego ducha. Nie dość na tym! Jedną z zasadniczych tez *Historii upadku* jest stwierdzenie, że wyrazem tego, co duchowe w człowieku, nie jest poznanie intelektualne, samoświadomość, wrażliwość aksjologiczna i religijna, przeżywanie wolności, czysto ludzka miłość i dobroć. Są to raczej przejawy ludzkiej psychofizyczności, człowieczej doskonałości, która ma jednak charakter czysto naturalny. Czymś radykalnie odmiennym jest pierwiastek duchowy w człowieku, pochodzący od Boga jako skutek Jego stwórczej interwencji. Czym jest ten ludzki duch? Niewiele o nim możemy powiedzieć. Pokrywa się z tym, co w człowieku jest jego indywidualnością, niepowtarzalnością, intymnym powołaniem życiowym. Duch jest miejscem spotkania z Bogiem, sferą obecną w nas, gdzie spełnione zostają najgłębsze ludzkie pragnienia, lekiem na naszą „Adamową samotność” wśród drzew ogrodu, czymś innym niż nasza psychofizyczna natura, w której, owszem, słyszymy głos Transcendentnego, ale nie umiemy się z Nim spotkać.

Ludzki duch jest czymś zadaniem, niedojrzałym, także w stanie pierwotnej niewinności. Człowiek przed upadkiem jest „nagi”: podlega słabościom, ale też jest otwarty na Boga. Jego niedoskonałości są szansą na doświadczenie Boga żywego. Człowiek rozwija się duchowo w obszarach dobra, prawdy i wolności. Jest to jednak rozwój, który wymaga sytuacji prób. Najbardziej fundamentalnie doświadcza człowiek takiej próby, gdy otrzymuje od Boga zakaz „spożywania owoców drzewa poznania dobra i zła”. Zakaz ten jest próbą ufności, a zarazem, w obszarze dobra, ostrzeżeniem „przed samowolnym otwarciem perspektywy agatycznej w ogóle” (s. 257-258), polegającym na absolutyzacji ograniczonego dobra i zła.

Złamanie tego zakazu, „skosztowanie owocu”, jest kataklizmem duchowym. Wynika z ludzkiej niedojrzałości. Jest ulegnięciem w sytuacji próby, a jednocześnie skrzywdzeniem ufnej, dziecięcej jeszcze niewinności przez złego ducha – kusiciela. Jako taki upadek jest „arcygrzechem” (s. 234). Polega na odstąpieniu „od swego indywidualnego powołania, od Bożego planu dotyczącego mojej osoby, planu realizowanego na fundamencie mojej wolności. [...] Złamanie edeńskiego zakazu [...] skutkuje tragiczniej niż prosty akt nieposłuszeństwa, naruszenia porządku stworzenia, który jest zwykle mieszanką krnąbrności, głupoty i negatywnego zewnętrznego wpływu. Nieposłuszeństwo skutkuje okazjonalną krzywdą, natomiast edeńskie nieposłuszeństwo odkształca duchową naturę człowieka, którą funduje Boże słowo czyniące z ludzi powierników polecenia. I tak dzieje się nie tylko z Adamem i jego «niewiastą», ale z każdym” (s. 234-235). W efekcie nie zmienia się w zewnętrznym obrazie życia człowieka, zmienia się jednak diametralnie jego sytuacja duchowa. „Poznając dobro i zło”, człowiek odrzuca swoje zasadnicze powołanie, którego realizacja miała doprowadzić go do jedności z Bogiem. Swój los, znaczące sytuacje życiowe zaczyna traktować jako dobro lub zło ostateczne. Absolutyzacja dobra i zła przejawia się zarówno w postaci niepo-

hamowanego zadurzenia się w sukcesie, jak i zatopienia się w rozpacz, co w obu przypadkach ostatecznie stanowi separację od Boga.

Stan człowieka po upadku można określić jako zatarcie się świadomości jego tożsamości. Jest swoistym zapomnieniem tego, co duchowe, a co rozwijało się w okresie pierwotnej niewinności. Autor, opisując fenomenologicznie różne postawy ludzkie w fundamentalnych obszarach dobra, prawdy i wolności, próbuje doszukać się śladów ludzkiego ducha, niejako odtworzyć pierwotne zręby człowieczeństwa, to, co nas najistotniej stanowi. Na kartach książki odnajdziemy zaczerpnięte z życia współczesnego człowieka liczne przykłady kontynuacji pierwszego upadku, odstępstw od własnej, indywidualnej linii powołania. Zarazem będziemy mogli odkrywać to, co w nas zostało z pierwotnej niewinności: ufność w dobroć rzeczywistości, akceptację słabości, uszanowanie i wrażliwość na wartości osobowe, upór i ufność przy realizacji naszego życiowego powołania wbrew napotykanym trudnościom.

W książce wielokrotnie podkreśla się prawdę o wielkości człowieka mimo jego upadku – wszak jest on podobny do swego Stwórcy; może żyć wbrew Bogu, wbrew swemu powołaniu, a jednak tworzyć wielkie dzieła, budować potężne cywilizacje i rozwijać wysublimowaną kulturę. Może zdobywać i przekształcać powierzony mu świat. Zarazem po upadku człowiek z woli Boga zaczyna doświadczać nowych słabości: poczucia bezsensu i niespełnienia, które mają ograniczyć jego twórczą potęgę. Słabości te, pozornie przeciwne człowiekowi, mają się jednak stać nowym miejscem spotkania z Bogiem. Jak pisze autor: „sensem takich ograniczeń jest ochrona więzi z Bogiem, które nieodwołalnie zniszczylibyśmy porwani przez swoje «Boże podobieństwo» bez rzeczywistej więzi z Bogiem żywym” (s. 381).

Wiele kwestii poruszonych w książce pobudza do myślenia. Czy ludzki duch w tej koncepcji nie jest czymś zbyt nieokreślonym, prawie beztreściowym, nieuchwytnym, jeśli właśnie nie przypiszemy mu głęboko ludzkich przymiotów, takich jak rozumność, wolność i naturalna dobroć? Czy właśnie rozumność wciąż nie powinna dzierżyć palmy pierwszeństwa wśród najwyższych przejawów ludzkiego bytowania? Dzięki rozumności, choćby zbyt nierozwiniętej, otwieramy się poznawczo na świat wartości. A czyż możemy bezdyskusyjnie przyjąć ten świat wartości jako zasadnicze środowisko egzystencji i realizowania się człowieka jako człowieka? Warto wprawdzie zastanowić się nad statusem ontycznym wartości jako takich, by następnie zdecydować o tym, w jakim wymiarze rzeczywistości człowiek realizuje się najpełniej.

Patrząc na antropologię adekwatną w aspekcie metodologicznym, należałoby przemyśleć rolę danych płynących z Objawienia. W jakim stopniu możemy korzystać w filozofii z biblijnego przekazu o stworzeniu człowieka, o jego rozwoju duchowym, o upadku będącym sprzeniewierzeniem się sobie i Bogu? Na ile jest to jeszcze filozofia ujmująca człowieka w ramach przyrodzonego rozumu? Z drugiej



strony prawda o człowieku to prawda przede wszystkim o jego wnętrzu, o jego doświadczeniu w dwóch kierunkach: własnej przewagi ontycznej nad naturą i zarazem tęsknoty za Nicogarnionym. Fenomenologiczne wniknięcie w sens ludzkiej rzeczywistości, w istotę tego, co w człowieku wydarza się właśnie jako przejaw pełni jego człowieczeństwa, może stanowić właściwą drogę odkrywania ludzkiego ducha, będącej zarazem drogą ku prawdzie o Bogu miłującym człowieka.

Niewątpliwym walorem *Historii upadku* jest to, że w książce tej natrafiamy na antropologię ujmującą człowieka całościowo i poruszającą zasadnicze filozoficzne zagadnienia w odniesieniu do człowieka i jego bytowania. Autor przeprowadza w świetle *Genesis* wiele analiz podstawowych kategorii antropologicznych, zastanawia się nad istotą prawdy, wolności, moralności, sumienia, celu człowieka. I chociaż niektóre wnioski zaskakują, to zarazem wskazują na to, jak bogata w sensy jest symbolika pierwszych kart Księgi Rodzaju, ile nowego może wnieść odświeżające spojrzenie na człowieka w świetle Biblii. Zarazem jest to spojrzenie wyrastające z wielowiekowej refleksji filozoficznej nad człowiekiem, ze zorientowanej religijnie myśli chrześcijańskiej i z korzystającej z ludzkiego doświadczenia filozofii podmiotu.

*Historia upadku* jest także głęboko osadzona w tradycji Kościoła, w przekazie prawd o człowieku, poczynszy od ojców Kościoła, poprzez niewymienione, ale widoczne wpływy refleksji mistyków i mistrzów duchowości chrześcijańskiej, aż po filozoficzną twórczość Karola Wojtyły i nauczanie Jana Pawła II.

W swym najbardziej podstawowym wymiarze książka ta jest kontemplacją człowieka jako *imago Dei*. Możemy odkrywać tu zagubiony sens naszego człowieczeństwa, odnajdywać prawdę o nas samych, prawdę niekoniecznie złą, niekoniecznie demaskującą zło tkwiące w nas. Jest to raczej wydobywanie tego, co w człowieku dobre, co w nas podobne do Stwórcy. Wydaje się zarazem, że jest to dopiero początek takiego odświeżającego spojrzenia na człowieka, tak jak Księga Rodzaju jest tylko początkiem naszej długiej historii powrotu do Boga.

Wojciech Rojek

Tomasz Wytrwał OP, *Pojęcie „Rodzina Dominikańska” w świetle akt kapituł generalnych Zakonu Kaznodziejskiego w latach 1946-2001*, Rozprawy naukowe i opracowania Katedry Prawa Kanonicznego 4, Wrocław 2007, ss. 267

W roku akademickim 2006/2007 Katedra Prawa Kanonicznego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu zainicjowała serię wydawniczą: „Rozprawy naukowe i opracowania”. Praca o. Tomasza Wytrwała OP pt. *Pojęcie „Rodzi-*

na Dominikańska” w świetle akt kapituł generalnych Zakonu Kaznodziejskiego w latach 1946-2001 stanowi jej czwarty tom. Publikacja powstała na podstawie rozprawy doktorskiej napisanej na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pod kierunkiem ks. prof. zw. dr. hab. Juliana Kałowskiego MIC, wieloletniego dziekana tegoż wydziału.

Dokonując prezentacji i oceny tego opracowania, pragnę już na wstępie zaznaczyć, że tytuł prezentowanej rozprawy jest jak najbardziej adekwatny do jej zawartości. Uważny czytelnik nie będzie miał żadnej trudności z poprawnym zrozumieniem, że celem autora było wyłącznie podjęcie solidnej naukowej refleksji nad trudnym procesem ewolucji pojęciowej, a zarazem wartościującej pozycję kanoniczną osób prawnych realizujących w Kościele charyzmat odczytywany przez św. Dominika i jego spadkobierców, zwłaszcza w przestrzeni wyraźnie określonej ramami lat 1946-2001. Samo odczytywanie i prawne określenie wzajemnych relacji, a nawet zależności i pozycji w porządku hierarchicznym tych spadkobierców duchowości dominikańskiej nie należało do czynności łatwych i prostych. Warto je było podjąć, aby akord końcowy zabrzmiał bardzo harmonijnie i wskazywał na żywą nadzieję co do uporządkowania spraw zgodnie z ustawami i nakazami prawa powszechnego Kościoła katolickiego i prawa własnego fundamentalnego Zakonu Kaznodziejskiego, jak też prawa własnego integralnych podmiotów tworzących Rodzinę Dominikańską.

Wybór problematyki rozprawy doktorskiej, wydanej jako *Pojęcie „Rodzina Dominikańska” w świetle akt kapituł generalnych Zakonu Kaznodziejskiego w latach 1946-2001*, uwarunkowany był zapewne specyficzną drogą naukową autora, jego studiami specjalistycznymi w Warszawie, inspirującą i życzliwą postawą promotora, a nade wszystko przynależnością do zakonu dominikanów. Obrona problematyki badań pozostaje w merytorycznym obszarze teologii, jak również prawa instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego oraz dyscypliny wpływającej z ustaw powszechnych prawa kanonicznego. Autor prezentuje w publikacji bardzo wyraźną perspektywę kanoniczno-teologiczną z istotnymi elementami pojęć i instytucji kanonicznych oraz ewoluującego napięcia powstającego na kanwie wzajemnych relacji między wspólnotami, dla których charyzmat i dziedzictwo św. Dominika stanowi niekwestionowaną wartość eklezjotwórczą. Stanowi to w pewnym sensie o interdyscyplinarnym charakterze prezentowanego opracowania, co należy do jego podstawowych zalet. Ponieważ tendencje we współczesnej nauce przyjęte przez wielu autorów zmierzają bardzo zdecydowanie w kierunku poszukiwań na pograniczu różnych dyscyplin, a nawet dziedzin naukowych. Publikacja o. dr. Tomasza Wytrwała OP mieści się w tym właśnie nurcie dociekań naukowych, zwłaszcza teologiczno-kanonicznych na płaszczyźnie prawa własnego instytutów życia konsekrowanego.

Kolejnym walorem tej publikacji jest sięgnięcie do wielowarstwowego dorobku legislacyjnego zawartego w *Kodeksach prawa kanonicznego*, jak również w dokumentach prawnych Zakonu Kaznodziejskiego, reprezentatywnych dla ustawodawczej i interpretacyjnej działalności kapituł generalnych obradujących w latach 1946-2001, bazujących na bogatej praktyce i spuściźnie charyzmatycznego zakonodawcy, jakim był św. Dominik. W takiej konwencji naukowej o. Tomasz Wytrwał niewątpliwie dołączył do zdolnych badaczy problematyki teologii prawa i prawa kanonicznego instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołowego. Książka potwierdza, że w swoich badaniach obrał ścieżkę oryginalną, a równocześnie bardzo dobrze dopasowaną do zdobytej wiedzy i praktycznej umiejętności aplikowania norm prawnych w procesie budowania poprawności kanonicznej. Dotąd raczej rzadko zajmowano się szerzej badaniem naukowym, na ile prawo własne i istniejące w praktyce instytuty związane integralnie i źródłowo z danym charyzmatem mogą stanowić o autentycznym i wzbogacającym obdarowaniu Kościoła. W podjętych badaniach, efektem których jest prezentowana książka, o. Tomasz Wytrwał wskazał w wielu wątkach pracy na istniejące wzajemne napięcie między zatwierdzonym i erygowanym kanonicznie instytutem (Zakodem Kaznodziejskim), jego prawem fundamentalnym, charyzmatycznym uposażeniem wspólnoty zakonnej a rzeczywistością eklezjalną, w której kształtowały się wspólnoty równoległe i towarzyszące w konkretnym czasie i miejscu. Uważam, że prezentowane opracowanie zajmuje ważne miejsce w refleksji tego młodego teologa i kanonisty. Mając na względzie naukowe przygotowanie autora, wybór tematu opracowania i jego zawartość merytoryczną należy uznać za w pełni zadowalającą. Prawidłowo został określony problem badawczy, w którym autor jasno wyznaczył sobie cel naukowych poszukiwań i twórczych rozwiązań.

Co do poznawczo-badawczych walorów opracowania należy wskazać, że autor już we wstępie nakreślił jego strukturę. Wyjaśnił i uzasadnił podział na cztery rozdziały: pierwszy – *Natura prawna kapituł generalnych w Zakonie Kaznodziejskim i prezentacja kapituł z lat 1946-2001*; drugi – *Reforma trzeciego zakonu*; trzeci – *Kształtowanie się i ewolucja pojęcia „Rodzina Dominikańska” według wytycznych kapituł generalnych Zakonu Kaznodziejskiego* i czwarty – *Relacja prawna Rodziny Dominikańskiej do Zakonu Kaznodziejskiego*.

Czytelnik zapewne przekona się, że zaproponowana struktura rozprawy i jej uzasadnienie nie będą budzić zastrzeżeń. Podjęte kwestie stanowią o integralności realizowanego charyzmatu św. Dominika przez poszczególne podmioty prawne i ich członków, dla których Kościół katolicki jasno opisał „ich aktualną pozycję kanoniczną” i formę autentycznej realizacji duchowości i misji dominikańskiej, w której niewątpliwie objawia się działanie Boga, dającego Kościołowi „różnorodność darów w jedności posługiwania”. W takim układzie oryginalny udział w budowaniu jedności Rodziny Dominikańskiej i zachowania autonomii w re-

alizacji specyfiki życia poszczególnych wspólnot staje się wyjątkowym kodem, a normy prawne powszechne i własne ukazują możliwość harmonijnego budowania jedności w charyzmacie zaaprobowanym z mandatu Boga.

Uważam, że zakres tematów przyjętych w poszczególnych rozdziałach omawianego dzieła właściwie, dogłębnie i sukcesywnie rozwija przyjęty temat. Tak więc autor w czterech rozdziałach podejmuje wyłącznie problemy spójne z tematem badawczym i postawionym problemem rozprawy. Prezentowane treści każdego z rozdziałów w zadowalającym zakresie realizują temat, zaproponowane tytuły rozdziałów i paragrafów są powiązane z tematem podstawowym.

Tak więc w zamyśle i intencji autora problem i jego rozpracowanie jest przejrzyste oraz logiczne. Należy również wskazać na źródłowy charakter tej publikacji o. Tomasza Wytrwał OP. Przeprowadzone analizy i projekty w zakresie ewolucji prawnej i teologicznej, kształtującej właściwą przestrzeń znaczeniową pojęcia Rodziny Dominikańskiej, zostały podbudowane trafnymi odniesieniami do właściwych tekstów teologicznych i norm obowiązującego prawa powszechnego oraz fundamentalnego własnego. Należy zauważyć, że o. Tomasz w tekście książki zawarł też własne interpretacje wypowiedzi źródłowych, miał odwagę dokonać korekty interpretacyjnej, którą umiejętnie skonfrontował z komentarzami i opracowaniami w dostępnej mu literaturze światowej. Znajomość i wykorzystanie komentarzy z pewnością zobiektywizowało samo podejście, jak również istotną egzemplifikację podjętego tematu. Widać w tym opracowaniu rzetelność naukową i obiektywizm w podejściu do literatury przedmiotu.

Autor, zwłaszcza analizując m.in. uwidaczniający się proces ewolucji w dyscyplinie prawa własnego, w zakresie poszerzenia gremium wyborczego, treści i znaczenia istotnych pojęć teologicznych i prawnych, prawidłowo ułożonych relacji wzajemnych między wspólnotami tworzącymi faktycznie Rodzinę Dominikańską, wykazał się zarówno dociekliwością, rzetelnością badawczą, jak i dobrą znajomością zasad hermeneutyki, niezbędną w prawidłowej interpretacji analizowanych tekstów. Ta zdolność wskazuje, że autor jest dojrzałym i twórczym badaczem naukowym, posługującym się zasadniczo poprawnie warsztatem metodologicznym.

W prezentacji warto pochylić się nad treścią omawianego dzieła. I tak zgodnie z przyjętą strukturą o. Tomasz Wytrwał OP najpierw ukazał czytelnikowi we wstępie sposób dochodzenia do opisowej i prawnej definicji oraz zawartości merytorycznej pojęcia Rodziny Dominikańskiej, a następnie wprowadził w pierwszym rozdziale rozprawy w naturę prawną ważnej dla życia zakonnego instytucji, jaką jest kapituła generalna w ogólności, w strukturze sprawowania władzy w Zakonie Kaznodziejskim, jak również w istotne decyzje 19 Kapituł Generalnych Zakonu Kaznodziejskiego, odnoszące się bezpośrednio i pośrednio do interesującego badacza pojęcia. Autor wskazał, że normy *prawa własnego* do-

minikanów wystarczająco regulują działalność tej ważnej instytucji, jak również wymownie wpływają na życie instytutu na wszystkich poziomach jego struktury, wspólnoty osób i jej pojedynczych członków oraz na wspólnoty integralnie powiązane charyzmatycznym dziedzictwem. W drugim rozdziale autor zajął się *reformą trzeciego zakonu* w aspekcie tematu rozprawy, co pozwoliło mu odpowiedzialnie ukazać wzajemne relacje prawne i teologiczne, jakie pojawiły się na kanwie praktyki życia i wymagań prawa kanonicznego powszechnego i własnego, wydanego dla trzeciego zakonu i innych wspólnot tworzonych przez tzw. laikat dominikański. Czytelnik na pewno zauważy, że autor umiejętnie poradził sobie ze skomplikowanymi kwestiami terminologicznymi oraz zaproponował zadowalające dla poprawności prawnej i teologicznej wnioski.

W trzecim rozdziale o. Tomasz Wytrwał OP ukazał dynamikę procesu ewolucji pojęcia Rodziny Dominikańskiej, walor prawny tego procesu, jak również wyznaczniki autentycznej przynależności do niej osób, które zgodnie z duchowością dominikańską pragną realizować jasno określony cel. Natomiast w rozdziale czwartym wskazał na istotne relacje prawne, wyznaczające zauważalne napięcie między innymi członkami wspólnot Rodziny Dominikańskiej a wspólnotą dominikańską w postaci Zakonu Kaznodziejskiego. Autor nie zapomniał, że instytut ten jako *instytut zakonny życia konsekrowanego* wskazuje na stałą formę życia, w której realizuje się konsekracja osób przez święte zobowiązania profesji i innych więzów, integralnie powiązanych z darem powołania w duchu założyciela instytutu. Rozdział ten należy uznać za bardzo wartościowy, owoce bowiem badań naukowych i zaproponowane tezy pozwalają na wyprostowanie wielu nieprzeżytych lub powierzchownie zaproponowanych rozwiązań prawnych. Autorowi opracowania musiało towarzyszyć wewnętrzne przekonanie i uważna troska, aby w niczym nie zafałszować odziedziczonego *patrimonium* oraz prawidłowo odczytać i określić aktualną pozycję wspólnot, które wraz z Zakonem Kaznodziejskim tworzą Rodzinę Dominikańską.

Prezentowane opracowanie o. dr. Tomasza Wytrwała OP wpisuje się w serię dobrych i potrzebnych opracowań z zakresu szczegółowej prezentacji dorobku kanonicznego Rodziny Dominikańskiej, zwłaszcza na płaszczyźnie odpowiedzialnego uporządkowania relacji prawnych i teologicznych w procesie korzystania ze wspólnego źródła, jakim jest charyzmatyczne *patrimonium* św. Dominika. Praca ta niewątpliwie stanowi znaczące osiągnięcie badawcze, z którego z powodzeniem będą mogli skorzystać członkowie Rodziny Dominikańskiej tak w procesie formacji indywidualnej, jak i wspólnotowej. Może to być pozycja również bardzo pożyteczna dla studentów teologii i prawa kanonicznego, jak również dla wszystkich zainteresowanych dogłębnym poznaniem w sposób prawnie uporządkowany wzajemnych relacji powstających między autonomicznymi osobami.

ks. Wiesław Wenz

Bartosz Nowakowski, *Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonistycznej w przedmiocie wad zgody małżeńskiej pod rządami Kodeksu Jana Pawła II*,  
Warszawa 2007, ss. 251

W tegorocznych wydawnictwach Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie znalazła się praca doktorska ks. Bartosza Nowakowskiego pt. *Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonistycznej w przedmiocie wad zgody małżeńskiej pod rządami Kodeksu Jana Pawła II*. Praca ta została napisana na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Henryka Stawniaka, prodziekana Wydziału Prawa Kanonicznego.

Przystępując do lektury wskazanej rozprawy, już na wstępie należy zaznaczyć, że sam tytuł prezentowanej pozycji jest adekwatny do jej zawartości. Tak więc czytelnik nie powinien mieć trudności z poprawnym zrozumieniem, że celem autora było wyłącznie podjęcie naukowej refleksji nad wartością kanonicznego dorobku obecnego dziekana Roty Rzymskiej w przedmiocie wad zgody małżeńskiej, określonej wymogami norm prawnych zawartych w *Kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II*.

Wnikliwa lektura może przekonać każdego czytelnika, że wydana publikacja jest pracą samodzielną, metodologicznie poprawną, można w niej zauważyć konsekwencję i dokładność autora. Jest to dzieło człowieka sumiennie pracowitego. Materiał badawczy został równomiernie rozłożony w poszczególnych rozdziałach, choć w treści zwłaszcza rozdziału czwartego nie można było wiernie zachować zasady proporcjonalności, gdyż warsztat badawczy autora dotyczył tu pełniejszego zgłębienia zagadnienia zarówno symulacji całkowitej, jak i częściowej, z głównymi jej formami. Bibliografia zaprezentowana w publikowanej rozprawie jest nie tylko wyczerpująca, ale i bardzo obfita, co niewątpliwie wpłynie na wzbogacenie wiedzy czytelnika.

Warto zauważyć, że ks. Bartosz Nowakowski, pracownik Metropolitalnego Sądu Duchownego w Poznaniu, podejmuje bardzo interesujący temat badawczy, gdyż miał odwagę zmierzyć się z oceną twórczości kanonicznej biskupa prof. Antoniego Stankiewicza i dokonać jej oceny w przedmiocie wad zgody małżeńskiej. Należy w tym kontekście zauważyć, że na osi wzajemnych relacji między obowiązującymi normami prawa kanonicznego a ich praktycznym stosowaniem, zwłaszcza na płaszczyźnie procesu szczegółowego o nieważność małżeństwa, istnieje zauważalne napięcie interpretacyjne. Z jednej strony stanowi ono poważną inspirację do wypracowania właściwych form klarownego rozstrzygnięcia problemów związanych z orzekaniem o nieważności danego małżeństwa, a z dru-

giej – ma wartość prawotwórczą, przyczyniając się do osiągnięcia przez orzekających sędziów pewności moralnej i odkrycia pełniejszej prawdy obiektywnej o nieważności danego małżeństwa. Dorobek merytoryczny ks. biskupa Antoniego Stankiewicza jako długoletniego sędziego audytora Roty Rzymskiej i profesora rzymskich uczelni jest pokaźny i zróżnicowany. Należy zauważyć, że autor opracowania nie miał łatwego zadania. Moim zdaniem już w samym tytule rozprawy lepiej byłoby użyć zwrotu: „w świetle *Kodeksu* Jana Pawła II”, a nie „pod rządami”, bowiem zastosowane słowa brzmią już dzisiaj nieco archaicznie.

Należy wskazać, że na zawartość merytoryczną wydanej publikacji składają się: wstęp, sześć rozdziałów i zakończenie. Wstęp wyczerpuje znane i przyjęte w metodologii elementy formalne. Natomiast wyczuwa się, że autor jest bardzo wstrzemięźliwy, ostrożny, a nawet zachowawczy w określeniu celów swoich badań, jakby go osoba ks. bp. Antoniego Stankiewicza i jego pozycja naukowa nieco przytłaczała: „niniejsze studium nie ma na celu dyskusji z argumentami i poglądami przedstawianymi przez ks. Antoniego Stankiewicza” (s. 48). A wydaje się, że biskup dziekan Roty Rzymskiej, podejmując się swojej działalności naukowej i kościelnej, nie miał nigdy takiego zamiaru, aby pozbawiać kogokolwiek woli dyskusji na argumenty merytoryczne. Krytyczna prezentacja wkładu naukowego w myśl kanonistyczną dotyczącą wad zgody małżeńskiej wymaga podjęcia w wielu miejscach polemiki, tym bardziej że autor prezentowanym opracowaniem wymownie chciał wskazać na oryginalność poglądów dziekana Roty Rzymskiej (s. 48).

Ufam, że czytelnik już przy lekturze wstępu przekonana się, że autor posiadał umiejętność zwięzłej prezentacji tematu badawczego i charakterystyki zastosowanych metod badawczych. Tak więc wstęp umiejętnie i wyczerpująco wprowadza czytelnika w samą lekturę prezentowanego opracowania, choć użyty czas bardziej może wskazywałby na formę zakończenia.

Nieco więcej uwagi należy poświęcić merytorycznej treści poszczególnych rozdziałów. I tak pierwszy rozdział (s. 55-77), zatytułowany: *Osoba i jej przymiot przedmiotem fałszywego sądu współmałżonka* (kan. 1097 KPK), stanowi w prezentowanej publikacji merytoryczne odniesienie do zagadnień integralnie związanych z sytuacją wystąpienia błędu co do osoby lub jej przymiotu w czasie wyrażania zgody małżeńskiej. Stąd zasadne stało się odniesienie do kwestii koncepcji osoby, kryteriów błędu faktycznego, charakteru przymiotu i sprawy relacji samego błędu do warunku i jego retroaktywności. Czytelnik zauważy, że autor ze szczególną uwagą wskazał na rys historyczny zagadnienia błędu oraz dokładnie zrealizował swoje zapowiedzi, akcentując fakt, że orzeczenia autorstwa dziekana Roty Rzymskiej w tej materii potwierdzały stałą ewolucję myśli kanonicznej, nadawały jej odpowiedni walor rozumienia i stosowania właściwych pojęć. Zasluguje tu na uwagę również sprawa właściwego pojmowania

przymiotu zamierzonego *directe et principaliter*, który zajmuje w konsensie małżeńskim miejsce pierwszorzędne, a więc przed samą osobą wybieranego współmałżonka. Ważna jest również sprawa aktu woli i intencji, a więc zdecydowane chcenie określonego przymiotu, jak również wskazanie na przymioty odpowiadające kryteriom obiektywnym, m.in. na dziewictwo, płodność, zawód, stan cywilny, narodowość, wolność od obciążeń psychicznych czy nałogów, nieskazitelność obyczajów, zdolność do wychowania potomstwa czy zdolność do opieki nad ciężko chorym współmałżonkiem. Natomiast w zakresie aspektu subiektywnego wskazano na przymioty, które dla danego nupturienta stanowią przedmiot szczególnej wartości. W rozdziale pierwszym autor ukazał napięcie istniejące między stanem błędu a warunkiem. Jest to swoiste powiązanie i różnicowanie: warunek rodzi się z okoliczności niepewnej, natomiast błąd powstaje z wewnętrznego przekonania, opartego na fałszywym istnieniu określonej okoliczności. Autor odniósł się również do sprawy retroaktywności i dowodzenia (obowiązek udowodnienia błędu).

Ks. Bartosz Nowakowski w rozdziale drugim (s. 79-106) pracy, noszącym tytuł: *Próba wyjaśnienia kwestii spornych z kan. 1098 KPK przez ks. Antoniego Stankiewicza*, podjął się trudu wprowadzenia czytelnika w kwestię podstępnego wprowadzenia w błąd i jego wpływu na wadliwość zgody małżeńskiej. Niewątpliwym osiągnięciem tej części opracowania jest dokładna analiza uwarunkowań historycznych przyjęcia tej normy prawnej w aktualnym systemie prawa kanonicznego, stosowanie jej w działaniach procesowych, zwłaszcza przy orzekaniu o nieważności małżeństwa. W działaniu podstępnym istotne jest to, że celowe zabiegi wskazują na świadomość działania sprawcy, który tak postępuje, aby spowodować sytuację błędu u ofiary podstępu i skłonić ją do powzięcia określonego aktu prawnego, np. wyrażenia zgody małżeńskiej. Dlatego w tym rozdziale ważne jest również omówienie intencjonalności działania podstępnego ze wskazaniem na podmiot czynny i bierny, a zwłaszcza na działania manipulacyjne współmałżonka, który narusza proces wolnego wyboru drugiej osoby, powodując poważne nieprawidłowości w sferze wolitywnej i intelektualnej. Jestem przekonany, że autor z powodzeniem ukazał charakter *deceptus dolo*, różne koncepcje w kwestii retroaktywności kan. 1098, pośrednie stanowisko dziekana Roty Rzymskiej i wymogi dowodzenia procesowego. W mojej ocenie drugi rozdział pracy doktorskiej świadczy o solidności pracy badawczej ks. Bartosza Nowakowskiego, bowiem z powodzeniem zrealizował on postawiony w tytule cel, ukazując kwestie sporne i preferowane przez ks. Antoniego Stankiewicza rozwiązania.

Trzeci rozdział (s. 107-132) nosi tytuł: *Wokół problematyki klauzuli dummodo non determinet voluntatem z kan. 1099 KPK*. Warto przypomnieć, że Prawodawca kodeksowy stwierdził, że „błąd co do jedności lub nierozzerwalności albo sakramentalnej godności małżeństwa nie narusza zgody małżeńskiej, chyba że



determinuje wolę”. W publikacji autor ograniczył metodologicznie powyższe zagadnienia do ukazania kontekstu historycznego, w tym czynności i racji merytorycznych w zakresie bezpośredniego przygotowania normy kodeksowej. Istotne są rozważania o bezskuteczności błędu niedeterminującego woli oraz o skuteczności błędu mającego wpływ na wolę nupturienta, zwłaszcza walor skuteczności błędu motywującego i determinującego oraz sytuacji błędu uporczywego, jak również relacje między błędem determinującym a symulacją zgody małżeńskiej. Te zagadnienia metodologicznie prowadziły do przywołania istotnych dla dowodzenia nieważności małżeństwa zasad oraz do podania końcowych wniosków w przedmiocie wad zgody małżeńskiej wynikającej z błędu prawnego. Ks. bp Antoni Stankiewicz został ukazany jako osoba owocnie czerpiąca z tradycji i mądrości Kościoła. W prezentacji autora pozostaje on nadal rzetelnym i obiektywnym kanonistą, który nie lęka się sytuacji trudnych i odważnych interpretacji. Jego propozycje stają się modelowe i klasyczne, służąc pomocą pracownikom trybunałów kościelnych.

W czwartym rozdziale (s. 133-198), zgodnie z tytułem: *Formy symulacji dokonanej pozytywnym aktem woli*, autor omówił zjawisko jednostronnej lub obustronnej zamierzonej niezgodności pomiędzy słowami wyrażającymi zgodę małżeńską a jej faktycznym brakiem. Słusznie ks. Nowakowski zauważa, że Prawodawca częściej używa słowa *wykluczenie* niż terminu *symulacja*. Natomiast doktryna i orzecznictwo Roty Rzymskiej stosują pojęcie symulacji. Dziekan Roty Rzymskiej jasno opowiada się za symulacją całkowitą i częściową. W pierwszej brakuje woli zawarcia małżeństwa, natomiast w drugiej wola jest nietypowo określona, również wadliwa, dlatego nie jest zdolna do zawiązania początku wspólnoty małżeńskiej. Wśród zagadnień najbardziej charakterystycznych dla dorobku ks. bp. Antoniego Stankiewicza autor wskazał na rys historyczny symulacji, walor i znaczenie pozytywnego aktu woli przy symulacji małżeństwa, problem indywidualności (indywidualizm) lub wspólnotowości (dualizm) w pozytywnym akcie woli; wymiar symulacji całkowitej i jej formy, jak też relacje symulacji do innych tytułów nieważności małżeństwa, zwłaszcza do niezdolności opisanej w kan. 1095 KPK. Ważne wydaje się ukazanie reguł dowodzenia symulacji całkowitej. Również wielkiej fachowości wymagała od autora prezentacja zagadnienia symulacji częściowej, z uszczegółowieniem na płaszczyźnie: *bonum prolis, ius ad coniugalem actum, ius ad prolem, ius ad educationem*, oraz z dowodzeniem procesowym w tym zakresie. Kolejne uszczegółowienie w prezentowanym czwartym rozdziale jawi się w zakresie symulacji częściowej wobec *bonum fidei*, problemu rozdzielnosci czy nierozdzielności *bonum fidei* od *unitas* małżeństwa oraz *bonum sacramenti* ze szczególnym działaniem zmierzającym do wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa, co musi znaleźć potwierdzenie w dowodzeniu procesowym.

W piątym rozdziale (s. 199-222), zatytułowanym: *Conditio jako element niekompatybilny z rzeczywistością małżeńską*, ks. Nowakowski z dojrzałością rzetelnego badacza skupił się na dwóch istotnych kwestiach, a mianowicie: na istnieniu zasadnej wątpliwości w warunku i na charakterze stawianych warunków z racji wyrażania zgody małżeńskiej, podkreślając stanowisko dziekana Roty Rzymskiej, że „warunek jest rzeczą obcą i niekompatybilną z rzeczywistością małżeńską”. Autor podjął się szczegółowej prezentacji takich zagadnień, jak: podstawy historyczne funkcjonowania warunku na gruncie prawa kanonicznego, istnienie wątpliwości w warunku, charakter warunków opisanych w kan. 1102 KPK, warunek a figury podobne do warunku, dowodzenie i zbyt ogólne wnioski końcowe. Zaprezentowane w tym rozdziale kwestie szczegółowe mogą się przyczynić do wypracowania dobrego klucza metodologicznego, stosowanego przy tego rodzaju opracowaniach.

Ostatni rozdział (s. 223-244), zatytułowany: *Przymus i bojaźń a naturalna skłonność osoby do zawarcia małżeństwa*, autor poświęcił omówieniu ostatniej normy kanonicznej, która wprost odnosi się do okoliczności zaistnienia wady w zgodzie małżeńskiej (kan. 1103). Bazując na dorobku naukowym ks. bp. Antoniego Stankiewicza, autor rozpracował szczegółowo następujące zagadnienia: rys historyczny zawierania małżeństwa w wyżej wymienionych okolicznościach, akcentując konieczność przy wyrażaniu zgody zaistnienia zarówno stanu wolności nupturienta od wszelkiego ciężkiego przymusu moralnego i bojaźni, jak i przymusu fizycznego. Pozytywnym dopełnieniem tego stanu rzeczy w publikacji stały się rozważania na temat źródeł normy kan. 1103 (prawo naturalne czy pozytywne). Jako uszczegółowienie tematu należy postrzegać rozważania autora o charakterze bojaźni powodującej rzeczywiście wadę zgody małżeńskiej, stąd zagadnienia takie, jak: ciężkość bojaźni, czynnik zewnętrzny i bojaźń szacunkowa.

Należy stwierdzić, że ks. Bartosz Nowakowski do końca zachował sumienność, dbałość i troskę o rzetelne przedstawienie naukowych osiągnięć ks. bp. Antoniego Stankiewicza. Autor w publikacji wykazał się umiejętnością wydobywania ważnych oraz znaczących dla ewolucji i rozwoju nauki kościelnego prawa procesowego elementów, które sprawę dowodzenia nieważności małżeństwa czynią bezpieczniejszą.

Jestem przekonany, że lektura opracowania ks. Bartosza Nowakowskiego zadowoli czytelnika, stanie się lekturą wzbogacającą oraz jako pozycja wartościowa przyczyni się do merytorycznego zgłębienia zagadnień bliskich osobom, które we wspólnocie Kościoła pochylają się nad sprawami nieważności małżeństwa. Dorobek ks. bp. Antoniego Stankiewicza jest w tym względzie imponujący, a refleksja ks. Nowakowskiego inicjuje prace badawcze nad dorobkiem kanonistów i kanonistyki polskiej.

ks. Wiesław Wenz

*Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen.*  
*Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, red. R.  
Kaufmann, H. Elbert, Dresden 2005, s. 521

Księgi pamiątkowe są wyrazami wdzięczności, życzliwości i uznania, składanymi jubilatowi przez przyjaciół i uczniów, a dla czytelnika okazją do zapoznania się z osobą i dorobkiem jubilata. Jednym z najbardziej znanych i cenionych filozofów katolickich, w obszarze nie tylko języka niemieckiego, jest Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Jej zainteresowania koncentrują się na szeroko rozumianej filozofii, wiele uwagi poświęca działalności wydawniczej i redakcyjnej. Z tego względu należy – zwłaszcza na wrocławskim Papieskim Wydziale Teologicznym – zwrócić uwagę na osobą i twórczość Gerl-Falkovitz. Dlaczego? Uczelnia katolicka – ze względu na swoje powołanie – musi być zawsze zainteresowana religią, racjonalnymi próbami przybliżenia jej istoty. I to jest powód pierwszy: katolickość uczelni. Powód drugi to ten, że ta uczelnia znajduje się we Wrocławiu, mieście związanym z Edytą Stein, żydówką i chrześcijanką, filozofem i zakonnicą, współpatronką Europy. To właśnie Gerl-Falkovitz jest redaktorem naukowym krytycznego wydania dzieł wszystkich Edyty Stein (ESGA), zaplanowanego na 25 tomów, którego ukończenie przewidziano na rok 2008. W szeroko rozumianej filozofii uwaga Gerl-Falkovitz ogniskuje się na filozofii religii, od roku 1993 jest profesorem filozofii religii na Fakultecie Filozoficznym Politechniki w Dreźnie. Jest współwydawcą „Communio”, członkiem rady wydawniczej czasopism „Die Politische Meinung” i „Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik”, wiceprzewodniczącą Niemieckiego Towarzystwa im. Edyty Stein, członkiem kuratorium Fundacji Roberta Boscha, wiceprzewodniczącą Towarzystwa Gertrudy von Le Fort oraz redaktorem naukowym wydania dzieł wszystkich Romano Guardiniego (s. 443-445).

Gerl-Falkovitz opublikowała ponad 500 prac, wśród których są: monografie, eseje, artykuły, tłumaczenia i recenzje (s. 447-502). Trzeba mieć przed oczyma sytuację, w jakiej prowadzi ona działalność wydawniczą i pedagogiczną: pochodząc z głęboko katolickiej rodziny, pracuje w środowisku wyrzekającym się w większości jakiegokolwiek przynależności wyznaniowej. Stąd też podnoszą się podstawowe pytania: Na ile w takim środowisku można mówić o świętości? W jaki sposób można zachować istotowe określenie Świętości i Transcendencji w sytuacji otwartego dyskursu, intelektualnej tolerancji i paradygmatu neutralności? Jak kształtuje się w napięciu wywołanym przez naukę i religię problematyka ontologiczna, antropologiczna, teoriopoznawcza, etyczna? Trzeba zdawać sobie sprawę, że sytuacja religijna i intelektualna – bo tylko taka nas tutaj interesuje – jest zupełnie inna po obu stronach Odry. Jeśli tak jest, to nie jest to sprawa tylko

tamtej strony. Pytania i problemy dotyczące stosunku nauki i religii, wiedzy i wiary czekają na coraz głębsze zreflektowanie, odmienność lokalnych sytuacji może być tylko wzbogaceniem w próbie odpowiedzi na sytuację globalną. Dlatego też nie podejmuję się tutaj zreferowania czy omówienia poszczególnych prac, gdyż byłoby to przedsięwzięcie o charakterze wybiórczym, przesłaniającym bogactwo problematyki. W podziale podjętym przez redaktorów wskażę tutaj jedynie autorów zebranych prac, a są wśród nich znakomitości, i tematykę ich rozważań. Wydaje się, że taka prezentacja skłoni wielu do celowego sięgnięcia po tę księgę pamiątkową.

Redaktorzy podzielili nadesłane prace na pięć części:

– część I: *Filozofia i religia*: T. Rentsch, *Nowoczesna działalność naukowa i stare pytanie o Boga*; T. Rehbock, „Znieść wiedzę, aby otrzymać miejsce dla wiary”. *Uwagi do krytycznego uzasadnienia wiary religijnej*; J. Splett, *Ludzie bez religii?*; B. Casper, *Czas i czas mesjański. O fenomenie wydarzenia religijnego*; J. Rohbeck, *Od historii zbawienia do historii świata. „Histoire universelle” u Bossueta i Turgota*; H.R. Sepp, *Między ciemnością i światłem. Fenomenalność w „Der Wanderer und sein Schatten” Nietzschego*; G. Vergauwen, B. Hallensleben, *Odwrotna perspektywa*;

– II część: *Edyta Stein*: M. Pankoke-Schenk, *W służbie duchowego dziedzictwa E. Stein. H.B. Gerl-Falkovitz i Niemieckie Towarzystwo im. Edyty Stein*; A.U. Müller, *Elementy antropologii filozoficznej E. Stein. Filozoficzne podstawy pedagogiki w wykładach E. Stein z Münster 1932/33*; S. Binggeli, *Kobieca teologia maryjna z perspektywy E. Stein*; U. Dobhan, *E. Stein jako interpretatorka Teresy z Ávila*;

– III część: *Romano Guardini*: M. Nicoletti, *O stosunku religii do polityki Romano Guardiniego*; U. Ferrer, *O nauce cnoty Romano Guardiniego*; E. Pregardier, *Mooshausen. O pozaakademickiej działalności Jubilatki. Prezentacja kręgu przyjaciół Mooshausen*;

– IV część: *Studia z antropologii i etyki*: H. Maier, *Co nie rozumie się samo przez się. Państwo i cnoty jego obywateli*; B. Irrgang, *Cyborg jako nadczłowiek F. Nietzschego? Uwagi o syndromie posthumanizmu*, H.U. Wöhler, *Filozoficzne poszukiwanie szczęścia w średniowieczu. Impresje historyczne*; C.M. Wulf, *Humor i wdzięczność. Fenomenologiczne rozważania dotyczące dwóch zapomnianych cnót*; V. Ranff, *Smutek tego świata i smutek miły Bogu u J. Cassiana i H. von Bingen*; B. Beckmann-Zöller, „Święta Rodzina”? *Jesus w swojej „naturalnej” rodzinie i jego nauka o „prawdziwych krewnych” z odniesieniem do Buddy*;

– V część: *Prace interdyscyplinarne*: M. Setz, *Męczeństwo w teologii ewangelickiej*; A. Kleinewefers, „Przez całą wieczność istnieje tylko jedna miłość, ta pochodząca z nieba”. *G. von le Forts, „Plus ultra” – interpretacja*.

Wszystkim zainteresowanym stosunkiem filozofii do religii, życiem i twórczością Edyty Stein oraz Romano Guardiniego, problematyką antropologii i etyki należy polecić książkę pamiątkową ku czci H.B. Gerl-Falkovitz.

ks. Jerzy Machnac

R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, tł. G. Sowinski, wstęp kard.  
M. Jaworski, wyd. ZNAK, Kraków 2007, s. 180

Richard Schaeffler jest znany polskiemu czytelnikowi z publikacji *Filozofia religii*, która ukazała się w tłumaczeniu polskim w Częstochowie w 1989 r. Niemiejsza książka, druga przetłumaczona na język polski, jest próbą filozoficznego objaśnienia fenomenu modlitwy w życiu człowieka. Autor jako filozof chce patrzeć na modlitwę w jej specyfice języka, a każdy język składa się z dwóch części: słownika i gramatyki.

We wprowadzeniu do książki kard. M. Jaworski wymienia trzy aspekty modlitwy: 1. modlitwa jako czynność językowa pozwalająca człowiekowi wejść w korelację z Bogiem tworząc wspólną historię Boga i człowieka; 2. modlitwa, która konstytuuje historyczną tożsamość podmiotu i nie alienuje podmiotu; 3. modlitwa pozwalająca poznać nam rzeczywistość Boga. To poznanie jest doświadczeniem obcowania z podstawowym „Ty” człowieka. Modlitwa zawsze prowadzi do tego, aby w zmieniających się okolicznościach życia rozpoznać Boga i Jego działanie: „To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Wj 3,15).

Książka R. Schaefflera o języku modlitwy jest racjonalną odpowiedzią na pytanie: po co się modlić? Dzisiaj wydaje się, że modlitwa jest tylko prośbą o rzeczy tego świata i nie jest skuteczna, bo nie realizuje naszych oczekiwań. Przed człowiekiem jawią się nowe perspektywy dawniej nieznanne, dziś prawie nieograniczone możliwości przede wszystkim techniczne. Człowiek staje się niejako „wszystkomogący”. Wobec tego modlitwa jest zbędnym przeżytkiem. A jednak, jak udowadnia Richard Schaeffler, właściwie pojęta modlitwa jest fundamentem prawdziwego, pełnego bycia podmiotu – osoby. Autor przekonuje że modlitwa jest skuteczna, że sprawia suwerenną podmiotowość człowieka, że jest historią Boga i historią ludzkiego życia, że nie jest następstwem przypadków. Życie religijne nie jest zbiorem nakazów i zakazów, ale jest szukaniem oblicza Boga i dążeniem do wierności. Autor stara się pokazać, że modlitwa posiada swoistą strukturę językową, na którą składają się: wezwanie oraz sekwencji zdaniowych. Wezwanie, czyli aklamacja, jest wzywaniem imienia Boga, nie jest informowaniem Boga, ale działaniem językowym, dzięki któremu modlący nawiązuje relację z Bogiem. Człowiek może wzywać Boga, bo Bóg powiedział człowiekowi swoje imię (s. 27-46).

Po aklamacji następują sekwencje zdaniowe – to zdania opowiadające, w których wezwanie się rozwija. Analiza języka modlitwy pomaga uświadomić modlącemu się, co czyni, gdy się modli. Modlący wypowiada imię Boga. Autor zauważa, że w języku hebrajskim występuje forma „stwarzający niebo i ziemię”, zaś w języku łacińskim „Ten, który uczynił niebo i ziemię”. Różnią się one istotnie. Pierwsza jest formą przymiotnikową, druga podmiotową. W pierwszej akcent jest na Bogu, który nie tylko stworzył niebo i ziemię, ale nadal to czyni (dynamiczność), w drugiej jest Ktoś, kto coś uczynił, co przypisywane jest jako trwała właściwość (staceczność) (s. 71-102). Człowiek wzywający Boga na modlitwie nawiązuje kontakt Tym, który działa. Bóg jest tym, który sprawia, że żyjemy i umieramy. Bóg działa tam, gdzie człowiek nie może nic uczynić. Wiemy, co uczynił Ten, którego imię się wzywa. Wzywa się po imieniu i nawiązuje się kontakt. To determinuje jego życie. Modlący opowiada nie tylko wielkie dzieła Boże, ale także swoją historię, z jej radościami i cierpieniami, niepokojami i ufnością. W tym, co opowiada z własnego życia trzeba rozpoznać działanie Boże. Opowiadanie o Boskich wielkich dziełach i o historii własnego życia mają na celu przedstawienie relacji do Boga. Stąd wiele form modlitwy: dziękczynienie, skarga, prośba (s. 117-134). To również wyraz bezinteresownej radości z wielkości Boga. Autor pogłębia rozumienie modlitwy dzięki analizom struktury języka modlitwy. Pokazuje, jak modlitwa prowadzi do poznania Boga. Bóg jest tym, którego człowiek może wzywać nawet wtedy, gdy świat doczesny się skończy. Boga doświadcza się na modlitwie jako całkowicie transcendentnego.

Pomimo akademickiego charakteru książka R. Schefflera jest praktyczna. Pozwala lepiej zrozumieć samego siebie, a także przybliżyć zrozumienie Boga wymykającego się wszelkiej ludzkiej mowie oraz pokazuje bogactwo i piękno życia.

*ks. Andrzej Małachowski*



# P O M O C E   D U S Z P A S T E R S K I E

---

13. NIEDZIELA ZWYKŁA – 1 VII 2007 (C)

## *Wolność chrześcijańska*

Jaka jest wspólna myśl dzisiejszych czytań liturgicznych? Św. Paweł w Liście do Galatów mówi nam o wolności chrześcijan. I trzeba tutaj i teraz to powiedzieć: chrześcijanie są najbardziej wolnymi ludźmi na świecie! Jeśli kierują się miłością Boga i bliźniego – to wszystko im wolno! Miłość Boga i bliźniego jest wyzwoleniem do pełni istnienia. Człowiek może być w pełni sobą tylko przed obliczem Boga i drugiego człowieka. Taki człowiek jest wyzwolony ze wszelkich zniewoleń.

Ową prawdę o pełni życia człowieka w byciu dla Boga i dla drugiego człowieka konkretyzuje opowiadanie z 1 Księgi Królewskiej o spotkaniu Eliasza z Elizeuszem i z Ewangelii według Łukasza o spotkaniu z niegościnnymi Samarytanami i trzema naśladowcami.

Zatrzymajmy naszą uwagę przy opowiadaniu Łukasza. Dla jego zrozumienia trzeba wskazać na kontekst. Opowiadanie to jest umieszczone na początku podróży, drogi Jezusa do Jerozolimy. Podróż Jezusa do Jerozolimy, droga do Jerozolimy – są w tym wypadku wyrażeniami technicznymi. Podróż do Jerozolimy nie jest wycieczką, a droga – autostradą. Podróż i drogę Jezusa do Jerozolimy należy rozumieć jako zbliżanie się do miasta świętego, do miejsca, w którym odczuwa się bliskość Boga, do miejsca, w którym w Jedyne Boga oddawali życie prorocy. A konkretnie, Jezus idzie do Jerozolimy, aby umrzeć. On wstępuje na drogę wiodącą ku śmierci. I na tej drodze Jezusa ku Bogu, już na jej samym początku, zdarzają się rzeczy na pierwszy rzut oka nieprawdopodobne i niesamowite. Jeśli się jednak im bliżej przypatrzymy, wtedy stwierdzimy – być może z odrobiną przerażenia – że niesamowitość i nieprawdopodobieństwo tych wydarzeń dotyka naszego codziennego życia.

Niegościnni Samarytanie! Mieszkańcy pewnego miasteczka samarytańskiego nie chcieli Go mieć u siebie! Niesłuchane! Niesamowite! Ja, jako gorliwy ksiądz, i wy, jako porządni chrześcijanie, my wszyscy – doskonale rozumiemy pragnienie uczniów Jakuba i Jana, aby ogień spadł z nieba i to wszystko raz na zawsze spalił! Wreszcie będziemy mieć porządek!



Będziemy mieli porządek, ale bez ludzi! Będziemy mieli porządek, ale bez miłości. Wstydzę się za Jakuba i Jana, za ich gorliwość o sprawy Boga i człowieka, która nie pozwala im dostrzec ani Boga, ani ludzi. Mieszkańcy pewnego miasteczka nie chcą przyjąć Jezusa... – i tym wchodzi do historii jako niegościnni Samarytanie. Ale za chwilę Jezus opowie jedną z najwspanialszych przypowieści, ukazującą, na czym polega miłość Boga i bliźniego – jest to opowieść o miłosiernym Samarytanie. Ten Samarytanin to jeden z najwspanialszych ludzi na ziemi. Mamy być tacy jak on!

Jezus jest w drodze do Jerozolimy, zmierza ku śmierci. Ową perspektywę musimy zachować, aby popatrzeć w pełnym świetle na następne wydarzenia. Ich wspólnym motywem jest naśladowanie: „Pójdź za Mną”.

Oto pierwszy odpowiada: „Pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz!”. Jezus studzi zapal tego zapaleńca. W Jego słowach brzmi ogromne pytanie: dokąd ty za Mną pójdiesz? Lisy mają nory, ptaki – gniazda. Dokąd ty pójdiesz? Decyzja pójścia za Jezusem nie ogranicza się do tej ziemi, do nor i gniazd. Jezus jest w drodze do Ojca, zmierza ku nowej ziemi i nowym niebiosom. Na tej ziemi nie można zbudować domu na wieki. Pójść za Jezusem – to otworzyć się na absolutną przeszłość, to przekroczyć granice czasu i przestrzeni.

Do drugiego Jezus mówi: „Pójdź za Mną”. Tak, ty! Ja? Tak, ty! Ale ja muszę oddać ostatnią przysługę ojcu. Tego wymaga miłość, wdzięczność. „Pójdź za Mną” – powtarza Jezus. Powtarza, ale jako Żyd wie, że nie zdoła go zatrzymać przy sobie, że tamten nie może Go posłuchać. Pogrzebanie ojca jest najświętszym obowiązkiem. Jezus jest w drodze do Jerozolimy, zmierza ku śmierci. Ale Jerozolima to również miejsce Jego zmartwychwstania. Dlatego trzeba popatrzeć na to spotkanie z tej perspektywy: kto zatrzymuje się przy grobie, ten nie ma życia w Jezusie! Opowiedzenie się za Jezusem, posłuchanie Jezusa prowadzi do pełni życia.

Trzeci mówi: Panie, chcę pójść za Tobą, ale... Teraz albo nigdy! – odpowiada Jezus. Za Mną! Eliasz pozwala – w pierwszym czytaniu – Elizeuszowi odejść i pożegnać najbliższych. Jezus nie pozwala trzeciemu z Jego naśladowców na pożegnanie rodziny. Tutaj i teraz – albo nigdy! Nie możesz wsiąść do pociągu, który odjechał. Pozwoliłeś, aby odjechał bez ciebie! Miałeś szansę... Od ciebie, tylko od ciebie zależy, co zrobisz tutaj i teraz.

A poeta (L. Staff) tak pisze o drodze przed nami:

*Daleko pójdę, z daleka wrócę,  
Dokąd ja pójdę i wrócę skąd?  
Zdobędę wszystko, gdy wszystko rzucę,  
Odzyskam bezmiar, straciwszy kąt.*

*Ból swój uciszę, żałość odsmucę,  
Śmiechem powitam wygnania łąd.  
Daleko pójdę, z daleka wrócę,  
Dokąd ja pójdę i wrócę skąd?*

„Pójdź za Mną”. Jako chrześcijanin jesteś najbardziej wolnym człowiekiem. Słuchaj głosu swego sumienia, bądź sobą! A wtedy doświadczysz – przeżyjesz prawdziwe spotkanie z Bogiem i drugim człowiekiem, wtedy będziesz sobą. Wtedy będziesz wolny.

*ks. Jerzy Machnac*

#### 14. NIEDZIELA ZWYKŁA – 8 VII 2007 (C)

##### *Głoście Dobrą Nowinę*

Naszą modlitewną zadumę nad tekstami świętymi musimy dzisiaj rozpocząć tam, gdzie w ostatnią niedzielę skończyliśmy. Wysłanie siedemdziesięciu dwóch do fragment Ewangelii według św. Łukasza, następujący bezpośrednio po opowiadaniu o niegościnnych Samarytanach i trzech naśladowcach Jezusa. Wszystko znajduje się w tej części Ewangelii, która nosi tytuł: *Podróż do Jerozolimy*. Idzie On do miasta, które zabija proroków. Jezus zostanie skazany na śmierć i ukrzyżowany. Z tym że On jest kimś większym niż prorocy, On jest Synem Bożym, dlatego Bóg Go wskrzesi z martwych. Tyle jako wprowadzenie, jako zarysowanie tła wysłania siedemdziesięciu dwóch do okolicznych miast i miejscowości, do których Jezus sam zamierzał przyjść.

Jezus jest Posłanym przez Boga. On ma misję do spełnienia, misję ściśle określoną. „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” – powie kobiecie kananejkiej (Mt 15,24). Jego polem działania jest naród wybrany. Tego Jezus się trzyma. Jednocześnie przychodzą do niego poganie i Jezus ich nie odrzuca, bo przecież On jest światłością wielką dla mieszkańców cieniejszej krainy śmierci (Mt 4,16; Iz 9,1). Bóg jest – i tylko taki może być – Bogiem wszystkich ludzi, misja Jezusa jest zatem skierowana do wszystkim ludzi.

Początek dialogu człowieka z Bogiem należy upatrywać w Abrahamie – ojcu wszystkich wierzących w Boga Jedyne. Tak i Jezus rozpoczyna działalność zbawczą od swego narodu, ale jej do tego narodu nie ogranicza, gdyż On jest dla całej ludzkości. Bóg Ojciec jest Bogiem wszystkich ludzi bez względu na to, czy ci w Niego wierzą czy nie, bez względu na czas i miejsce, bez względu na dziedzictwo kulturowe. Dlatego prawda o jednym Bogu wszystkich ludzi, prawda, że

wszyscy ludzie są powołani do pełni życia, zaczyna promieniować z Jerozolimy na najbliższe wsie i miejscowości, by osiągnąć najdalsze krańce ziemi.

„Idźcie, oto was posyłam”... – uczniowie idą w imię Pana, są umocnieni Jego Duchem. Zaniechanie misji, zatrzymanie prawdy tylko dla siebie jest zdradą planów Bożych wobec człowieka. Kościół jest ze swej natury misyjny!

Zadaniem Kościoła, czyli uczniów Jezusa, jest głoszenie Dobrej Nowiny całemu światu: w porę i nie w porę, czy to się komuś podoba, czy nie. Kościół jest świadom tej misji, jest świadom odpowiedzialności za sprawę Boga wobec człowieka. Ale Kościół to nie tylko papież i biskupi, księża i zakonnice. Kościołem są wszyscy wierni zgromadzeni wokół ołtarza Jezusa. Każdy z nas jest misjonarzem, jest wybranym i posłanym przez Pana. Z tego winniśmy zdawać sobie sprawę!

Winniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że są na naszej ziemi miejsca, gdzie chrześcijanie są prześladowani i wtrącani do więzienia. Są takie miejsca, gdzie oddziela się sprawy boskie od spraw ludzkich i twierdzi się, że spotkanie człowieka z Bogiem to sprawa prywatna. Są takie miejsca na ziemi, gdzie wcześniej kwitło życie religijne, a teraz te miejsca zalewają wody bezkresnego oceanu ateizmu. Czy zdajemy sobie z tego sprawę?

„Idźcie, oto was posyłam”... – dlaczego misja? „Idźcie, oto was posyłam”... – dlaczego każdy z nas jest misjonarzem? Bóg przyszedł do człowieka, Jezus wszedł – w dosłownym znaczeniu tego słowa – w historię ludzkości, i to nie dla swojej chwały, lecz po to, aby człowiek wiedział, kim właściwie jest, aby wiedział, że na tym świecie nie jest sam. Samotność zabija, człowiek skazany na samego siebie – ginie. Dlatego wszyscy ludzie muszą usłyszeć prawdę o Jezusie, że jest ktoś dla nich! Jan Paweł II napisał w encyklice *Odkupiciel człowieka* te słowa: „[...] człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją [...]; dlatego Chrystus Odkupiciel [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi [...]; człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa [...]; człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca, [...] musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa [...], aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby on, człowiek, nie zginął, ale miał życie wieczne”.

„Idźcie, oto was posyłam”... – Jezus Chrystus wszedł w historię ludzkości. A historia – upływ czasu – ma to do siebie, że pozostawia ślady. W starej i czci-godnej rzeźbie przedstawiającej Ukrzyżowanego nie można było już rozpoznać

rysów twarzy, nie miał On ani rąk, ani nóg. Pod korpusem Ukrzyżowanego ktoś napisał na kartce:

*Panie Jezu, Ty nie masz rąk,  
Ty masz teraz tylko nasze ręce, aby ludziom błogosławić...  
Panie Jezu, Ty nie masz stóp,  
Ty masz teraz tylko nasze nogi, aby iść do ludzi...  
Panie, Ty nie masz ust,  
Ty masz teraz tylko nasze usta, aby ludziom głosić Dobrą Nowinę...  
Chrześcijanie są jedyną Biblią,  
jaką ludzie teraz czytają.*

„Idźcie, oto was posyłam”... – i uczniowie idą w imię Pana.

*ks. Jerzy Machnacz*

## 15. NIEDZIELA ZWYKŁA – 15 VII 2007 (C)

### *Pytanie egzystencjalne*

Przeczytany fragment Ewangelii według św. Łukasza ma dwie części, opatrzone tytułami: *Miłość bliźniego* i *Miłosierny Samarytanin*. Można powiedzieć, że pierwsza część: pytanie uczonego w Prawie i odpowiedź Jezusa o to, co najważniejsze w naszym życiu – to teoria. Teoria to określona wiedza. Druga część: przypowieść Jezusa – to praktyka, samo życie. Teoria, czyli wiedza, musi być powiązana z praktyką, to jest z życiem.

Spróbujmy ukazać powiązanie teorii i wiedzy z praktyką i życiem na przykładzie św. Edyty Stein, współpatronki Europy. Stein mówi o tzw. wiedzy pustej i wiedzy pełnej. Wiedzą pustą było dla niej, w czasie gdy nie wierzyła w Jezusa, to, że znała Jego życie, orientowała się w historii kościoła, podziwiała architekturę sakralnych budowli. Wiedzę pełną Stein nazywa doświadczenie osobiste. Do jej osobistego spotkania z Jezusem prowadziło wiele dróg, między innymi: lektura biografii Teresy Wielkiej, spotkanie z Anną Reinach po śmierci jej męża, przykład prostej kobiety, który weszła do kościoła, aby pomodlić się przed tabernakulum. Na widok modlącej się kobiety Edycie „spadły łuski z oczu”, wtedy doświadczyła spotkania z Jezusem, zaczęła wierzyć. Wiedza pusta, teoria, to, co Edyta Stein wiedziała o Jezusie, stała się dla niej w jednej chwili wiedzą pełną, jej własnym życiem, osobistym spotkaniem z Jezusem.

Wydaje mi się, że każdy z nas posiada ogromną wiedzę o dzisiejszej ewangelii. Pytanie i odpowiedź o to, co najważniejsze w naszym życiu, opowiadanie

o miłosiernym Samarytaninie są znane każdemu z nas od dzieciństwa. Wysłuchaliśmy dziesiątki kazań na te tematy. Czy można jeszcze powiedzieć coś nowego? Czyż nie zostało powiedziane już wszystko? Czy można tymi tematami jeszcze kogoś zainteresować?

Nie powiem nic nowego: każdy z was wie, i ja wiem doskonale, że miłość Boga i bliźniego winna być podstawą naszego życia. Ja wiem, i wy wiecie to doskonale! I patrzę, jak teoria, wiedza, nie leży u podstaw mojego, naszego życia. Kapłan przechodzący obok człowieka leżącego na drodze wiedział doskonale o przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Nie zatrzymał się, poszedł swoją drogę. Miał coś na swe usprawiedliwienie. Lewita zachował się podobnie. I ten miał coś na usprawiedliwienie pójścia swoją drogą. Każdy z nas doskonale rozumie nieludzkie zachowanie kapłana i lewity. To jest nieludzkie zachowanie – nawet wtedy, gdy pierwszy powołuje się na Boga i rytualną czystość, a drugi na wyższość obowiązków: pomoc może każdy, funkcję lewity może pełnić tylko on. Powtarzam, ich zachowanie jest nieludzkie, usprawiedliwienie nie jest sprawiedliwością. Obaj nie liczą się z rzeczywistością. Oni tylko wiedzą o Bogu i przykazaniach. Oni tylko widzą człowieka leżącego na drodze. Nie ma u nich żadnego przejścia od wiedzy, widzenia do życia, działania.

Wreszcie pojawia się miłosierny Samarytanin. On ma rzeczywiście silne argumenty, aby przejść obok człowieka leżącego na drodze: po pierwsze, ten nie jest jego rodakiem, nie łączą go z nim więzy pochodzenia; po drugie, ten jest jego wrogiem, ze względów religijnych Samarytanie żyją w nienawiści do Żydów; po trzecie, on sam jest w podróży, zatem nie jest na swoim terenie, ma wiele spraw do załatwienia. Samarytanin, człowiek z silnymi argumentami za tym, aby iść swoją drogę, pochyła się nad potrzebującym człowiekiem. Droga Samarytanina staje się drogą człowieka w potrzebie. On nie idzie swoją drogę, nie pozostawia człowieka w potrzebie samemu sobie. Zachowuje się jak człowiek, co pozwala człowiekowi w potrzebie przyjść do siebie samego. Samarytanin jest jego zbawieniem!

Człowiek pozostawiony samemu sobie ginie! Człowiek dochodzi do siebie, staje się człowiekiem w spotkaniu z drugim człowiekiem. Kapłan i lewita popatrzyli i poszli swoją drogą, nie doszło tutaj do spotkania. Pierwszy pełni funkcje kapłana, drugi – lewity. Te funkcje winny właściwie nakierować ich na człowieka, a nie od człowieka odwracać. Samarytanin ukazuje nam spotkanie człowieka z człowiekiem i konsekwencje takiego spotkania, którymi są piękno, szlachetność bycia człowiekiem, dochodzenia do siebie cieleśnie – spotkanie leżącego na drodze i upadłego na duszy z miłosiernym Samarytaninem.

„Idź, i ty czyn podobnie!” – mówi Jezus do ciebie. Bądź człowiekiem! Zachowuj się jak człowiek!

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie – samo życie! Od początków chrześcijaństwa w tym miłosiernym Samarytaninie dostrzegano Jezusa. To On

pochylił się nad upadłą przez grzech pierworodny ludzkością i pochyla się nad każdym z nas, powalonym na ziemię przez nasze grzechy osobiste. On pochyla się nad nami, nie patrząc na to, że żyliśmy czy żyjemy w nienawiści do Boga. W każdej sytuacji jest przy nas i dla nas. Z Nim nie może nam stać się nic złego! Jezus jest prawdziwym zbawieniem wszystkich ludzi. On pozwala nam dojść do siebie, pokazuje, co znaczy być *człowiekiem*.

Można być wierzącym i niepraktykującym, jak kapłan i lewita. I można praktykować, nie wiedząc, że jest to służba Bogu i człowiekowi.

„Idź, i ty czyn podobnie!” – mówi Jezus.

*ks. Jerzy Machnacz*

## 16. NIEDZIELA ZWYKŁA – 22 VII 2007

### *Spotkać Boga*

Liturgia słowa dzisiejszej niedzieli koncentruje naszą uwagę na sprawie spotkania i przyjmowania do siebie Boga. Abraham pod dębami Mamre przyjmuje Go w osobach trzech ludzkich postaci. Maria i Marta przyjmują Go w osobie Jezusa. Oba te spotkania sprawiły, że ci, którzy przyjmowali Pana, po Jego odejściu byli już w innej sytuacji, czymś zostali wzbogaceni i pouczeni, więcej rozumieli, byli więc już innymi ludźmi.

Każde spotkanie zmienia człowieka. Po spotkaniu z kimś drugim stajemy się zawsze inni, czasem uszlachetnieni, lepsi, czasem zgorszeni, ale zawsze inni. Także ci, którzy nas spotykają, odchodzą od nas inni, lepsi lub gorsi, ale zawsze inni. Tak dzieje się w różnych sytuacjach, na imieninach i na wykładach, podczas dobrej spowiedzi i w czasie wspólnej wycieczki. To przecież nie tylko rodzice kształtują swe dzieci, ale i dzieci zmieniają sposób myślenia rodziców, nie tylko nauczyciel uczy swych uczniów, ale i uczniowie formują sposób myślenia nauczyciela.

Różnie więc można patrzeć na nasze spotkania z innymi ludźmi. W perspektywie wiary każde spotkanie i każdy spotkany człowiek jest darem, łaską daną od Boga dla naszego ubogacenia lub dla wypróbowania naszej wierności albo jako wezwanie do umocnienia go naszym świadectwem. Każdy człowiek, którego spotykamy na różnych drogach naszego życia, jest więc darem i zadaniem.

Najpełniej zmienia człowieka spotkanie z Bogiem, u początków którego zawsze musi znaleźć się najpierw rozpoznanie Boga, a potem otwartość na Jego przyjęcie. Los Abrahama z dzisiejszego pierwszego czytania jest wyraźnym świadectwem, jak wielkie dzieła realizuje Bóg przyjmowany przez

człowieka, który tym samym rozpoznaje swoje powołanie i współuczestniczy w dziele zbawienia. Od owej gościnności Abrahama wobec wysłanników Bożych zaczął się wszak proces tworzenia się wielkiego, potężnego, wybranego przez Boga narodu, którego ojcem był Abraham i w którym realizowało się dzieło ludzkiego zbawienia. W spotkaniu tym widać więc wyraźnie, jak ludzka otwartość na Boga jest źródłem Jego wielkich dzieł i wielkości samego człowieka, który je podejmuje.

Obraz gościnności wobec Boga jest też obecny w dzisiejszej ewangelii, która opisuje, jak to przyjaciele Jezusa, Maria i Marta, siostry Łazarza, przyjmowały Go w swym domu w Betanii. Spotkanie to ukazuje dwa aspekty owej gościnności: troskę o to, by godnie przyjąć Gościa oraz by ubogacić się Jego obecnością. Marta była tą, która podejmowała troskę o pierwszy z tych aspektów, chcąc ugościć jak najlepiej Jezusa. Maria chciała jak najwięcej skorzystać z tej Jego obecności – i to ona zasłużyła na pochwałę Mistrza. Maria jednak nie została odrzucona czy zlekceważona, Jezus wskazał tylko owym kobietom właściwą hierarchię wartości, by na pierwszym miejscu stawiać owo ubogacanie się tym, co przynosi przyjmowany przez człowieka Bóg, a wszystko inne, choć ważne, winno znaleźć się na drugim planie.

Bóg staje wobec człowieka w chwili i w sytuacji, którą sam wybiera, a która dla człowieka jest zwykle zaskoczeniem. Niweluje też utarte schematy myślenia, zmusza do odważnego podejmowania trudnych wyzwań, uczy ryzyka, które – przeżywane w postawie otwartości wobec przychodzącego Boga – zawsze jest dla człowieka twórcze. To otwarcie się na przychodzącego Boga jest właśnie istotą chrześcijaństwa, tak jak przypomina to dzisiaj św. Paweł, ucząc nas świadectwa o Jezusie Chrystusie w świecie. Chrześcijanin to człowiek dopełniający Jego dzieła i wypełniający Jego posłannictwo. „Jego to głosimy, upominając każdego człowieka i ucząc każdego człowieka z całą mądrością, aby każdego człowieka okazać doskonałym w Chrystusie”.

Chrześcijaństwo rodzi się więc i umacnia ze wspartego łaską spotkania ludzi wiary z tymi, którzy jeszcze nie wierzą bądź których wiara osłabła albo ją zagubili, ze świadectwa życia chrześcijańskiego. Nie jest ono wszak tylko respektem wobec systemu wartości chrześcijańskich. Stanowi natomiast przede wszystkim bardzo osobiste rozpoznawanie i spotykanie się z Jezusem Chrystusem, Bogiem i człowiekiem, w modlitwie, sakramentach świętych, Jego Ewangelii oraz w drugim człowieku. „Chrześcijaństwo – uczył nas Jan Paweł II – nie jest jakimś rodzajem kultury czy ideologii, systemem wartości i zasad, nawet bardzo wzniosłych. Chrześcijaństwo to Osoba, obecność, oblicze: to Jezus, który daje człowiekowi sens i pełnię życia” (5 VI 2004).

*ks. Piotr Nitecki*

## 17. NIEDZIELA ZWYKŁA – 29 VII 2007 (C)

*Bóg jest dobry*

Nie można być prawdziwym chrześcijaninem bez modlitwy. Nie da się bowiem przez wiarę przyjmować faktu istnienia Boga i prawdy o Jego miłości do człowieka, a jednocześnie nie pragnąć z Nim być. W naszych doczesnych warunkach zaś być z Bogiem można przede wszystkim przez modlitwę, która jest po prostu przede wszystkim byciem przy Nim. I nie chodzi tu o wypowiedane słowa, ale najpierw właśnie o owo trwanie, tak jak czynią to zakochani, którzy po prostu mogą ze sobą tylko być, bez zbędnych słów, bo i tak wiedzą, że się kochają, dlatego nie muszą nic mówić. Słowa mogą przyjść dopiero potem, by próbować definiować owo trwanie, postawienie siebie przed Bogiem po to, by oddawać Mu chwałę, przeproszać Go za niewierności, prosić o potrzebne łaski...

Wielu ludzi, czasem nawet, wydawałoby się, głębokiej wiary, przeżywa jej kryzys z tego powodu, że Bóg nie wysłuchał ich modlitw, choć tak bardzo gorliwie modlili się o ich wysłuchanie w sprawach dla nich bardzo ważnych, szlachetnych i dobrych. Trudno im jest zrozumieć, jak dobry Bóg może nie wysłuchać na przykład modlitwy o zdrowie dla ciężko chorego dziecka, o pracę dla bezrobotnego ojca, o nawrócenie dzieci czy o uratowanie rozpadającego się małżeństwa.

A może tylko nam się wydaje, że nie jesteśmy wysłuchiwni? Modlitwa to wyraz zaufania do Boga jako do Przyjaciela, jak określa Go dziś w ewangelii św. Łukasz. Przyjaciel nie da nam nigdy czegoś, czego co prawda bardzo pragniemy, co nawet jest dobre i piękne, ale co po prostu tak naprawdę nie jest dla nas dobre, może być nawet szkodliwe, choć nam się wydaje, że byłoby wielkim darem. Bóg ma swoje kryteria ocen, inne niż my, wiemy też, że On nigdy niczego nie robi bez sensu, choć my tego do końca nie rozumiemy. Jeżeli człowiek traktuje Boga jak Przyjaciela, to musi też zadać sobie pytanie, czy i sam jest przyjacielem Boga – przyjaźń bowiem może być tylko obustronna. Jezus, największy Przyjaciel człowieka, wszak także ma prawo do przyjaźni ze strony człowieka. Modlitwa też winna być wyrazem tej przyjaźni, musi więc przede wszystkim zakładać zaufanie. Ufna, z uporem zanoszona modlitwa zawsze przynosi owoc, zawsze jest przez Boga przyjęta, choć nie zawsze tak, jak sobie to wymarzył i zaplanował człowiek. Jest ona zawsze wysłuchana, ale tak, jak chce tego Bóg, a nie człowiek, i jak to będzie dla człowieka najbardziej owocne. Bo Dawcą łaski jest On, Bóg, który jest zawsze mądrzejszy od człowieka i jest po prostu dobry.



Bywa jednak i tak, że istotnie modlitwa nie może być wysłuchana przez Boga, który co prawda zawsze jest wszechmocny i zawsze chce być hojny w swoim miłosierdziu, ale postawa ludzi odrzucających Jego prawo jakby Mu to uniemożliwia. Natarczywość Abrahama wstawiającego się za mieszkańcami Sodomy jest jedną z najpiękniejszych kart Pisma Świętego Starego Testamentu. Ten spór uczy nas, że ufność wobec Boga nie ma oznaczać w modlitwie braku uporę, a nawet wadzenia się z Bogiem, tak jak czyni to Abraham. Bóg chyba lubi gwałtowników, którzy potrafią z uporem i konsekwencją przedstawiać Mu nasze ludzkie sprawy. Bóg był otwarty na prośby Abrahama, ale skoro nie znalazł nawet dziesięciu sprawiedliwych w Sodomie, nie mógł go wysłuchać. W tym wypadku ludzka złość uniemożliwia Mu wysłuchiwanie zanoszonych prośb. Ale mimo to każe prosić, szukać, kołatać, i to z uporem, zapewniając możliwość wysłuchania. „Každy bowiem, kto prosi, otrzymuje”...

Błąd naszej modlitwy polega najczęściej na tym, że za mało w niej bezinteresownego oddawania w niej chwały Bogu, za mało dziękczynienia, a za dużo interesowności. Przychodzimy do Niego nie zawsze z potrzeby serca, jak do kogoś najbliższego, komu ufamy, jak do Przyjaciela, zbyt często zaś wyłącznie jak do kogoś, kto może wyprostować nasze trudne sprawy, przychodzimy po prostu z interesem do załatwienia. Chcemy zaś załatwiać te nasze sprawy tak, jak mam się wydaje, że będzie najlepiej. My się nie pytamy Boga, co i jak będzie dla nas najlepsze, bo to – wydaje się nam – że już dobrze wiemy, od Niego tylko oczekujemy, by zrealizował to, cośmy sami wymyślili, dyktujemy Mu po prostu, co ma dla nas uczynić.

W takiej postawie jest upór i determinacja, ale brak jest zaufania do kogoś, kto w pełni otwarty jest na nasze prawdziwe dobro oraz lepiej wie, co nam naprawdę służy, a co jest przeciw nam.

*ks. Piotr Nitecki*

## 18. NIEDZIELA ZWYKŁA – 5 VIII 2007 (C)

### *Bogactwo w oczach Boga*

Benedykt XVI w książce pt. *Jezus z Nazaretu* w sposób wymowny prezentuje orędzie, jakie niosą przypowieści. Mimo przemian cywilizacyjnych jest ono aktualne: „Wyczuwamy tu bezpośrednio [...] bliskość Jezusa, sposób Jego życia i nauczania. Jednocześnie jednak znajdujemy się w podobnej sytuacji, w jakiej znajdowali się współcześni Jezusowi, a nawet sami Jego uczniowie: ciągle na nowo musimy Go pytać, co chce nam powiedzieć w danej przypowieści”.

### 1. Nauczycielu, powiedz nam

W Palestynie podział majątku oparty był na Prawie Mojżeszowym, stąd ktoś z tłumu zwraca się do Nauczyciela jako znawcy Prawa, prosząc o rozstrzygnięcie jego sporu z bratem. Ponieważ działalność Jezusa miała charakter religijny, toteż nie udzielił On odpowiedzi proszącemu. Byłoby to nadużycie powagi posłannictwa Jezusa. Często spory spadkowe rozstrzygali rabini jako znawcy Prawa. Najstarszy syn zawsze otrzymywał podwójną część dziedzictwa, a zatem pytający miał prawo do swojej części. Jezus nie chce być arbitrem w sporze o spadek, bo Jego misja dotyczy spraw wyższych, przyszedł objawić miłość Boga.

### 2. Przypowieść o gromadzeniu bogactw

„Uważajcie i strzeżcie się chciwości, bo nie od nadmiaru mienia zależne jest wasze życie”. Jezus zwraca uwagę uczniom na szkodliwe skutki chciwości i gromadzenia bogactw; trzeba mieć świadomość tego, co jest w życiu ważne, gdyż chciwość, gromadzenie dóbr często stają się przyczyną nieporozumień i konfliktów pomiędzy braćmi. Zapominają oni o kruchości ludzkiego życia. Bóg bowiem może zażądać nagle duszy człowieka, także tego, który nagromadził dóbr kosztem innych, którzy może żyją w nędzy, a nawet umierają z głodu.

Słowa te kierowane są do przywódców narodów, którzy mają wiele okazji do gromadzenia dóbr kosztem obywateli, nierzadko stają się łupieżcami, przywłaszczają je sobie. Kościół głoszący naukę Jezusa Chrystusa zwraca uwagę na konieczność zmiany postawy moralnej polityków i przywódców narodów.

### 3. Bogaty głupiec?

Jezus w przypowieści mówi o człowieku, któremu obrodziło pole; zburzył on stare spichlerze i zbudował nowe, aby zgromadzić zbiory. Pomyślał sobie, że mając zapasy dóbr na długie lata, może odpoczywać i używać życia. Pan Bóg jednak rzekł do niego: „Głupcze” – człowieku bezmyślny, nierozsądny, oszalały. Człowiek nazwany przez Boga głupcem to taki, który opiera się na tym, co ma, a nie na tym, kim jest, rozumuje, że więcej bogactwa to więcej życia, gdy rachunki zgadzają się – to wszystko jest dobrze. Liczy się dla niego tylko własny stan posiadania, a nie dostrzega on drugiego człowieka.

Bóg widzi to inaczej, ponieważ miłuje swe stworzenie, natomiast człowiek swoją terażniejszość i przyszłość uzależnia od posiadania dóbr.

Człowiek mądry wie, że dobra ziemskie mają mu służyć, a nie stanowić celu samego w sobie; możliwość korzystania z nich skończy się wraz ze śmiercią. W Księdze Koheleta 2,18 i Mądrości 15,8 czytamy, że życie zostało nam pożyczone i w chwili śmierci zostanie człowiekowi odebrane.

*ks. Tomasz Hergesel, Zofia Jarzqbek*

## 19. NIEDZIELA ZWYKŁA – 12 VIII 2007 (C)

*Czujny i gotowy*

Benedykt XVI w książce pt. *Jezus z Nazaretu* mówi o Jezusie głoszącym Ewangelię, przemawiającym w przypowieściach. Ich sens można rozpoznać, pod warunkiem że Biblię, a zwłaszcza Ewangelię czytamy jako jedność i całość, która mimo wszystkich historycznych nawarstwień wyraża wewnętrznie spójne orędzie. Warto spojrzeć na przypowieści z perspektywy specyficznie ludzkiej.

Czym właściwie jest przypowieść? do czego zmierza ten, który ją opowiada? Każdy wychowawca, nauczyciel, który swym słuchaczom pragnie przekazać nową wiedzę, zawsze posługuje się także przykładem, przypowieścią. Za pomocą czytelnego przykładu wskazuje słuchaczom rzeczywistość, która do tej pory znajdowała się poza ich polem widzenia.

**1. Szczęśliwi czuwający**

W Ewangelii św. Łukasza w rozdziale dwunastym mowa jest o gotowości każdego człowieka na przyjście naszego Pana. Jezus nazywa tych oczekujących szczęśliwymi, błogosławionymi. Choć ciągle czuwają, wyrzekając się wielu dóbr, radość ich będzie pełna, gdy Pan powróci.

Nowy Testament kontynuuje, ale i zmienia obraz szczęścia przedstawiony w Starym Testamencie. Dla wierzącego Nowego Przymierza winnym krzewem jest sam Jezus. Jego królestwem jest aktualnie Kościół, poprzez który udziela szczęścia i cienia tym, którzy Go szukają. Centralna osoba Nowego Testamentu, Jezus Chrystus, łączy szczęście ze swoim powtórным przyjściem. Jezus powróci, choć nie wiadomo kiedy. Ci śludzy, którzy będą czuwali, zaznają szczęścia, zajmą miejsca za stołem, a Pan będzie im usługiwał. Jest to obraz niebiańskiego szczęścia, które Bóg przygotowuje dla swych wiernych.

**2. Gospodarz czuwający**

Dla czuwającego pięknym przykładem jest postać gospodarza, rządcy, pana domu, który gdyby wiedział, że przyjdzie złodziej, czuwałby i nie dopuścił do włamania się do swego domu. Powracający Pan o czasie, którego żadną miarą nie można z góry określić – to Chrystus przychodzący ponownie po to, by sprawiedliwym dać wieczną nagrodę, a niesprawiedliwych skazać na wieczne potępienie.

Kto nie zna Pana, szuka szczęścia w tym, co posiada. Dla chrześcijanina Jezus jest życiem, odpoczynkiem, pokarmem, napojem i radością. Wierzący ciągle czuwa pośród nocy świata. Noc jest tak długa jak nasze życie wraz z jego trudnościami. Umocnieniem na ten czas czuwania, byśmy wiedli godziwe życie, ma być dla nas Eucharystia.

Zazwyczaj bywa, że gospodarz staje się czujny, gdy spodziewa się zagrożenia. Natomiast dobry gospodarz stale czuwa i dba o swój dom. Tak i z chrześcijaninem, jeśli pamięta on o Bogu tylko w niedziele i święta lub tylko gdy mu coś zagraża, nie wykazuje postawy, jakiej oczekuje Jezus. Chrystus zachęca, aby każdy żył na co dzień Ewangelią i w ten sposób był przygotowany na powtórne przyjście Pana.

### **3. Bądźcie gotowi**

Tego od nas oczekuje i do tego zachęca Jezus. Nie narzuca, nie straszy, lecz wskazuje drogę. Człowiek gotowy to ten, który słucha słowa Bożego i stale realizuje je w swoim życiu.

Człowiek staje się taki w zależności od tego, czego oczekuje. Kto wyczekuje śmierci, ten żyje tą myślą i rozsiewa śmierć. Życie chrześcijanina jest oczekiwaniem Tego, który ma powrócić. Jest to ten czas, kiedy Kościół powinien dawać świadectwo o swoim Panu przed całym światem. Nasze czuwanie nie jest szukaniem po omacku, w ciemnościach, lecz podtrzymywaniem światła danego nam przez Pana. My mamy kontynuować Jego posłannictwo na ziemi.

Bycie gotowym, przygotowanym nie jest stanem osiągniętym przez człowieka raz na zawsze, całe nasze życie jest nieustającym czasem przygotowywania się na spotkanie z Panem. Nie wiemy, kiedy to nastąpi, wierzymy natomiast, że się z Nim spotkamy.

*ks. Tomasz Hergesel, Bogdan Kryszczuk*

## UROCZYSTOŚĆ WNIEBOWZIĘCIA NMP – 15 VIII 2007

### *Otwarty szlak pielgrzymowania*

Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny ma swoją wyjątkową wymowę. Chciałoby się powiedzieć: Podnieście oczy ku górze i tak trwajcie... Z tak odkrytej Bożej perspektywy niczego nie możemy stracić ani z tak odkrytego Bożego obrazu niczego nie wolno nam zagubić. Bowiem wybrawszy inną perspektywę patrzenia, nie będziemy już w stanie zrozumieć Bożego zamysłu poczynionego wobec nas, pielgrzymujących po ziemi.

Przekonuje nas o tym św. Paweł w drugim czytaniu, kiedy twierdzi, że tylko w Chytrusie „wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności” (1 Kor 15,21n). Ta prawda leży u podstaw osobistego zjednoczenia z Chrystusem, który już w momencie chrztu świętego uzdalnia nas do obfitego czerpania z Bożego źródła życia. W tym momencie więc rozpoczynamy osobiste wędrowanie po Bożym szlaku życia, najpierw korzystając z pomocy swoich najbliższych, którzy

prosil Kościół dla nas o dar odrodzenia w sakramencie chrztu i którzy z wrażliwością odczuwali błogosławiony ciężar odpowiedzialności za ukształtowanie naszej postawy wiary i przygotowanie nas do składania osobistego świadectwa życia, oraz chrześcijańskiej wiary w życiu człowieka bierzmowanego. Tak więc szlak pielgrzymowania w wierze ma swój zbawczy początek i swoją zbawczą kontynuację. O ile początek tego szlaku znajduje się w Bogu, o tyle jego kontynuacja i realizacja została powierzona osobistej decyzji każdego człowieka jako dziecka Bożego i dziedzica Bożych tajemnic.

Warto sobie dzisiaj uświadomić, że wędrowanie Bożym szlakiem życia i zachowanie zbawczej perspektywy w tym wędrowaniu jest integralnie powiązane z bezpośrednią obecnością i działaniem Ducha Świętego. Duch Święty, który w dniu Pięćdziesiątnicy spoczął na Apostołach i zgromadzonych w Wieczerniku, również na Maryi, jest gotowy do działania w osobistym pielgrzymowaniu każdego człowieka. Maryja, choć już wcześniej została wypełniona darem obecności i mocy Ducha Świętego, w samym dniu zesłania Ducha Świętego została uzdolniona do skutecznego apostołstwa i świadectwa życia. Dlatego dla wszystkich wierzących stała się wzorem wiernego pielgrzymowania i owocnego zjednoczenia.

Taki wymiar zjednoczenia z Bogiem, ściśle na wzór Maryi, nie pozbawia człowieka możliwości odpowiedzialnej troski o życie i codzienne sprawy. Jednoczymy się z Bogiem nie tyle po to, aby zapomnieć czy też zlekceważyć codzienne sprawy własne i naszych bliskich, co po to, aby świadomie i godnie dokonywać uświęcenia ziemskiej rzeczywistości, jak również pozwolić Bogu czy raczej zaprosić Boga, by przeniknął dogłębnie i skutecznie wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Boży strumień łaski stwarza nieustannie możliwość uświęcenia ludzkiego szlaku pielgrzymowania, a także każdemu wędrującemu daje możliwość swobodnego zanurzenia się w bogatej i zarazem uświęcającej obecności Pana.

Skuteczne wędrowanie Bożym szlakiem może się dokonać jedynie poprzez pielęgnowanie cnoty pokory w codziennej postawie wędrowca. Cnota pokory to sprawne uświadomienie sobie, kim jestem, jakie jest moje przeznaczenie, kim chcę być w perspektywie życia wiecznego i ostatecznego spotkania z Bogiem *twarzą w twarz*. I wyjątkowo w tym zakresie Wniebowzięta Dziewica Maryja może stać się najbardziej wiarygodną Przewodniczką na drodze zbawienia. Doświadczyła bowiem najgłębszej jedności w osobistym zjednoczeniu łaski z Bogiem, najpełniejszego wymiaru uczestniczenia w tajemnicy miłości, a także została uzdolniona do wspomagania każdego człowieka, który pragnie wędrować ku zjednoczeniu z Bogiem w domu Ojca.

Prośmy zatem w tej świątecznej Eucharystii, aby Wniebowzięta Dziewica była naszą Przewodniczką w czasie pielgrzymowania wiary i tak nas usposabia-

ła, byśmy całym sobą pragnęli spełnienia się Bożych obietnic w naszym życiu, doświadczenia miłości, i tego, byśmy nie byli przeszkodą dla Pana, kiedy będzie chciał objawiać *swoją moc* na naszym szlaku wędrowania.

*ks. Wiesław Wenz*

## 20. NIEDZIELA ZWYKŁA – 19 VIII 2007 (C)

### *Jeżus wspomaga naszą wierność*

Słowo o wierności powinno być bardzo krzepiące. Niemal każdy z nas doświadczył tego, że już samo zapewnienie kogoś o trwaniu w bliskości z nami, o towarzyszeniu duchowym, o szczerze proponowanej i deklarowanej modlitwie rodzi stan wewnętrznej pewności i bezpieczeństwa. Każdy człowiek tego potrzebuje do swego osobistego rozwoju, do budowania pełnej harmonii we wspólnocie życia rodzinnego czy każdej innej formy życia wspólnotowego. Mówimy nawet z przekonaniem: mogą zawsze liczyć na niego, na wspólnotę, są zawsze ze mną solidarni.

Natomiast w tym miejscu liturgii słowa trzeba sobie uświadomić pewne niebezpieczeństwa, a nawet realne stany zagrożenia, jakie mogą wyniknąć z pewnej specyficznej formy osamotnienia, a mianowicie, kiedy człowiek zamyka się w sobie, tak że zarówno w sferze psychicznej, jak i w fizycznym bytowaniu odcina się od rodziny, przyjaciół, wspólnoty. Trudno z nim nawet nawiązać kontakt, trudno dotrzeć do jego wnętrza i przekonać go, że korzystniej będzie, kiedy pozwoli sobie pomóc... Kiedy nie możemy pomóc fizycznie, nie wolno nam zrezygnować z duchowej formy wsparcia, to jest z modlitwy i dobrych uczynków podejmowanych w intencji tego bliźniego. Taka forma staje się podstawą wiernego budowania, również w chrześcijańskim życiu i posługiwaniu.

Dar słowa Bożego na dwudziestą niedzielę w ciągu roku może dotyczyć również powyższych sytuacji w życiu naszym i naszych bliźnich. Otóż Bóg jawi się nam jako Ten, który nieustannie czuwa nad człowiekiem i historią jego życia. Przekonuje nas o tym historia życia proroka Jeremiasza, zwłaszcza gdy jego życie fizyczne było zagrożone wskutek zdecydowanej postawy proroka i składania świadectwa prawdzie. Dzisiaj wyjątkowo jest obecna pokusa uciekania przed prawdą, unikania jej, czynienie wszystkiego, aby ją zafałszować. Nieraz zwycięża pokusa osiągnięcia korzyści doczesnej kosztem utraty łaski, czystego sumienia czy nawet godności człowieka. Jeremiasz był przekonany, że tylko prawda wypełnia sumienie człowieka bezgranicznie i na wieki, że wszystko przemienie, ale człowiek prawy stanie w prawdzie przed obliczem Boga. Również w jego otoczeniu nie brakowało osób wrażliwych na prawdę i na sprawiedliwość. Dzisiaj trzeba sobie postawić pytanie i w sercu odpowiedzieć: Co robię z prawdą sumienia? Czy

jestem sługą prawdy? Czy mam odwagę zawsze opowiedzieć się po stronie prawdy? Czy chcę być świadkiem prawdy?

Niewątpliwie potrzebujemy wzoru i dynamicznej pomocy, aby wiernie trwać przy prawdzie sumienia, przy Bożej prawdzie. I w tym świadkiem najbardziej autentycznym i zawsze skutecznym jest sam Jezus Chrystus. Autor Listu do Hebrajczyków zachęca nas, abyśmy nieustannie patrzyli na Chrystusa, który nam przewodzi w wierze i na co dzień ją wydoskonala. Doświadczenie krzyża Chrystusa stało się dowodem, że Bóg pragnie nam towarzyszyć zawsze, na co dzień chce nas uczyć wiernego trwania przy prawdzie i przekonuje nas o wymiarze świadectwa składanego z motywu ofiarnej miłości. Kiedy przychodzi nam zwyciężać grzech, oddalać pokusę porzucenia prawdy i miłości, kiedy chcemy uciekać ze strachu przed „nawałnicą zła”, to warto otworzyć serce i umysł na słowa Boże: „Jeszcze nie opieraliście się aż do przelewu krwi, walcząc przeciw grzechowi” (Hbr 12,4).

W takim kontekście słowo ewangelii poucza nas dzisiaj, że podejmując się godnego życia, zawsze będziemy odkrywali konkretne wymagania płynące z posługiwania Bogu i człowiekowi, bowiem są to wymagania służby Bożej. Pan Jezus nie przyszedł, by nas głaskać i by akceptować każdy nasz wybryk i kaprys. Stał się świadkiem prawdy o nieskończonej miłości Ojca do swych dzieci. Stał przed nami jako Nauczyciel Prawdy i Dawca zbawczej miłości. A zatem oczekuje od każdego z nas życiowej decyzji. Czym ona jest? Jest przyjęciem w sercu i sumieniu oczyszczającego ognia Prawdy i Życia. Od chrztu świętego każdy z nas może ten ogień rozpałać w sobie, aby płonął. Każdy z nas jest zdolny, aby świadczyć, że jedynie w Bogu można spocząć na wieki.

*ks. Wiesław Wenz*

21. NIEDZIELA ZWYKŁA – UROCZYSTOŚĆ NMP CZĘSTOCHOWSKIEJ  
– 26 VIII 2007 (C)

### *Maryja uczy nas zdobywania szczytów*

Pielgrzymując, nawet tylko duchowo, przed tron Jasnogórskiej Pani, niesiemy w swojej pamięci wiele wymagań, jakie w życiu jawią się przed nami. Są to wymagania duchowe i fizyczne, dotyczące troski o naszą duszę czy też o nasze ciało. Już w ciągu roku liturgicznego uświadamiamy sobie wiele razy, że nawet sam Pan Jezus zwraca się z wezwaniem do naszego ciała, o czym przypomina nam Kościół w sformułowanym przykazaniu np.: „Posty nakazane zachowywać”.

Także w innej odsłonie liturgicznej Pan Jezus zwraca się raczej do naszego ducha i zaprasza nas na wspólną wyprawę np. na górę Tabor, gdzie miało dokonać

się Jego Przemienienie. W takim klimacie uświadamiamy sobie, że każde wspinanie się pod górę jest również wyzwaniem dla naszych sił fizycznych i duchowych. Bowiem w taternictwie i alpinistyce nie tyle chodzi o sprawność ciała, ale jeszcze bardziej o przeżycia duchowe, które możliwe są wtedy, gdy człowiek osiąga pewną wysokość, liczoną nie tylko w metrach nad poziomem morza.

Wchodzenie na każdy szczyt sprawia, że coraz mniej mamy pod stopami ziemi, a za to nad głową mamy więcej nieba. Jest to też sens tej wspinaczki, na którą dzisiaj jesteśmy zaproszeni przez Jasnogórską Królową narodu polskiego. Pomagają nam w tym słowa życia i przykład choćby samego Abrahama z historii zbawienia, do którego Bóg zwrócił się z wezwaniem: „Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić” (Rdz15,5), jak również słowa św. Pawła z Listu do Filipian, kiedy ubolewał nad ludźmi, których dążenia są przyziemne, podczas gdy nasza ojczyzna jest w niebie (por. Flp 3,19-20).

Stojąc duchowo na szczycie jasnogórskim, dołączmy się do najbardziej ewangelicznej wyprawy Jezusa na Górę Przemienienia i również dzisiaj razem z Piotrem, Janem i Jakubem postępujmy za Mistrzem i Zbawicielem coraz wyżej. W miarę jak zbliżamy się do szczytu, coraz bardziej poszerzają się nasze horyzonty. Wprawdzie z góry wszystko jest jakby mniejsze i zacierają się rozmaite szczegóły, ale rozszerza się bardzo perspektywa, z której oglądamy świat. Kiedy podążamy drogą, która wiedzie przez dolinę, widzimy trasę tylko do pierwszego zakrętu. Natomiast kiedy patrzymy na nią z góry, to widzimy, do jakich miejscowości prowadzi, jakie rzeki ma do pokonania i w którym miejscu dociera do horyzontu. Samo już wspinanie się sprawia, że za każdym krokiem zmienia się widok. Kiedy natomiast idziemy razem z Jezusem, wtedy przemiana ta jest o wiele rozleglejsza i głębsza.

Dzisiaj przez ręce Maryi Jasnogórskiej uświadamiamy sobie, że w obecności Jezusa w naszym życiu o wiele bardziej dostępna jest i dla nas Jego łaska nowego życia, której doświadczyli Apostołowie już na górze Tabor. I nam potrzebna jest przemiana, której dostąpili Apostołowie, i nam potrzebne jest głębsze spojrzenie na życie osobiste i rodzinne przez dar obecności Chrystusa i Jego Matki. Bowiem na co dzień jesteśmy często uwikłani w rozmaite drobiazgi, detale i szczegóły. Pochłaniają one całkowicie naszą uwagę i przestajemy myśleć o tym, co jest poza horyzontem naszej codzienności. Potrzebne jest więc ocknięcie, żeby spojrzeć dalej i zrozumieć sens tego wszystkiego, co dzieje się w naszym życiu i co właściwie chcemy w nim osiągnąć.

Maryja chce nam dzisiaj uświadomić, że najważniejsze przemienienie dokonuje się jednak, gdy się jest z Jezusem. Po naszym życiowym ocknięciu się trzeba dostrzec Go w nowym świetle. W Ewangelii krzyża widzimy Go jako jednego z nas: słabego, cierpiącego, poniżonego. Apostołowie podczas wspinania się na górę też widzieli Jezusa zmęczonego, spoconego i pokrytego kurzem. Takie spoj-



rzenie także jest potrzebne, bo uświadamia nam, że w naszych słabościach, cierpieniach i upokorzeniach nie jesteśmy sami, że On razem z nami dźwiga nasz krzyż i obok Niego towarzyszy nam nieustannie Jego Matka. Doświadczamy też Jego chwały, która objawia się nieustannie w tajemnicy Jego Zmartwychwstania. I takie chwile jasności, olśnienia, zachwyty i ekstazy są również potrzebne. Zazwyczaj myślimy, że te przeżycia są dostępne tylko wybranym mistykom, że my tego nigdy nie zaznamy, że nam Pan Bóg tej łaski nie da. Bóg jednak każdemu daje spróbować, jak słodki jest Pan, aby nie zatracił zmysłu duchowego smaku. Przez ręce Jasnogórskiej Pani, doznając na trasie duchowego pielgrzymowania Bożego miłosierdzia i doświadczając tej szczególnej łaski życia, każdy z nas może przeżyć ogromne wzruszenie, które podprowadza pod próg ekstazy.

Należy jednak pamiętać, że gdyby ktoś swój związek z Bogiem, czyli swoją religijność, ograniczał tylko do szukania nadzwyczajnych przeżyć, to popełnia błąd. Potrzebne są jednak w naszej pobożności chwile wielkiego wzruszenia, bo one nadają bardziej intensywną barwę naszym przeżyciom a życie duchowe ma bardziej wyborny smak. Wpatrując się dzisiaj w Jasnogórską Królową narodu polskiego i Jej Syna, ożywiamy wiarę i zachęcamy się do wiernego zdobywania jej szczytów. Tylko wtedy będziemy uzdolnieni, by Pan Życia mógł nas kształtować Miłością.

*ks. Wiesław Wenz*

## 22. NIEDZIELA ZWYKŁA – 2 IX 2007 (C)

*„A kto się poniża, będzie wywyższony”*

Chrystus nie pozostawia złudzeń tym, którzy grzeszą pychą. To ona bowiem najbardziej sprzeciwia się Bogu i ludziom. Co było powodem pierwszego upadku człowieka i źródłem wielu grzechów i nieszczęść ludzkich? Pycha. Czyż to nie Lucyfer, nadęty pychą, poczuciem wielkości, rzucił Bogu zuchwałę: „Nie będę Ci służył”? Chrystus zaatakował ją nie tylko słowami, ale swoim życiem i swoją postawą. „Weźcie moje jarzmo na siebie i ucztę się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11,29).

### **1. „Bóg pysznym się sprzeciwia”**

Patrząc, jak faryzeusze zajmowali pierwsze miejsca, wykorzystuje okazję i atakuje w wymowny i bardzo konkretny sposób ich postawę: „Jeśli cię kto zaprosi na ucztę, nie zajmuj pierwszego miejsca. Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”. Chodziło nie tylko o pyszne zachowanie się faryzeuszów w czasie uczt, ale w całym życiu – zarówno wobec ludzi, jak i wobec Boga.

Te słowa Chrystusa były skierowane nie tylko do faryzeuszów, ale i do nas. Pycha jest powodem niezliczonych nieszczęść, wielkich i małych, społecznych i osobistych! Pycha zbuntowanych aniołów była powodem strącenia ich do piekła. Ona była powodem grzechu pierworodnego i „pomieszania języków” budowniczych wieży Babel. Czyż nie pamiętamy pełnych pychy słów wymalowanych na kadłubie Titanica: *Ani Bóg, ani Pan, ani sam Chrystus go nie zatopi?* Jakże wiele filmów powstało na kanwie tego, co wydarzyło się na Atlantyku, kiedy z tym napisem utonął w 1912 roku. „Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia, a pokornym daje łaskę” (1 P 5,5). Pycha jest powodem częstych kłótni, nieporozumień, gniewu w rodzinach, miejscu pracy, organizacjach i społeczeństwach. Może nie ma ona wielkich rozmiarów, ale powoduje coraz to nowe konflikty i nieszczęścia.

Czyż pycha nie popchnęła Napoleona do marszu na Moskwę? Z tej okazji kazał on wybić monety, na których z jednej strony była jego podobizna, a z drugiej napis: „Twoje jest niebo – moją jest ziemia”. Zrównał się z Bogiem. Posłał jedną z monet do cara. Ten nad głową Napoleona kazał dopisać: „Mój jest bicz – twój jest grzbiet”. Były to prorocze słowa, bo niedługo potem przyszyła katastrofa.

Jakże dosadnie o skutkach pychy wyraził się Zygmunt Krasiński: „Kto sam się bóstwi w świecie, ten na odwrót swego szału odczłowiecza się pomалу!”. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ człowiek pyszny zamyka się jak ślimak w skorupie, patrzy na wszystko przez pryzmat swojego „ja”, przyjmuje pozycję obronną swojej osoby, a często atakującą innych, w obawie przed zagrożeniem własnego „ja”. Dlatego też znajduje się w ciągłym napięciu, w stanie niepokoju i konfliktu z ludźmi, z Bogiem i z sobą samym. Jest nieszczęśliwy.

## 2. „Pokornym łaskę daje”

W kontekście ataku na pychę Jezus ukazuje wielką wartość pokory. Pokorę stawia jako fundamentalny warunek zbawienia, „Zaprawdę powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10,15). Innym razem powiedział Apostołom: „Kto się więc uniży jak to dziecko, ten jest największy w królestwie niebieskim” (Mt 18,4).

Nasz powieściopisarz Henryk Sienkiewicz w *Krzyżakach* napisał, że po szalejącej burzy z gromami i błyskawicami, która prawie wszystkie namioty krzyżackie rozniosła, nastał wreszcie dzień 15 lipca 1410 roku. Król polski Władysław Jagiełło z 30 tysiącami jazdy polskiej i litewskiej stanął na polach Tannenbergu i Grunwaldu. A ponieważ dzień dopiero się zaczynał, więc król udał się na Mszę św. Gdy się jedna skończyła, pozostała na drugiej. Tak powierzwszy swoje i narodu poddanego sprawy Bogu, rozpoczął przygotowania do mającej się rozegrać bitwy. Wtedy to właśnie od mistrza krzyżackiego przyjechali dwaj posłowie i, oddawszy pokłon, odezwali się w te słowa: „Najjaśniejszy królu! Wielki mistrz Ulryk śle tobie i twojemu bratu te dwa miecze w pomoc do zbliżającej

się walki, abyś przy tej pomocy i oręża twego ludu nie tak gnuśnie i z większą, niżeli okazujesz, odwagą wystąpił do bitwy”... Król, wysłuchawszy tak dumnego i zarozumiałego poselstwa, przyjął z rąk heroldów oba miecze i bez okazania im gniewu lub jakiegokolwiek pogardy, z dziwną i jakby z nieba natchnioną pokorą i cierpliwością odpowiedział: „Chociaż w wojsku moim mam dostatek oręża i od nieprzyjaciół ich nie potrzebuję [...], w imię Boże i te dwa miecze przyjmuję od wrogów łaknących krwi mojej i narodu mojego”. Znamy wszyscy dalszy ciąg tych wydarzeń. Bóg rzeczywiście pysznych poniżył, a wywyższył pokornych, bowiem zmienne jest ludzkie szczęście, sława i powodzenie. Niejeden, który szybko piął się w górę, depcząc drugich, równie szybko spadał w dół. „Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje”.

Udzielił swej łaski setnikowi i Kananejce, Magdalenie i łotrowi na krzyżu. Wyniósł do nadzwyczajnej godności Służebnicę Pańską i Jej Opiekuna św. Józefa. Wyniósł i wynosi aż do nieba wielu innych. Wynieść pragnie i nas, tylko musimy żyć pokorą.

### 3. Starajmy się żyć pokorą

Nie jest to proste zadanie. Zbyt łatwo zzyliśmy się z bóstwem naszego „ja”, zbyt łatwo zakorzenia się w nas egoizm. Łatwiej nieraz uwolnić się z objęć ośmiornicy czy z pazurów dzikiego zwierzęcia niż z tych niewidzialnych szponów. Leży to jednak w naszym interesie duchowym i doczesnym.

Dlaczego ludzie dziś często nie wierzą i mają trudności z życiem religijnym? Ponieważ zajmują często postawę sędziego i prokuratora wobec Boga i Kościoła, a nie postawę stworzenia i dziecka. Bo oni „uważają”, że Bóg czy Kościół „powinien” tak czy inaczej postąpić. Bo „im się wydaje”, że Bóg powinien postąpić tak, jak oni sobie tego życzą, dostosować się do ich poglądów. Tworzą więc „swoją wiarę”, „swoją ewangelię”. Człowiek pyszny jest niezdolny do miłości innych. Nie kocha ani Boga, ani ludzi, ani nie kocha naprawdę siebie samego. Wydaje mu się, że miłuje siebie, podczas gdy wyrządza sobie krzywdę. Przyczyny zła szuka w innych, tymczasem leży ona w nim samym. Niestety, tego nie chce zrozumieć. A przecież wystarczy spojrzeć na postać Maryi.

Któż z nas nie słyszał o ubogim proboszczu z Ars, Janie Vianneyu? Jeden z małych tej ziemi, w którym moc Boża okazała wielkie rzeczy. Pokorny, cichy, za nic się mający proboszcz w małej wiosce, a sława jego imienia rozchodziła się po całym świecie. Ze wszystkich stron ziemi szli do Ars ludzie, aby zobaczyć kapłana, który nie miał w sobie niczego szczególnego, poza charyzmatem świętości i pokory, którymi zdobywał dusze zatwardziałych grzeszników i jedną ich z Bogiem. Dlatego i my powinniśmy próbować. Trzeba starać się więcej myśleć o Bogu i o ludziach, a mniej o sobie. Pokora jest prawdą, pycha fałszem. Trzeba umieć sobie powiedzieć: nie jestem centrum całego świata, bo obok mnie jest

jeszcze ponad sześć miliardów innych ludzi. Centrum świata jest tylko Bóg. Im więcej zapomnimy o sobie, im więcej zaangażujemy się życzliwie w sprawy ludzi, tym więcej wzrastać w nas będzie miłość i radość.

*ks. Mieczysław Kogut*

## 23. NIEDZIELA ZWYKŁA – 9 IX 2007 (C)

### *Szukanie mądrości życiowej*

#### **1. Szukanie prawdziwego skarbu**

Ewangelia na 23. niedzielę w ciągu roku przekazuje kolejne ważne i jakże potrzebne każdemu człowiekowi słowa Jezusa: „Bo któż z was, chcąc budować wieżę, nie usiądzie wpierw, a nie oblicza wydatków, czy ma na wykończenie? [...] Ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć” (Łk 14,28.30). Kiedy popatrzymy na współczesny świat – bez wielkich emocji, ale spokojnie – możemy powiedzieć, że wielu „ciśnie się” do Jezusa z wielką radością i mądrością, wielu realizuje Jego słowa. Ale są tacy, którzy zamykają uszy i serce. Nie chcą Go słyszeć, a swojej siły i przyszłości upatrują w zupełnie czymś innym. A dlaczego tak się dzieje? Starożytny mędrzec grecki Sokrates zatrzymywał często różnych ludzi na rynku ateńskim i zadawał im pytania: Gdzie można kupić chleb, gdzie kupić ubranie, gdzie są dzieła sztuki? Na te wszystkie pytania otrzymywał odpowiedź. Ale kiedy się zapytał, gdzie można nabyć mądrość, wtedy ludzie milczeli. We współczesnej epoce jest wielu ludzi, którzy mają ogromną wiedzę na różne tematy i sprawy, znają się na rzemiośle, handlu, sztuce i polityce – ale o rzeczach najważniejszych, dotyczących duszy i wieczności, nie mają pojęcia.

Mamy setki przykładów potwierdzających zasadę mówiącą o tym, jak wielkie bogactwa znajdują się wokół nas, a ja cierpię biedę. Oto pewien stary, biedny człowiek znalazł w rodzinnej Biblii kilka tysięcy dolarów. Przed laty zmarła jego ciotka i w testamencie ofiarowała bratankowi tę książkę wraz z jej zawartością. Rozczarowany, odłożył ją na bok. Nigdy do niej nie zajrzał. Żył w nędzy. Będąc już starcem, zaczął pakować swe drobiazgi, by przenieść się do syna. Wziął do ręki zakurzoną Biblię, otworzył ją i ku swemu zdumieniu, ujrzał banknot dwudziestodolarowy. Zaczął dalej przerzucać karty i za każdą następną wyciągał taki sam banknot. Trzydzieści pięć lat żył w nędzy, choć miał majątek w zasięgu ręki.

Myśmy też otrzymali Pismo św. i w nim jest zawarty skarb. Skarbem tym jest najwyższa Mądrość Boża przekazana każdemu z nas. Gdyby Chrystus nic więcej nam nie pozostawił w testamencie, tylko słowa dzisiejszej ewangelii, dokonałby większego dobrodziejstwa niż niejeden mędrzec tego świata.

## 2. Prawdziwa mądrość

*Tutaj sprzedaje się mądrość!* – taki napis umieścił kiedyś stary mędrzec grecki na swoim namiocie, ustawionym na środku rynku miasta. Jakiś Grek zakupił sobie z niego, wysłał sługę, by kupił trochę tej mądrości za pięć drachm. Filozof wziął pieniądze i powiedział słudze: Idź i powiedz swemu panu te słowa: „We wszystkim, co czynisz, patrz na koniec!”. Nie trzeba nam poznawać i zgłębiać mądrości tego mędrca, Chrystus bowiem pozostawił nam najlepszy zbiór mądrych pouczeń. Jest nią Ewangelia, a w niej zawarta Dobra Nowina dla całej ludzkości. Bowiem Dobrą Nowiną jest Jego imię; fakt, że stał się człowiekiem; że jesteśmy dziećmi najlepszego Ojca i braćmi Chrystusa; że On, żyjąc na ziemi, zna nasze życie, bóle i tęsknoty. I wszystko to uświęcił, nauczył nas budować i wykańczać dzieło naszego zbawienia, ukazał nam sens i cel życia, wskazał drogę i nadał jej istotny sens. Chrystus nadal żyje z nami, kocha nas, służy nam i nas zbawia.

## 3. Chrystusowa mądrość drogowskazem mego życia

Przeróżni myśliciele podawali w ciągu wieków swoje recepty życiowe. Prosty lud ujmował je często w przysłowia i pokolenia przekazywały je jedne drugim. Zawierają one przede wszystkim ziemską i doczesną mądrość życiową. Prawdziwą mądrość przekazał nam Chrystus. „Któż bowiem z ludzi rozezna zamysł Boży albo któż pojmie wolę Pana? Nieśmiałe są myśli śmiertelników i przewidywania nasze zawodne. Mozolnie odkrywamy rzeczy tej ziemi [...] – a któż wysledzi to, co jest na niebie?” (Mdr 9,13-16).

Dzięki Chrystusowi „ludzie poznali, co Tobie przyjemne, i wybawiła ich Mądrość” (w. 18). Najwyższą mądrością jest znać cel i sens swego życia tu na ziemi i w przyszłości, umieć ustosunkować się do różnych wartości względnych i tych, które nie ulegają żadnej dewaluacji. Tą najwyższą wartością – wcieloną – jest Jezus. Stąd Jego słowa: „Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem” (Łk 14,27). Stąd też „kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (w. 33). „Wszystko bowiem jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga” (1 Kor 3,22-23). Nic doczesnego nie może nam zasłonić najwyższego celu.

Nie jest sztuką zacząć budowanie swego szczęścia i królestwa Bożego. Jest natomiast sztuką obliczyć, „rozważyć” i „wykończyć”. Wielu dobrze zaczęło, ale niewielu dobrze ukończyło. Dobrze zaczął Judasz, ale skończył źle. Dobrze zaczęło wielu innych, ale nie wytrwali do końca. „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9,62). „Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10,22). Jadąc samochodem, patrzysz na znaki drogowe, na napisy, numery dróg. Gdy się pomylisz, zawracasz najbliższą drogą, starasz się bowiem jechać właściwą drogą. Dlatego w życiu szukaj Boga, „[...] gdy się pozwala znaleźć”.

Dziś Chrystus zachęca nas do gromadzenia skarbów duchowych. Nakłania do tego samo życie. Nieraz robimy wszystko, by z każdym rokiem, a nawet tygodniem czy dniem powiększać konto bankowe, ostatecznie w tym celu, by po naszej śmierci wzbogacili się inni. Nie żałujemy na te operacje finansowe czasu, zdrowia, życia. Nie myślimy natomiast o innym, duchowym „koncie”. To „konto” nie wymaga dewiz, dolarów ani papierów wartościowych. Jednak wymaga stanu łaski uświęcającej, byśmy mieli prawo dokonywać tych wkładów. Wkłady na „duchowe konto” mogą być rozmaite: modlitwa i praca, rozrywka i cierpienie, nasze myśli i słowa, akty wiary, nadziei i miłości. Mogą i powinny być uczynki miłości bliźniego. Chrystusowa mądrość niech będzie drogowskazem mego życia.

*ks. Mieczysław Kogut*

## 24. NIEDZIELA ZWYKŁA – 16 IX 2007 (C)

*Boski poszukiwacz – cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę,  
która mi zginęła*

### 1. Zagubienie

Pewien kapłan opowiadał, że kiedy był chłopcem, pod wieczór wlaź do szopy sąsiada i tam usnął. Nikt o tym nie wiedział. Gdy zaczynało się ściemniać, matka zaczęła go szukać. Niestety jej trud był daremny. Z sercem pełnym niepokojem i lęku przeszukała wszystkie zaułki, wszystkie kąty, wypytywała ludzi, czy nie wiedzą, co się stało z jej dzieckiem. Jak później opowiadała, przeżyła jedną z najstraszniejszych nocy. Jaka była radość, gdy nagle nad ranem pojawił się w drzwiach jej syn. Wszelka złość jej minęła. Ale ten obraz zatroskania i smutku pozostał kapłanowi w pamięci do końca życia. Już więcej czegoś podobnego nie zrobił. Czyż ta ofiarna miłość owej matki nie przypomina nam opowieści o zgubionej owcy, o drachmie i o synu marnotrawnym? Czy jednocześnie nie uzmysławia daleko większej miłości Serca Bożego wobec wszystkich ludzi, a zwłaszcza grzeszników?

### 2. Zagubione dzieci Boże

Bardzo głęboką wymowę ma dzisiejsza ewangelia. Oto dobry pasterz ma sto owieczek, które miłuje. Starannie dogląda swój dobytek, pilnie go strzeże, a pod wieczór zawsze przelicza, czy czasem nie brakuje jakiejś owieczki. Liczy, zamiast stu naliczył dziewięćdziesiąt dziewięć. Ścisnęło się mu serce niepokojem, jednej owieczki brakuje! Zabłąkało się gdzieś biedactwo w krzakach i nie może wybrnąć. Co czyni dobry pasterz? Idzie i pilnie szuka. Zostawia resztę trzody bez

opieki, a idzie szukać tej jednej zagubionej. A kiedy znajdzie, raduje się, bierze ją na ramiona i niesie, a przy tym bardzo się cieszy, że zguba się odnalazła.

A my, czyśmy niejednokrotnie nie wzgardzili miłością Bożą i jak syn marnotrawny nie błąkaliśmy się po manowcach grzechu? Bóg jednak nie tylko czekał na nas z utęsknieniem, ale szukał i szuka nas nieustannie, jak dobry pasterz zgubionej owcy. „A gdy ją znajdzie, bierze z radością na swe ramiona i wraca do domu [...], i mówi: Cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę, która mi zginęła”.

Wiemy, jakich sposobów używał Bóg, by odnaleźć swe zagubione dzieci. Pozostawił niebo, aniołów i sam stał się człowiekiem, jednym z nas, odkupił nas i zostawił nam wszystkie środki potrzebne do zbawienia. Chodzi jedynie o to, byśmy się włączyli w Jego życie, byśmy nie wzgardzili Jego miłością, byśmy wrócili do „domu Ojca”. Chrystus szukający duszy ludzkiej umie przemówić do serca Marii Magdaleny, umie obronić i pozyskać jawno grzesznicę. Nigdy nie wątpi w czyjeś zbawienie, nie potępia nikogo. On wciąż szuka. On wciąż krąży po wsiach, miasteczkach i miastach. Szuka ich przez całe życie, aż do końca. Nawet wisząc na krzyżu, jeszcze kieruje swoje dobre oczy na współwiszących łotrów i jednego z nich powołuje do życia wiecznego. Całe życie ziemskie Chrystusa to jedno wielkie szukanie upadłych, to dźwiganie załamanych, to budzenie do nowego, lepszego życia tych, których świat uznał już za straconych. Jakże niewdzięczni okazali się Izraelici w drodze do Ziemi Obiecanej mimo tylu dowodów Bożej opieki. „Bardzo szybko odwrócili się od drogi, którą im nakazałem – mówi Bóg do Mojżesza – i utworzyli sobie posąg cielca ulany z metalu, oddali mu pokłon i złożyli mu ofiary mówiąc: Izraelu, oto twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32,8). Nic dziwnego, że „rozpalił się gniew [Boży] na nich [...]”. Mojżesz jednak zaczął usilnie błagać Boga swego, apelując do Jego miłosierdzia, powołując się na Jego obietnice dane Abrahamowi, Izaakowi i Izraelowi. „Wówczas to Jahwe zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud”.

Czy historia ludzkości, historia milionów katolików nie jest podobna? Dziwimy się Izraelitom i nie możemy pojąć ich odstępstw od Boga. Ale ostatecznie oni nie byli jeszcze w pełni ludem Bożym. Przesiąknięci byli pogaństwem i jego wpływami, a wiara w jednego Boga dopiero kiełkowała w ich duszach. Nie mieli jeszcze łask sakramentalnych. Nie mieli jeszcze Chrystusa. Ale my mamy wszystko. Od blisko dwóch tysięcy lat opływamy w łaski Chrystusowe. Wprawdzie nie tworzymy złotych cieleców, by im się kłaniać, lecz gromadzimy złoto i przedkładamy jego wartość nad wszystko.

### **3. Bóg jednak nas szuka**

Syn Boży szuka nadal zagubionych dusz ludzkich. Błądzi po drogach i rozstajach, zagląda do ludzkich mieszkań i pałaców, zawsze szukając człowieka. Dwudziestego piątego grudnia 1886 roku przed wspaniałą gotycką katedrą No-

tre Dame w Paryżu stał osiemnastoletni Francuz. Rozpoczął on właśnie wspaniałą karierę literacką, ale odznaczał się brakiem wiary i prowadził niemoralne życie. Człowiek ten był znakomitym pisarzem. Nazywał się Paul Claudel. Na podstawie jego osobistych wyznań, które opublikował w książce *Les témoins du renouveau catholique*, możemy poznać drogę powrotu do Boga. Pisał: „Tylko przez ciekawość poszedłem do kościoła. Szukałem natchnienia i tematu jakiejś książki dekadencjonalnej. W czasie Mszy św. ze wszystkich stron pchały mnie tłumy ludzi... Po obiedzie, nie mając nic lepszego do roboty, poszedłem na nieszpory... Dzieci ubrane na białą śpiewały, klerycy asystowali i właśnie miało się rozpocząć *Magnificat*, kiedy nagle... coś dziwnego stało się we mnie. Coś takiego, co zdecydowało o dalszych losach mojego życia. Coś jakby chwyciło mnie za serce i od tej chwili zacząłem wierzyć. Ale z taką siłą, z takim przekonaniem, z takim oddaniem, że od tego czasu żaden wypadek w moim ruchliwym życiu nie potrafił mnie oderwać od wiary. Później zastanawiałem się, co przeżyłem w ciągu kilku sekund. Mniej więcej takie myśli przeszły mi przez mózg: O, jak szczęśliwi są ludzie, którzy wierzą! Jeśli to wszystko jest prawdą? A jest prawdą! Czyż Bóg istnieje! Kocha mnie i woła!. I zacząłem rzewnie płakać... Potem niedzielę spędziłem w Notre Dame. Religię swoją znałem równie mało jak buddyzm, ale dramat Mszy św. tak wyraziście rozegrał się w mej duszy, że przeżywałem wszystkie wyobrażenia... Jest to najgłębsza poezja i najwspanialszy obraz, jaki może oglądać człowiek. Nie mogłem się nasycić wspaniałością Mszy św. Każdy ruch kapłana ofiarującego głęboko przenikał do mej duszy. Lekcje Mszy żałobnych, pasterka, wielkopostne nabożeństwa, *Exsultet* w Wielką Sobotę są tak potężne, że wobec nich utwory Pindera i Sofoklesa wydają się zupełnie martwymi. Wszystko to napełniało moje serce szacunkiem, radością, dziękczynieniem, żalem i uwielbieniem”.

Bóg szuka nas niezmiernie i zdaje się zapominać o naszych niewiernościach. Nieustannie wstawia się za nami drugi Mojżesz, Chrystus, na wszystkich ołtarzach świata oraz nasza Matka – Niepokalana Dziewica. Bóg szuka nas do końca, do momentu znalezienia. Gdy znajdzie, cieszy się wraz z Nim całe niebo bardziej „niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia”.

Nie jesteśmy i zapewne nigdy nie będziemy prześladowcami Chrystusa, nie będziemy nigdy podnosić zaciśniętej pięści przeciw Bogu, ale byliśmy i może jeszcze często jesteśmy uciekinierami, zagubionymi owcami, błakającymi się po manowcach grzechów „ze słabości”, chodzącymi własnymi ścieżkami w pogoni za własnym szczęściem. Rezultatem tego błakania się było niezadowolenie, pustka duchowa, tęsknota i rozgoryczenie... Czy więc nie lepiej, pewnie zostanie wiernie przy Nim na zawsze? Dajmy się odnaleźć Chrystusowi!

ks. Mieczysław Kogut



## 25. NIEDZIELA ZWYKŁA – 23 IX 2007 (C)

*Co jest najważniejsze?*

1. Słowa dziś usłyszanej Ewangelii: „Żaden sługa nie może dwom panom służyć. Gdyż albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował, albo z tym będzie trzymał, a tym wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Łk 16,13).

Powyższe nauczanie Jezusa dotyczy używania bogactwa, a św. Łukasz, Ewangelista ubogich, występuje tu jako ich rzecznik. Określenie „mamona” jest słowem aramejskim, oznaczającym mienie, posiadanie, majątek, czyli dobra materialne. Już w samym słowie „mamona” jest pewien odcień sceptycyzmu w stosunku do bogactw ziemskich. W ujęciu biblijnym bowiem zdobywanie i używanie bogactw tego świata łączy się z niesprawiedliwością i krzywdą. W zdobywaniu i powiększaniu bogactw jeden krzywdzi drugiego. Uczy o tym historia, pokazuje współczesność.

2. Jezus mówi dziś jednak o mamonie w tym znaczeniu, że może mieć ona to samo znaczenie, co skarby. One mogą zająć w sercu człowieka miejsce Boga. Niebezpieczeństwo bogactw polega na tym, że można się w nich zakochać do tego stopnia, że ich utrzymanie i pomnażanie zagarnie wszystkie siły i czas, którymi się dysponuje. Mogą stać się idolem, któremu trzeba poświęcić wszystko. Dlatego Jezus porównuje je z wymagającym panem, który nie pozwala służyć już nikomu innemu. Stąd to żądanie bezkompromisowego wyboru.

Tylko służba Bogu nie poniża człowieka, lecz go podnosi. Gdy Bóg bierze kogoś na służbę, to w tej służbie rozwija się wolność i dzieło wybranego człowieka. Służąc mamonie, człowiek staje się niewolnikiem pieniądza, bogactwa. Zyski, procenty zakuwają człowieka w więzy. Stają się bożkami, którym oddaje pokłon. Bóg i mamona roszczą sobie prawo do całego człowieka, bez żadnych podziałów i ograniczeń. Bóg chce być kochany „całym sercem, całą duszą, całą mocą i całym umysłem” (Łk 10,27).

Gromadzenie bogactw dla siebie jest wielkim niebezpieczeństwem. Z doświadczenia każdy dobrze wie, jak przywiązanie do majątku może zdemoralizować i oddalić człowieka od Boga. Toteż nie może dziwić tak zdecydowane „albo-albo” Jezusa: albo Bóg, albo bogactwo.

Doświadczenie wskazuje również, że i mamona zagarnia całego człowieka, jego umysł i serce. Takim dwom panom, którzy żądają całego człowieka, nie można równocześnie służyć. Nikt nie jest zdolny do takiej służby. Niewolnik musi wybierać, któremu panu chce służyć. W tym wezwaniu Jezus uczy, że niemożliwy jest kompromis między służbą Bogu i mamonie. Bóg jest najwyższym

i bezkonkurencyjnym dobrem. Uczeń Jezusa stoi więc przed wyborem: albo Bóg, albo mamona. Ten dylemat, jaki Jezus stawia przed swoimi uczniami, zmusza do myślenia, niepokoi, odziera bogactwo z blasku i szczęścia, wskazuje na niebezpieczeństwo bogactwa, które może odebrać człowiekowi wolność i siłę do pójścia za wezwaniem i słowem Bożym. Młodzieniec nie poszedł za wezwaniem Chrystusa, „gdyż był bardzo bogaty” (Łk 18,3). Nie mógł pogodzić służby Chrystusowi i mamonie. Bóg jest najwyższą wartością, tylko Bogu winien człowiek służyć niepodzielnie. Mamona winna być podporządkowana służbie Panu. Uczeń Jezus winien mieć dystans wobec mamony.

Słowa Jezusa nie brzmią jak potępienie samego bogactwa, ale tego wyłącznego miejsca, jakie ono może zająć w sercu człowieka. On nie oczekuje od wszystkich bezwzględności ubóstwa, także zewnętrznego, przecież do jego uczniów należeli ludzie bogaci, jak np. Józef z Arymatei. Tym, czego żąda, jest wewnętrzne oderwanie od posiadanych rzeczy. Trzeba, by człowiek bogaty uważał się nie tyle za właściciela, ile za zarządcę powierzonego mu majątku, który należy przede wszystkim do Boga i jest przeznaczony nie tylko dla kilku uprzywilejowanych osób, lecz dla wszystkich.

Bogactwo jest czymś dobrym, jeśli służy potrzebującym, jeśli pomaga dobrze czynić, jeśli jest używane dla celów społecznych – nie tylko w ramach dzieł miłosierdzia, lecz także w zarządzaniu przedsiębiorstwem. Tylko w ten sposób będzie można posłużyć się własnymi dobrami, unikając zniewolenia nimi.

Jezus wyjaśnia nie tylko postawę wobec bogactwa, lecz jak każde słowo Boże mówi jeszcze wiele innych rzeczy. Nie stawia On człowieka przed alternatywą, czy wybrać Boga, czy mamonę. Mówi jasno, że należy zawsze w życiu wybierać Boga.

3. Może, aż do dzisiaj, ktoś tego jeszcze nie zrobił. Może wymieszał trochę wiary w Niego, trochę praktyk religijnych lub miłości bliźniego z tyłoma innymi bogactwami, małymi czy wielkimi, które zajmują serce. Przyglądając się sobie, trzeba zobaczyć, czy rzeczą najważniejszą nie jest czasami praca, rodzina, nauka, dobrobyt, zdrowie, czy też może inne ludzkie sprawy, które ktoś kocha dla nich samych lub dla siebie, bez żadnego odniesienia się do Boga. Jeśli tak jest, serce takiego człowieka już jest niewolnikiem: wspiera się na bożkach i bożyszczach nie dających pogodzić się z Bogiem.

Co należy czynić? Podjąć decyzję i powiedzieć Chrystusowi, że nie pragnie się niczego innego jak kochać Go całym sercem, umysłem i ze wszystkich sił. A potem starać się to postanowienie wprowadzać w czyn. Nie jest to trudne, jeśli je spełnia się chwila po chwili, teraz, w obecnym momencie życia, kochając wszystko i wszystkich jedynie dla Boga.

*ks. Tadeusz Reroń*

## 26. NIEDZIELA ZWYKŁA – 30 IX 2007 (C)

*Ubóstwo drogą w światło*

Od niepamiętnych czasów światło i ciemności mają znaczenie nie tylko fizyczne, lecz dotyczą również ducha. Duch ludzki bywa skąpany w świetle lub ogarnięty ciemnością. *Ciemności kryją ziemię* – by przypomnieć tytuł znanej powieści – gdy w świecie, w szerszym czy bliższym otoczeniu panuje kłamstwo, niesprawiedliwość i wyzysk. Gdy łamana jest brutalnie wolność sumienia, a bezinteresowna miłość, wierność prawdzie i poszanowanie godności ludzkiej są zepchnięte do kategorii wspomnień lub legendy. Tęsknimy wtedy do światła. Ufamy, że w życiu idziemy ku niemu, że nam się kiedyś w pełni objawi: na końcu tunelu mroków doczesnych, w nowym życiu, w domu Ojca.

Główną postacią dzisiejszej ewangelii jest Łazarz – biedak okryty wrzodami, który u wrót pałacu doprasza się o łyżkę strawy, o kromkę chleba, by nasycić swój głód. Nie zostanie jednak nakarmiony, nie będzie leczony, a więc umiera. Kończy się jednak wraz ze śmiercią okres jego niedoli, a zaczyna się raj, radosna uczta w gronie świętych przodków; szczęście, które się nie skończy, nie przeminie już nigdy.

W przeciwieństwie do losu Łazarza sytuacja bogacza została namalowana w jasnych kolorach ziemskiego raj. Bogacz był jednak pogrążony w ciemnościach duchowych, był duchowym ślepcem, bo nie dojrzał u swych drzwi nędzarza okrytego wrzodami. Nie wprowadził go do swojego domu, nie nakarmił, nie opatrzył jego ran. Ten bogaty pan to straszny ślepiec, to nędzarz duchowy. Można by do niego zastosować słowa Apokalipsy: „Mówisz: Jestem bogaty [...] i niczego mi nie potrzeba, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości i biedny, i ślepy, i nagi” (Ap 3,17). Wiemy z Ewangelii, do czego, do jakiego końca doprowadziła bogacza ślepotą jego samolubstwa, niepohamowanego używania życia i braku miłosierdzia.

Los ewangelicznego bogacza stanowił poprzez wieki memento, wielkie ostrzeżenie dla ludzi zamożnych. Było to światło z nieba, z którego niektórzy korzystali, dzieląc się z biednymi swym bagażem dóbr, utrudniających im ziemską drogę z ciemności ku światłu życia wiecznego. Byli święci władcy, bogaci, wielcy panowie rozdzielający hojnie jałmużny, jak również możne panie, nawet królowe, które – w czasach gdy nie było szpitali – umiały dojrzeć u bram swych pałaców biednych okrytych wrzodami i same opatrzyć im te rany.

Jak wytłumaczyć naszą obojętność na biedę i niedolę bliźnich, a więc tych, których uważamy za braci i siostry w Panu? Wierzymy przecież w Chrystusa, który w pewien sposób utożsamia się z każdym potrzebującym pomocy. Jakże ci, którzy w modlitwie obecują z Bogiem, zapatrzeni są w niebo i mają nadzieję jego osiągnięcia, mogą nie widzieć współczesnych Łazarzy: samotnych, opuszczonych, chorych, starszych, niedożywionych.

Może i nas dotyczy gorzka refleksja poety:

*Wiatr mi zbliżył do czoła cichą mowę anioła.  
Anioł stał blisko przy mnie, stał tuż przy mnie i wołał.  
Jakieś dziecko płakało – ominąłem je śpiesznie  
Szedłem szukać anioła w cichej głuszy śródleśnej.  
Tam głos jego słyszałem, z bólem mówił on do mnie  
O tym dziecku na drodze, tkającym nieprzytomnie.  
Wracać było za późno, zostać nie było po co...  
Mijałem czarne chaty w bezksiężycową noc.*

Otwórzmy więc oczy i serca na potrzeby bliźnich. Niech nas nie zaślepia żądza posiadania. Otwórzmy dłoń, by dać, pożyczyć, podzielić się, dopomóc.

*ks. Piotr Sroczyński*

## 27. NIEDZIELA ZWYKŁA – 7 X 2007 (C)

### *Wierzyć to znaczy chodzić po wodzie*

Apostołowie zwrócili się kiedyś – jak to podaje dzisiejsza ewangelia – do Chrystusa ze znamiennej prośbą: „Przymnóż nam wiary” (Łk 17,5). Zdawali więc sobie sprawę z tego, że wiara może mieć różne wymiary, różny stopień nasilenia. Swojej wiary nie uznali za dostatecznie wielkiej, dlatego też zwracają się z prośbą o jej pomnożenie. Chrystus w odpowiedzi potwierdza słuszność ich przekonania. Ukazuje to plastycznie, stwierdzając, że gdyby posiadali silną wiarę, mogliby nakazać drzewu: „Wyrwij się z korzeniami i przesadź się w morze”, i stałoby się tak. Wiara to nie tylko dar otrzymany z góry, lecz i odpowiedź, jaką człowiek udziela na ten dar. Chrystusowe więc: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy” stanowi rodzaj apelu, by w odpowiedzi na udzielony im dar wiary stawali się ludźmi wierzącymi. Na określonym zaś jej poziomie staliby się dysponentami cudownej wręcz mocy. Gdyby było potrzeba, potrafiliby dokonywać zadziwiających cudów.

Postawa pokory jest niezbędnie potrzebna do zakorzenienia się i pogłębienia w nas wiary. Człowiek pyszny, zapatrzony w siebie, nieprzyjmujący żadnego autorytetu, nie jest skłonny uznać w Chrystusie wcielonego Boga i poddać się wymaganiom wiary.

Przedstawiając pokorę jako warunek konieczny postawy wiary warto odwołać się do słów wielkiego myśliciela i bohatera hinduskiego, Mahatmy Gandhiego: „Racjonalizm staje się ohydny potworem, jeśli pretenduje do wszechmocy. Przypisywanie rozumowi wszechmocy jest takim samym kiepskim bałwochwalstwem jak oddawanie czci kłodzie drzew czy kamieniowi, uważanemu za Boga”.

Zwalczający wiarę ateści mówią często, że ich niewiara płynie z pogłębionej rzekomo wiedzy. Co więcej, usiłują wiedzę, tę empiryczną, płynącą z badań naukowych, przeciwstawić wierze. Bardziej agresywni traktują ludzi wierzących szyderczo, uważając ich za ciemnych.

To nieprawda, że nauka sprzeciwia się wierze! Przeczy temu ogromny zastęp ludzi nauki, nawet wielkich uczonych, szczerze i głęboko wierzących. Wspomnijmy dziś jednego z nich, kogoś, kto nie tylko manifestował swoją wiarę, ale głęboko ją motywował. Chodzi o wybitnego uczonego i genialnego odkrywcę, Guglielmo Marconiego, ojca radiofonii. Przytoczmy kilka jego zdań, które mogą być i naszym wyznaniem wiary: „Jestem dumny z tego, że mogę być chrześcijaninem, człowiekiem wierzącym w Chrystusa. Wierzę niezachwianie w moc i potęgę modlitwy. Nauka może rozwiązać wiele zagadek natury, ale nie potrafi wyjaśnić największej tajemnicy, która ludzkość od zarania dziejów trapi: tajemnicy ludzkiego bytu. Może ją wyjaśnić tylko wszechmocny Stwórca, którego wspaniałość musimy uznać [...]. Jestem przekonany, że nie ma szczęścia bez wiary”.

Naszego stanowiska wobec niewierzących nie może cechować ani pogarda, ani nienawiść. Nic z tego! Przeciwnie, darzmy ich miłością i szczerym współczuciem – jako ludzi biednych. Bo oni są rzeczywiście biedni. Módlmy się za nich, dotkniętych mrokiem ducha. I za wszystkich omdlałych w zmaganiu z prawdą, ogarniętych wątpliwością, przygniecionych poczuciem bezsensu życia.

Do nich odnieśmy – bo ich może szczególnie dotyczą – żarliwe modlitwne strofy poety:

*Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata,  
Daj omdlałym ramionom mocny uścisk brata.  
Baranku Boży, przez Twe godziny konania  
Włokącym się w pomroce rzuć blask zmartwychwstania.  
Baranku Boży, skryty w powszedniości chleba,  
Uwieńcz cierpiące czoła w złote laury nieba.*

*ks. Piotr Sroczyński*

28. NIEDZIELA ZWYKŁA – 14 X 2007 (C)

*Nie myśl jak Naaman*

### **1. Wszyscy jesteśmy trędowaci**

W jednej z najnowszych powieści wzburzony psychiatra w ten sposób charakteryzuje swoich pacjentów: „biznesmeni, menedżerowie, reklamiarze. Przycho-dzą wypachnieni, wystylizowani, a ja już w drzwiach widzę dzikich. Syndrom

zdziczenia opisany przez Bliza, to właśnie to. [...] Stały, podwyższony poziom uwagi. Oni muszą być non stop czujni, na dźwięk komórki, wiadomość z firmy. Po drugie, podwyższony poziom lęku. Czy ich nie wyrzuca, czy przegonią konkurencję. Od tego nie śpią. Po trzecie, hiperamnezja, jak zwierzęta zapamiętują wszystko ze swojej dziedziny. Ćwiczą się w tym na kursach. Nasi nowi dżicy widzą świat najprościej: cudze – zagrażające, obce – wrogie. Cola jest zakazana dla tych z pepsi. I yuppisi stają się głuppisami – głupieją w weekend, kiedy muszą być sobą. Albo przy zbyt skomplikowanych problemach. [...] Oni żyją w stanie *atavistische Erniedrigung*, atawistycznego poniżenia, ludzkiego zezwierzęcenia. Do tego doprowadziliśmy najzdolniejszych. Najgorsze, że matki modlą się o taką karierę dla swoich dzieci. Następne pokolenie na przemiał”<sup>1</sup>.

Jeżeli mamy odwagę spojrzeć Prawdzie w oczy, elementy tego obrazu znajdujemy, niestety, również w nas samych. Zawrotne tempo życia, nieludzkie wymagania w pracy, stres, lęk, niepewność, a do tego jeszcze rozbudzone potrzeby i liberalne podejście do zasad moralnych nie mogą przecież nas nie zdeformować. Znika więc blask oczu i pokój z serca, pojawia się poczucie bezradności, stajemy się wyobcowani we własnej rodzinie, a może nawet czujemy, że rozpada się nasze małżeństwo. Ma rację autor kościelnej pieśni: „Grzech nas oszpecił i w nędznej postaci stoim przed Tobą jakby trędowaci”.

## 2. Bóg leczy trędowatych

Zarówno odczytany przed chwilą fragment z Drugiej Księgi Królewskiej, jak i przewidziana na dzisiaj ewangelia uzmysławiają nam, że Bóg może uleczyć nasz trąd. W Ewangelii czytamy, że gdy Jezus, zmierzając do Jerozolimy, wchodził do pewnej wsi, wyszło Mu naprzeciw kilku trędowatych i głośno zawołało: „Jezusie, Mistrzu, ulituj się nad nami” (Łk 17,13). Trzeba nam pójść ich śladem. Najpierw trzeba jak oni podnieść oczy ku górze i zauważyć, że również dzisiaj Jezus przechodzi. Następnie uznać, że oprócz pracy istnieją inne wartości, a wobec tego niegodnym człowieka jest oddać się bez reszty pracy, firmie, stanowisku – trzeba zarezerwować sobie czas, aby jak ci z dzisiejszej ewangelii wyjść Jezusowi na spotkanie. Trzeba też – jak ci z ewangelii – uznać, że nie kto inny, ale Jezus Chrystus jest naszym Mistrzem. On ma słowa życia! Równocześnie trzeba popatrzeć na siebie, zauważyć, jak trąd nas oszpecił i jak nadal nas zżera, i zawołać z głębi serca: „Jezusie, Mistrzu, ulituj się nad nami”.

Co to wszystko oznacza w praktyce? Bez wątpienia oznacza poszanowanie niedzieli. Trzeba przecież znajdować czas, by popatrzeć ku niebu (niedziela to Dzień Pański), a równocześnie popatrzeć na świat i zauważyć, że świeci słońce, śpiewają ptaki. Trzeba odnaleźć radość wspólnego bycia z żoną, z mężem,

<sup>1</sup> M. Gretkowska, *Kobieta i mężczyźni*, Warszawa 2007, s. 128.

z dziećmi, z rodziną. Równocześnie – uznając w Jezusie Mistrza – trzeba rozważać słowo Boże, by swoje życie osobiste i rodzinne budować na fundamencie tego słowa. Wołać zaś do Jezusa, który przechodzi pośród nas: „ulituj się” – znaczy bez wątpienia dojrzałe korzystać z sakramentu pojednania, znajdować czas na miłosne trwanie przed Najświętszym Sakramentem w adoracji i jak najczęściej przystępować do Komunii Świętej. Oto lekarstwo na trąd, który nas zżera. Oto źródło naszej mocy i mądrości. Wszystko to jest powszechnie i od dawna znane.

### 3. Naaman szukał nadzwyczajności

Pojawia się jednak jeden bardzo poważny problem. Sposób rozumowania Naamana, o którym mowa w dzisiejszym pierwszym czytaniu. Ten wódz wojsk syryjskich zachorował na trąd i szukał kogoś, kto go uleczy. Powiedziano mu: „Idź do proroka Elizeusza”. Przyszedł. Tymczasem Elizeusz kazał mu powiedzieć przez posłańca: „Idź, obmyj się w wodach Jordanu”. Rozczarował się Naaman. Wyobrażał sobie, że to będzie coś bardziej skomplikowanego i nadzwyczajnego. Pogardził tym, co proste i zwyczajne, dostępne na wyciągnięcie ręki... Jego słudzy zaczęli go jednak przekonywać: „Panie, idź obmyj się. Przecież, gdyby prorok zalecał ci coś trudniejszego, zrobiłbyś to”.

Siostry i bracia! Sposób rozumowania Naamana gubi nas. Gdy bowiem słyszymy, że trzeba medytować nad słowem Bożym, że trzeba naprawdę korzystać z sakramentu pojednania, często, głęboko i poważnie, podejmując trud nawrócenia; gdy słyszymy, że trzeba jak najczęściej znaleźć choć pięć minut, by usiąść w kościele i zapatrzeć się w tabernakulum; gdy słyszymy, że nie można przychodzić na Mszę Świętą i nie przystępować do Komunii Świętej, to często, podobnie jak Naaman, słuchamy tego z lekceważeniem i pogardą. Wydaje się to nam zbyt proste.

Tymczasem, siostry i bracia, nie ma innej drogi! Jak napisał jeden z poetów, zwracając się do Chrystusa:

*Nie jesteście razem  
bez Ciebie.  
Nasze ciało stanie się słowem,  
co kłamie.  
Nie jesteście razem  
bez Ciebie.  
Choćbyśmy usta złączyli  
do krwi<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> A. Matuszkiewicz, \*\*\*, w: T. Jania, *Największa jest Miłość. Antologia polskiej poezji o miłości rodzinnej*, Kraków 1995, s. 618.

Podobnie św. Paweł upomina z mocą: „Niechaj każdy baczy, jak buduje, nie można bowiem położyć innego fundamentu niż ten, który został położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3,10b-11).

Pozostaje tylko powiedzieć jak służy do Naamana: Gdyby trzeba było zrobić coś więcej, przecież zrobilibyśmy. Więc nie gardźmy tym, co zdaje się być takie zwyczajne i małe. „Nie ma innej mocy i mądrości!” (Jan Paweł II, *List do rodzin*, 18).

*o. Kazimierz Lubowicki OMI*

## 29. NIEDZIELA ZWYKŁA – 21 X 2007 (C)

### *Modlitwa źródłem zwycięstwa*

#### **1. Walka w drodze do Ziemi Obiecanej**

Spróbujmy przynajmniej zarysować kontekst wydarzeń opisanych w dzisiejszym pierwszym czytaniu. Oto Bóg uwolnił już lud wybrany z niewoli egipskiej i przeprowadził go przez Morze Czerwone. Teraz Izrael wędruje ku Ziemi Obiecanej. Podczas tej wędrówki wstrząsa nim niewdzięczność wobec Boga, niezadowolenie, bunty, kłótnie i wygórowane oczekiwania. Nie potrafią docenić ani wolności, ani cudownego ocalenia z topieli Morza Czerwonego. Nagle przed ludem wybranym, który ciągle jest ludem w drodze, staje kolejne wyzwanie. Oto – jak czytaliśmy przed chwilą w Księdze Wyjścia – „Amalekici przybyli, aby walczyć z Izraelitami” (Wj 17,8).

Analogie między historią ludu wybranego a historią każdego z nas nasuwają się same. Nas też wyprowadził Bóg z niewoli. Również wędrujemy ku Ziemi Obiecanej. Nam także nieobca jest niewdzięczność i niezadowolenie, bunty. Też nie potrafimy docenić manny z nieba, ani trudnego daru wolności, ani cudownego ocalenia z topieli Morza Czerwonego.

W kontekście zaś rozważanego tekstu trzeba przede wszystkim powiedzieć, że aby iść dalej, nie zbłądzić ani nie ustać w drodze, my także musimy staczać każdego dnia mnóstwo walk. Walka o rzeczywiste relacje w rodzinie, o głęboką więź małżeńską, o zachowanie proporcji między pracą a życiem osobistym oraz między zaangażowaniem zewnętrznym a życiem duchowym; walka z rozdrażnieniem i zniechęceniem, z poczuciem bezsensu; walka o radość, pokój, cichość, cierpliwość, łagodność i opanowanie – oto tylko niektóre imiona „Amalekitów”, z którymi musimy toczyć nieustanną walkę.

#### **2. Potęga dłoni wyciągniętych ku niebu**

Często mamy dobrą wolę. Robimy mocne postanowienia. Prowadzimy rozmowy, szukamy porad, tłumaczymy, dyskutujemy, prosimy, krzyczymy. Jednym słowem, podejmujemy walkę. Równie często czujemy rozpaczliwie, że jest ona



bezskuteczna. Nie wystarczą ani postanowienia, ani – choćby nie wiem jak systematyczny – wysiłek! Potrzeba czegoś więcej!

Walka z Amalekitami może nas wiele nauczyć. Bitwy nie wygrał elokwentny i młody Jozue. Na nic zdała się jego wola walki. Na nic „wybrani” mężowie. Zwycięstwo przyniosły bezbronne, opadające ze zmęczenia dłonie Mojżesza, heroicznie wzniesione ku Bogu: „Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, miał przewagę Amalekita”. Te dłonie wzniesione w modlitwie ku Bogu zadecydowały ostatecznie o losie i o przyszłości ludu wybranego.

Zatroskani i walczący o tyle spraw istotnych dla naszej przyszłości, powinniśmy być bardziej realistami. Nie wolno nam zapomnieć, że wszelkie osobiste atuty i choćby najbardziej trafne działania, a nawet całe życie oddane walce nie jest w stanie dokonać tego, czego dokonują bezbronne, słabe i umęczone ręce, szczerze wzniesione ku Bogu. Dowartościujmy życie duchowe. Walczmy bardziej zdecydowanie o czas dla Boga pośród naszych pracowitych dni. Odkryjmy na nowo moc i realne oddziaływanie na codzienne życie sakramentów świętych.

### **3. Aaron i Chur podtrzymywali ręce Mojżesza**

Chociaż modlitwa Mojżesza była źródłem potęgi, jednak – jak dowiadujemy się z Księgi Wyjścia – sam Mojżesz podlegał powszechnym prawom. Nie dał rady przez cały dzień trzymać swych rąk wzniesionych ku Niebu. Potrzebował pomocy. Zauważyli to Aaron i Chur, i podtrzymywali jego ręce.

Niech to będzie zachęta przede wszystkim dla całych rodzin, a szczególnie dla małżonków do wspólnej modlitwy. Modląc się wspólnie, rzeczywiście się wspieramy nawzajem. Niech to będzie też zachęta dla wszystkich. Miejmy ciągle przed oczyma związek między modlitwą a zwycięstwem, i innym otwierajmy na niego oczy. Bądźmy świadomi, że wprowadzić kogoś w świat wiary, pomóc głęboko przeżywać spotkanie z Bogiem w sakramentach, nauczyć się modlić bądź pomóc udoskonalić swoją modlitwę, to uzdolnić go do zwycięstwa. Taki sens ma powtarzane często powiedzenie, że wiek XXI albo będzie wiekiem modlitwy, albo go wcale nie będzie.

*o. Kazimierz Lubowicki OMI*

30. NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 X 2007 (C)

### *„Modlitwa biednego przeniknie obłoki”*

Pośród nas, którzy przyszlśmy, by wspólnie celebrować niedzielną Eucharystię, są pracownicy i pracodawcy, biedni i bogaci. Z pewnością są też tacy, którzy czują się skrzywdzeni, a może i tacy, którzy mają wyrzuty sumienia, że kogoś skrzyw-

dzili. Czytania liturgiczne są skierowane do wszystkich. Przypominają, że nie może być rozdziewięku między wiarą a życiem. Przypominają, że wiara musi przenikać i kształtować również naszą działalność gospodarczą, społeczną czy polityczną.

### **1. Bóg jest sędzią, który nie ma względu na osoby**

Czytanie ze Starego Testamentu przypomina, że nie wskaźniki opłacalności, nie tempo rozwoju, nie popularność w sondażach i tym podobne rzeczywistości, ale „Pan jest Sędzią” – naszego życia osobistego i zawodowego oraz naszych społecznych zaangażowań. Boga interesuje nie tylko nasze skupienie na modlitwie, ale całe nasze życie.

W tym kontekście słowo Boże każe nam dzisiaj zapytać, czy zbytnio nie polegamy na naszych znajomościach, układach, czy w naszym sercu nie kryje się błędne przekonanie, że stan naszego konta wywyższa nas ponad innych i daje prawo do traktowania innych niesprawiedliwie, beztrosko, a nawet z pogardą. W Księdze Syracydesa wyraźnie czytamy, że Bóg „nie ma względu na osoby”. W Jego oczach zło pozostaje złem, krzywda krzywdą, a niesprawiedliwość niesprawiedliwością. U Niego możni tego świata nie mają statusu specjalnego traktowania. Po prostu, jak śpiewaliśmy przed chwilą w psalmie responsoryjnym, „Pan zwraca swe oblicze przeciw zło czyniącym, by pamięć o nich wymazać z ziemi”.

### **2. Biedak zawołał i Pan go usłyszał**

Można jednak mówić o szczególnym zatroskaniu Boga o pewną kategorię ludzi. Wbrew zasadom tego świata jest to zatroskanie o ubogich. Nie jest ono jakimś bezzasadnym przywilejem. Po prostu Bóg poważnie traktuje tych, z którymi wielu z nas nie chce się liczyć; słucha tych, którzy nie mają głosu; broni tych, którzy znikąd nie mogą spodziewać się pomocy. Jest to jedna z najmocniejszych tradycji biblijnych. Całe Pismo Święte pełne jest zapewnień, że Bóg czuwa nad ubogim, sierotą i wdową. Dzisiaj Bóg oświadcza wobec nas: „Pan [...] wysłucha prośby pokrzywdzonego. Nie lekceważy błagania sieroty i wdowy, kiedy się skarżą. [...] Modlitwa biednego przeniknie obłoki i nie ustanie, aż dojdzie do celu” (Syr 36, 13-17). Dla wszystkich ubogich, skrzywdzonych, niezrozumianych – jest to Dobra Nowina: Bóg jest po ich stronie. Dla każdego zaś, kto krzywdzi, wykorzystuje czy lekceważy – jest to natomiast bardzo poważna przestroga. Jak śpiewaliśmy w dzisiejszym psalmie responsoryjnym, „Pan słyszy wołających o pomoc i ratuje ich od wszelkiej udręki”. Czyż chcecie walczyć z Bogiem?!

### **3. Zmiłuj się nade mną, grzesznikiem**

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na przypowieść z dzisiejszej ewangelii. Nie można przeoczyć, że – jak podkreśla św. Łukasz – Jezus opowiedział ją specjalnie tym, „co ufali sobie, że są sprawiedliwi, a innymi gardzili” (Łk 18,9).

Jeżeli są skrzywdzeni, wykorzystani, potraktowani niesprawiedliwie, zranieni obojętnością – to muszą też znaleźć się odpowiedzialni za ich nieszczęścia. Dzisiejsza ewangelia uzmysławia nam, że mogą to być ludzie spośród nas, którzy mają bardzo dobre samopoczucie i zadowoleni z siebie modlą się, jak ten faryzeusz, zupełnie nie poczuwając się do odpowiedzialności ani nie czując potrzeby nawrócenia. Ich sumienie jest czyste, bo mają albo krótką pamięć, albo zatwardiałe serce. A co gorsza, rozdzielili w sobie praktyki pobożności od codziennego życia. Cieszą się przed Bogiem, że są doskonali w zewnętrznych praktykach pobożności, ale nie zastanawiają się, niestety, nad swoim życiem wiarą. Pod tym względem oceniają jedynie innych.

Tymczasem Jezus tłumaczy, że droga do prawdziwej dojrzałości chrześcijańskiej prowadzi przez nawrócenie. Usprawiedliwiony odszedł nie ten, który tylko w innych widział zdzierców, oszustów, cudzołożników, ale ten, który bijąc się we własne piersi, wołał szczerze: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika”.

*o. Kazimierz Lubowicki OMI*

## UROCZYSTOŚĆ WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH – 1 XI 2007

### *Powołanie do świętości*

„Radujmy się wszyscy Panu, obchodząc uroczystość ku czci Wszystkich Świętych.  
Z ich uroczystości radują się aniołowie i wychwalają Syna Bożego”  
(Antyfona na wejście).

Dziś obchodzimy uroczystość Wszystkich Świętych. Uroczystość ta to jakby doroczne dożynki w dziejach zbawienia. Autor pierwszego czytania zaznaczył, że liczba świętych jest ogromna, to rzesza nieprzebrana, której nikt policzyć nie zdołał. Ale uczynił to Bóg. Zna On liczbę swoich świętych, zna też liczbę tych, którzy dostąpili zbawienia. Bo to On, Stwórca wszechrzeczy i Pan, wieńczy swój lud zwycięstwem. To On obdarza swój lud chwałą i radością życia wiecznego.

Jakieś dwa tysiące lat temu cesarz August kazał wybudować w Rzymie wspaniałą budynek, który stoi do dnia dzisiejszego. Zdziwiał on swoją wspaniałością i pięknem, mimo że został ograbiony z wyposażenia wnętrza. Tę budowlę nazywano Panteonem, czyli świątynią ku czci wszystkich bogów Rzymu i cesarstwa. Sześćset lat później – mniej więcej w 609 roku, papież Bonifacy IV poświęcił Panteon wszystkim męczennikom Rzymu, którzy oddali swoje życie za Chrystusa. A później chrześcijanie Rzymu i całego świata zaczęli czcić razem wszystkich nieznanymi męczenników z innych terenów. I stąd wzięła się ta dzisiejsza uroczystość Wszystkich Świętych – jako wspomnienie wszystkich niezliczonych, nieznanymi z imienia zbawionych. Uroczystość Wszystkich Świętych jest więc

świętem nieznanym bohaterów świętości, których nie beatyfikowano i nie kanonizowano, chociaż osiągnęli chwałę zbawienia.

W wielu krajach stawia się nieznanym bohaterom pomniki. O wielu z nich pisze się w książkach. O innych jeszcze tworzy się legendy. Po co? By pamięć o nich nie zagięła, by nie zapomniano o ich czynach godnych naśladowania. Nie inaczej jest z bohaterami świętości. Choć nie znamy ich nazwisk i imion, godni są tego, by pamiętać o ich czynach. Bo świętość to wielka sprawa, nawet tam gdzie się z niej żartuje i ją wyśmiewa. Świętość to część nieba na ziemi, to wielka promocja człowieczeństwa. Dziś chcemy uczcić tych wszystkich świętych, którzy wynieśli nasze człowieczeństwo na szczyty.

Kim są święci? Ogólnie można powiedzieć, że są to zwykli ludzie, tacy sami jak my. Zmagali się z różnymi trudnościami i słabościami. Mieli również swoje wady i grzechy. Ale w pewnym momencie Bóg stał się ich największą wartością i tylko On zaczął liczyć się w ich życiu. I choć nadal żyli w zmiennych warunkach życiowych, mieli jasno określony cel do którego zdążali nawet za cenę własnego życia. Kiedy czytamy o męczennikach chrześcijańskich, pustelnikach i zakonnikach, wyznawcach, jałmużnikach i misjonarzach, podziwiamy ich wspaniałość i zapomnienie o sobie. Święci to nie tylko męczennicy, ale to również ci, którzy realizowali program Chrystusa nakreślony na Górze Błogosławieństw. Jest to program tak zwyczajny, tak ludzki, a tak mocno zmieniający na lepsze stosunki międzyludzkie. Błogosławieni ubodzy w duchu, którzy płaczą, cisi, którzy łakną sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, którzy wprowadzają pokój...

Wspominając dziś tych wszystkich błogosławionych, prosimy ich również o wstawiennictwo. Jako nasi starsi bracia, nasi przyjaciele, którzy przeszli już przez ziemię i osiągnęli zbawienie, mogą orędownać za nami u Pana Boga. Co więcej, oni przykładem swego życia zachęcają nas do świętości. Bo przecież nadejdzie dzień, kiedy i nasze życie ziemskie się skończy i my staniemy kiedyś przed Bogiem, który będzie sądził żywych i umarłych. Obyśmy mogli stanąć po prawej stronie Chrystusa wśród zbawionych. Święty Paweł Apostoł wielokrotnie nam przypomina, że wszyscy wezwani jesteśmy do świętości. Przypominają nam także inni Apostołowie. „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec, zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” – pisał święty Jan Apostoł w swoim Pierwszym Liście. Urodziliśmy się po to, aby być świętymi, dziećmi świętego Boga. Nikt z nas nie został powołany do nadzwyczajnej świętości, na przykład takiej jak święty Franciszek, święty Antoni, święty Mikołaj, święta Teresa, czy święty Maksymilian. Ale każdy z nas jest wezwany do świętości dla niego dostępnej. Musimy przyznać szczerze, że w naszym Kościele za mało jest świętości i świętych, a za dużo grzeszników. Ojciec Święty w imię Jezusa Chrystusa wzywa świat chrześcijański do modlitwy i autentycznego, chrześcijańskiego życia, zmierzającego do świętości. Tylko w ten sposób człowiek staje się bardziej człowiekiem, im bardziej jest chrześcija-

ninem, im bardziej jest świętym. Tylko święte, chociaż nieznanne dusze uświęcają i ożywiają Kościół, ale ożywiają także świat cały.

Jeden z francuskich myślicieli bardzo wymownie napisał, że cały ocean genialności nie wart jest tyle, co jedna kropla świętości. I trzeba przyznać, że dla świata, dla ludzkości o wiele więcej zrobiła garstka świętych aniżeli cała rzesza uczonych, polityków, dyplomatów bez świętości.

Uroczystość Wszystkich Świętych wzywa nas wszystkich do pójścia śladami świętych. Święty Euzebiusz tak pisał: „Czcic świętych, a nie starać się o naśladowanie ich świętości, to bardzo fałszywa pobożność”. Chodzi o to, żeby czcąc świętych – naśladować ich. I tu rodzi się konkretne pytanie dla nas: Czy staramy się naśladować świętych? Często zwracamy się do nich z różnymi modlitwami. Prosimy ich o wstawiennictwo w trudnych sprawach. Pytanie, czy skierowaliśmy do nich chociażby jedną prośbą, żeby święci wyprosili nam święte życie? Opowiadają, że jeden z włoskich kapitanów, podczas I wojny światowej, zapatrzony w geniusz boga wojny, Napoleona, zagrzewał do boju swoich żołnierzy. W płomiennych słowach zachęcał ich, żeby poszli za nim na bój. Następnie wyskoczył z okopu w stronę nieprzyjaciela, licząc, że żołnierze pójną za nim. Tymczasem jego żołnierze nie ruszyli się z miejsca, tylko klaskali i wołali: „Bravo! Bravo, capitano!”.

Często łatwiej nam podziwiać bohaterów niż ich naśladować. Dlatego bardzo często oklaskujemy świętych, prosimy ich o różne rzeczy, a nie ruszamy się z miejsca. Nadal pozostajemy często w okopach swoich grzechów, przyzwyczajęń i wygodnictwa. I dziś, obchodząc uroczystość Wszystkich Świętych, zapytajmy bardzo uczciwie samych siebie: Co tak naprawdę z tej uroczystości zostanie w naszym życiu? Czy pamiętamy o powołaniu każdego z nas do świętości?

*ks. Józef Pater*

### 31. NIEDZIELA ZWYKŁA – 4 XI 2007 (C)

#### *Uszanować siebie i każdego człowieka*

Chrystus Pan, nauczając ludzi, uczył ich nie tylko słowami, lecz także czynem i postawą życiową. Ewangelia dzisiejsza ukazuje nam jedną z takich lekcji Chrystusa Pana, kiedy to skierował swój wzrok na Zacheusza i zagościł w jego domu. Zacheusz był znanym celnikiem i oczach ludzi uchodził za zdrajcę narodu i wielkiego grzesznika. Rodacy właściwie przekreślili go i niejako spisali na straty. Być może i sam Zacheusz też spisał siebie na straty, gdyż doświadczył, że bogactwo niewłaściwie nabyte szczęścia mu nie daje. Tymczasem Chrystus zwraca się do niego bardzo serdecznie i po ludzku: „Zacheuszu, zejźdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu” (Łk 19,5). Słowa te wywarły na Zacheuszu

ogromne wrażenie, skoro pobiegł szybko do domu, aby wszystko należycie przygotować na przyjęcie Pana Jezusa.

Rozpoczęła się wieczerza. Zacheusz mógł spodziewać się wszystkiego najgorszego: jeśli nie całkowitego potępienia ze strony Chrystusa, to przynajmniej bolesnych wymówek, że postępuje niewłaściwie, że zdradza własny naród, wysługując się jako celnik okupantowi rzymskiemu. Tymczasem stało się coś innego. Chrystus przyszedł do niego, mimo że wielu szemrało, iż „do grzesznika poszedł w gościnę”. Nic nie mówił, niczego nie wytykał, tylko życzliwie spoglądał na Zacheusza. Ten nie wytrzymał i nie czekając końca wieczerzy, „stanął i rzekła do Pana: «Panie oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogo w czym skrzywdziłem, zwracam poczwórnę»”.

Co się stało, że Zacheusz tak nagle z surowego i drobiazgowego celnika zmienił się nagle w hojnego jałmużnika? Otóż spojrzenie Chrystusa, pełne miłości i przebaczenia, sprawiło, że ten zagubiony, przekreślany i pogardzany przez rodaków człowiek zrozumiał nagle swój błąd i życiową pomyłkę. Wobec świętości Chrystusa i szacunku, z jakimi się spotkał, nie pozostał obojętny. W jednej chwili postanowił zmienić swe dotychczasowe życie. Postanowił stać się innym, lepszym człowiekiem. Skoro Chrystus go uszanował, to tym bardziej on powinien uszanować samego siebie. Tak też uczynił.

W świecie i Kościele żyją grzesznicy i święci. Być może tych pierwszych jest znacznie więcej niż drugich. Dlatego papież Paweł VI jeszcze jako biskup Mediolanu przeproszał w swoim czasie niewierzących i wątpiących, że nie może przedstawić im Kościoła idealnego. Ale tam gdzie są ludzie, nie ma ideału. Pamiętać jednak należy, że Głową i duszą Kościoła jest Chrystus, któremu nikt nie może dowieść grzechu. My natomiast jesteśmy członkami Kościoła, słabymi i grzesznymi. I choć nikt z nas nie jest bez grzechu, Bóg nie gardzi nami. O wiele częściej człowiek sam gardzi sobą i nienawidzi siebie. Bóg postępuje inaczej. Owszem, potępia grzech i zło, ale nie potępia i nie przekreśla człowieka. Co więcej, patrzy na każdego człowieka z miłością i wielkim szacunkiem, tak jak spojrział na Zacheusza, na Piotra i Szawła, i na tysiące innych ludzi, którzy dzięki Bożemu przebaczeniu i miłosierdziu z grzeszników stali się świętymi. On przypomina nam, że każdy z nas jest stworzony na Jego obraz i podobieństwo, że każdy z nas jest Jego dzieckiem. Bóg, szanując każdego z nas i naszą wolność, nie rezygnuje bynajmniej z naszego zbawienia. Czyni wszystko, „abyśmy życie mieli i to mieli w obfitości”.

Chrystus nadal przechodzi przez wiele miast i wsi. Nadal spotyka wielu Zacheuszów, a wśród nich także nas. I tak jak przed wiekami zwraca się do nas: „Dziś muszę zatrzymać się w twoim domu”. Jest tylko pytanie: Czy my chcemy spotkać się z Chrystusem? Czy chcemy przyjąć Go w naszym domu? Czy chcemy choćby w najmniejszym stopniu zmienić nasze dotychczasowe postępowanie?

*ks. Józef Pater*

## 32. NIEDZIELA ZWYKŁA – 11 XI 2007 (C)

*Nasza przyszłość*

Świat coraz mniej mówi i myśli o śmierci i o tym, co będzie później. Czasem się zdarza, że ktoś podejmuje ten temat, i wtedy okazuje się, że nie potrafi powiedzieć zbyt wiele. Zazwyczaj ogranicza się do mglistego przekonania, że jednak po śmierci obudzi się w innym świecie i będzie odczuwał, że żyje, że jest. I to wszystko, nic więcej.

Można zadać sobie pytanie, czy to milczenie wynika z braku czasu na dłuższe rozmowy, czy z braku wiedzy, czy po prostu z lęku – lepiej o tym nie mówić, lepiej o tym nie myśleć, po co się niepotrzebnie denerwować, życie dzisiaj i tak niesie ze sobą tyle problemów, tyle zmartwień.

Z drugiej strony przecież każdy wie już wszystko. Wystarczy, że człowiek czyta gazety, że ogląda telewizję. Tyle tam informacji o tym, co może się zdarzyć w przyszłości, tyle tam scen przypominających o zbliżaniu się końca świata. Wystarczy, że człowiek wierzący chodzi na niedzielną Mszę Świętą i ciągle przypomina sobie o nagrodzie wiecznej za dobre czyny i karze wiecznej za czyny złe. O czym tu jeszcze mówić?

Trzeba mówić o życiu, teraźniejszym i przyszłym. O tym, co jest ważne, trzeba mówić ciągle. Warto jednak zastanowić się nad sposobem mówienia, a raczej nad sposobem przeżywania wypowiedzianych treści. Grozi nam, że to, co realnie dotyczy naszego życia, będzie funkcjonowało w naszych umysłach tylko jako teoria, jako wiedza zaspokajająca ciekawość, ale obojętna nam, jakby nas nie dotyczyła. Tymczasem są to sprawy, które naprawdę się dzieją i które dotyczą mnie osobiście. Kiedyś i ja zakończę czas pobytu na ziemi i znajdę się na drugim świecie. Czymże jest ten drugi świat? Czy polega tylko na odczuciu, że nadal żyję, że jestem, i odczuwam z tego powodu radość, odczuwam z tego powodu wielkie szczęście? Byłoby to zbyt mało. Tak może mówić każdy człowiek wierzący w życie wieczne. Odkrycia grobów sprzed wielu tysięcy lat informują, że już wtedy ludzie wierzyli w życie pozagrobowe. Czym różni się od tego nasza wiara w życie wieczne? Jaka była wiara Izraela, jaka jest wiara chrześcijan?

Mówiąc o wierze, myślimy nie tylko o innej treści, ale też o innym sposobie przeżywania. My wierzymy nie tylko w jakieś tam życie po śmierci, lecz w to, że spotkamy kogoś nam bliskiego. Nasza wiara jest personalna, powiązana z tęsknotą i nadzieją, że spotkamy tam ukochane przez nas osoby. Są to nasi bliscy z rodziny, a także przyjaciele, znajomi, ludzie dobrzy, których spotkaliśmy, którzy są wokół nas. Przede wszystkim są to trzy Osoby Boże: Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty, a wraz z Nimi cały Kościół: Maryja, Apostołowie, cała rzesza świętych, którzy nas kochają i czekają na nas, aby się z nami spotkać.

Wszyscy oni są z nami w jakiś sposób już teraz. Dlatego myśl o życiu po śmierci zawiera tę samą treść, co myślenie o Bogu Trójjedynym i o wszystkich świętych już teraz, a to praktykujemy podczas modlitwy. Samo myślenie o osobach żyjących w niebie już jest modlitwą, a tym bardziej rozmowa z nimi, duchowe przebywanie z nimi.

W środowisku modlitwy umacnia się nasza wiara, nadzieja i miłość, puste informacje nabierają realnego sensu. Zamiast teoretycznej wiedzy pojawia się żywa rzeczywistość. Myślenie i mówienie prowadzi do konkretnego przeżywania, całym swoim umysłem, całym swoim sercem, całą swoją osobą. Owocem takiej modlitwy jest wiara jako głębokie przekonanie, jako realna oczywistość.

W taki sposób przeżywali swoją wiarę bracia Machabeusze oraz ich matka. Nie bali się, nie mieli pretensji do Boga za okrutny los, jaki ich spotkał. Mogli wybrać, mogli żyć dalej na tym świecie, ale wszyscy oni byli przekonani, że oto za chwilę staną przed Bogiem żywym, który ma moc przywrócić im życie. W sposób nieugięty wierzyli w zmartwychwstanie. Nie jest tu ważne, czy zmartwychwstanie nastąpi już w momencie śmierci, czy później, na końcu świata. Tam, na drugim świecie, nie ma czasu i ważny jest tylko fakt trwania życia. Machabeusze wierzyli w Boga, ufali Mu bezgranicznie. Wierzyli, że potrafi ich wskrzesić do życia. Skoro potrafił stworzyć cały świat z niczego i całą ludzkość, to obdarowanie człowieka zmarłego nowym życiem to dla niego żaden problem.

Ciągle jednak są ludzie niewierzący. Jedni w ogóle nie wierzą w Boga, inni wierzą w Boga, ale odrzucają życie po śmierci, jeszcze inni wierzą w jakieś tam życie po śmierci, ale odrzucają zmartwychwstanie. Tak było z saduceuszami, „którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania”. Bardzo często tacy ludzie myślą o sobie, że są najmądrzejsi na świecie, że są nawet mądrzejsi od samego Boga. Saduceusze, dyskutując z Jezusem, chcieli z niego zakpić, wykazać mu nieumiejętność logicznego myślenia. Tymczasem sami byli ograniczeni, uważali, że życie wieczne jest takie samo jak to na ziemi, albo wcale go nie ma. Św. Paweł powiedziałby, że ich myślenie było „cielesne”, czyli uproszczone, prymitywne.

Pan Jezus wyjaśnia im, a także nam wszystkim, że w świecie przyszłym relacje między ludźmi będą odpowiednio inne, wspanialsze. Żadne nasze wyobrażenia nie potrafią osiągnąć ani trochę tego, co Bóg nam przygotował. Ludzie nam bliscy, z rodziny, będą tam razem z nami, ale w zupełnie inny sposób, to znaczy o wiele wspanialszy, „gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania”.

Na czym będzie polegała owa inność? Możemy powiedzieć tylko jedno, ale jest to wyjaśnienie wszystkiego. Będziemy uczestnikami życia Trójcy Świętej. Relacje między ludźmi w niebie są kształtowane przez relacje zachodzące między Osobami Bożymi. A jak te relacje wyglądają, to przecież wielka Tajemnica. Wiemy tylko tyle, że są, i potrafimy je nazwać, bo zostały nam objawione, przekazane



przez Syna Bożego przebywającego na tym świecie i mówiącego do swoich uczniów. Reszta informacji jest dla nas ukryta. Dowiemy się tego później – nie tylko przez poznanie intelektualne, lecz całym swoim życiem, przeżywanym w pełni i na zawsze. Amen.

*o. Piotr Liszka CMF*

### 33. NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 XI 2007 (C)

#### *Skarb życia człowieka*

Ewangelia z poprzedniej niedzieli mówiła o tym, że w wieczności nie będzie małżeństwa, ludzie nie będą się żenić ani za mąż wychodzić. Relacje między ludźmi będą na wzór relacji między Osobami Bożymi. Czy to znaczy, że trzeba zrezygnować z małżeństwa, czy to znaczy, że trzeba uciekać od realiów świata, w którym żyjemy? Z całą pewnością nie. Do wieczności zmierzamy, żyjąc w doczesności. Do nieba idziemy poprzez świat, który dał nam Bóg. Małżeństwo jest drogą najbardziej na tym świecie powszechną. Ma być ono piękne, wspaniałe, zgodne z wolą Bożą, pełne pracy i modlitwy, pełne miłości wzajemnej. Mówi o tym pierwsze czytanie, podkreślające rolę małżonki, niewiasty dzielnej, zapobiegliwej, zatroskanej o dobrobyt rodziny, wspomagającej ludzi biednych, potrzebujących. Księga Przysłów podkreśla wartość człowieka w jego relacji do najbliższych i w jego relacji do Boga. Troska o bliźnich wynika z głębokiego przekonania, z modlitewnej mocy, z przebywania w obecności Bożej.

Celem życia ziemskiego jest życie wieczne, ale osiągnięcie celu nie polega na biernym oczekiwaniu, lecz na pełnym zaangażowaniu się w czynienie dobra, na pełnym wykorzystaniu danego nam czasu i wszystkich zdolności danych poszczególnym ludziom. Powinniśmy czuwać, oczekując przyjścia Pana czynnie, aby nas zastał z zapracowanymi rękami i z sercem pełnym dobroci. Myśl o końcu świata albo o końcu naszego życia nie powinna nas przerażać, nie powinna nam odbierać zapału, wręcz przeciwnie, powinna napępniać nas pokojem i umacniać w wytrwałości. Gdy nadejdzie czas próby, gdy spotka nas jakieś nieszczęście, to miejmy ufność, że Bóg ciągle czuwa i doprowadzi nas do upragnionego szczęścia. Gdy zechce, da znowu czas pokoju na tej ziemi, gdy zechce, wprowadzi nas do radości nieba. Wystarczy tylko zaufać. Jesteśmy synami światłości, jesteśmy dziećmi Bożymi.

Prawdziwa tragedia jest wtedy, gdy człowiek odchodzi od Boga, gdy rezygnuje z wysiłków, gdy z własnej winy traci dary, które dał mu Bóg. W każdej sytuacji jest wyjście, każda chwila jest sposobna do nawrócenia, im wcześniej, tym lepiej. Nie wolno odkładać nawrócenia na później, bo nie wiemy, kiedy nadejdzie koniec. Warto pomnażać skarby złożone nam w depozyt.

Skarb życia człowieka na ziemi ma dwa wymiary: czas od chwili obecnej do wejścia w życie wieczne oraz bliskość Boga w każdej chwili. Ważne jest nie tylko to, aby wypełniać pracę dzień za dniem, rok za rokiem, ale też to, aby w każdej chwili trwać w Bogu, aby On trwał w nas, bo tylko wtedy przyniesiemy owoc. Połączenie dwóch wymiarów życia na ziemi oznacza współpracę człowieka z łaską Bożą. Dzięki temu człowiek wzrasta, staje się coraz wspanialszy i coraz bardziej staje się prawdziwym panem świata.

Boży skarb dany został każdemu człowiekowi, chociaż nie w tej samej mierze. Nie jest ważna ilość talentów, lecz tylko to, aby je wykorzystać w całej pełni, liczy się tylko pełnia każdej osoby ludzkiej. Każdy człowiek otrzymał jakieś dary od Boga: i te zwyczajne, naturalne, i nadzwyczajne, nadprzyrodzone, zwane charyzmatami. Jak je wykorzystujemy? Czy tylko dla siebie, czy też dla dobra bliźnich? Pan Jezus wzywa nas do pełnego realizowania otrzymanych darów, aby je pomnażać. Każda zdolność wymaga wysiłku w celu jej wydobywania, doskonalenia i spożytkowania. Często słyszymy, że ktoś jest zdolny, ale leniwy. Pan Jezus oczekuje od nas trudu, abyśmy mogli się kiedyś przed Nim pochwalić naszymi osiągnięciami. Będzie pytał o to, co uczyniliśmy dla innych, zwłaszcza dla najbardziej potrzebujących. Będzie pytał nie tylko o pojedyncze dobre uczynki, ale o całość naszego działania. Mógłbyś więcej uczynić dobra, gdybyś bardziej pracował nad udoskonaleniem swoich talentów.

Dobrze czynisz, jeżeli pomagasz chorym i głodnym, wielkie jest dzieło matki wychowującej dobrze swoje dzieci, karmiąc je i pielęgnując. Są też ludzie obdarzeni specjalnymi darami i przeznaczeni do specjalnych zadań. Uczony poszukujący lekarstwa przeciwko groźnym chorobom powinien skupić na tym cały swój wysiłek. Nieroztropnie byłoby żądać od niego, aby bezpośrednio posługiwał chorym, skoro mogą to robić inni. Nie wolno mówić, że on sobie siedzi za biurkiem i nic nie robi. Doskonale wiemy, że od jego pracy zależy bardzo wiele. Ciężka jest każda praca uczciwie wykonywana: i rolnika, i nauczyciela, ale też ucznia, studenta i każdego naukowca. Jezus nie pytał o rodzaj wykonywanej pracy, pytał tylko o to, czy dobrze pomnożyłeś te dary, które zostały dane tobie osobiście. Ostatecznie nie będziesz sądzony z sukcesu życiowego, z realizacji kariery, ze zdobytego majątku, lecz z uczciwej pracy według konkretnej miary – nie za wysokiej, nie za niskiej, ale twojej.

Sługa gnuśny został ukarany nie za to, że otrzymał mało, lecz za to, że zlekceważył polecenie, a jeszcze bardziej za brak miłości. Od początku nastawił się negatywnie wobec swego pana, chociaż okazało się, że nagroda za pomnożenie talentów była wspaniała. Tak czyni Bóg wobec nas, daje nam dary, aby było nam dobrze w życiu doczesnym, a gdy rozwijamy je zgodnie z wolą Bożą, daje nam nagrodę wieczną. Taki jest Bóg: najpierw powołuje człowieka do istnienia, czyli daje mu najwspanialszy dar – istnienie, życie. Później cieszy się, gdy człowiekowi się dobrze wiedzie. Na końcu daje mu wszystko – życie wieczne.

Przyzwyczajaliśmy się do myślenia o sądzie Bożym tylko w kategoriach sprawiedliwości prawnej, za dobre uczynki wobec bliźnich należy się nagroda, za czyny złe – kara. Tymczasem trzeba bardziej pozytywnego myślenia. Bóg nagradza również za to dobro, które uczyniłeś samemu sobie, jeżeli tylko było to dobro autentyczne. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że Bóg bardziej zwraca uwagę na uczynione dobro niż na popełnione zło. Grzechem jest nie tylko uczynione zło, lecz zaniedbanie dobra. Wielkim złem jest zmarnowanie całego swojego życia. Życie zmarnowane jest wtedy, gdy talent został zakopany w ziemi, albo wtedy, gdy wykorzystany został tylko dla zaspokojenia własnego egoizmu, bez miłości. Nie jest zmarnowane życie człowieka, który otrzymał niewiele, i wreszcie owym biblijnym talentem może być nawet cierpienie: choroba, nędza, niepowodzenie. Najbardziej cennym darem danym człowiekowi jest miłość. Będziemy rozliczni z różnych talentów, ale przede wszystkim z miłości, niezależnie od sytuacji materialnej, społecznej czy zdrowotnej. Obyśmy usłyszeli słowa: „Sługo dobry i wierny, wejdź do radości swego pana”.

*o. Piotr Liszka CMF*

## NIEDZIELA CHRYSTUSA KRÓLA – 25 XI 2007 (C)

### *Czekanie na królestwo*

Czy czekanie na królestwo to jakaś przebrzmiała historia? Pan Jezus wziął jak najbardziej poważnie dopytywanie się Apostołów: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” (Dz 1,6), i wyjaśniał, na czym przywrócenie królestwa Izraela będzie polegać, a mianowicie, będzie polegać na nadejściu królestwa Bożego w mocy. Czy to oczekiwanie ma sens?

Wielkie totalitaryzmy XX wieku, komunizm i nazizm, można tak właśnie zrozumieć: jako zniecierpliwienie się ludzi, którzy pomyśleli sobie, że nie będą czekać na Boże królestwo i stworzą sobie królestwo człowieka, królestwo ludzkie. *Das Tausendjährige Reich* to znaczy właśnie „tysiącletnie królestwo”. Było to jakieś bluźniercze zaprzeczenie tysiącletniemu królestwu Bożemu i zamiar zbudowania sobie tysiącletniego królestwa ludzkiego samemu.

Jeśli ktoś oglądał film *Upadek (Untergang)* o upadku Adolfa Hitlera, może przywołać jego obrazy z pamięci, aby sobie uświadomić, jak kończą się takie zakusy człowieka, żeby wyrwać Boży plan z Jego ręki i żeby realizować go samemu, według własnych koncepcji, wbrew Bogu. Kończy się to właśnie tak: *Untergang* – zejście, zstąpienie do czeluści betonowego bunkra, skąd już nie ma nadziei wyjścia.

Inni z kolei myśleli sobie, że po cóż czekać na królestwo prawdy, miłości, sprawiedliwości i pokoju, można je stworzyć sobie samemu. Zanim Fukujama ogłosił kres historii, już wcześniej kres historii ogłaszali Lenin i Stalin: Już się zakończył bój, proletariusze wszystkich krajów się połączyli i historia świata dobiegła kresu. Cel został osiągnięty: powstało królestwo sprawiedliwości i pokoju, któremu nie będzie końca. To właśnie tu, w Piotrogradzie i w Moskwie, spełniła się historia świata.

Można te tragedie XX wieku – i jak widać wkraczające też w wiek XXI – i tak zrozumieć: jako zniecierpliwienie; nastali, jak zapowiadało Pismo, „szydercy pełni szyderstwa, którzy będą postępowali według własnych żądz i będą mówili: Gdzie jest obietnica Jego przyjscia? Odkąd bowiem ojcowie zasnęli, wszystko jednakowo trwa od początku świata” (2 P 3,3-4).

Skoro nadmierna niecierpliwosc w oczekiwaniu na królestwo kończy się zbrodniami na niewyobrażalną skalę w historii, czy wobec tego mamy czekać, jak to się mówi, z założonymi rękami, czyli nic nie robiąc? Na pewno nie, bo przecież Chrystus, Ten, który jest „Władcą królów ziemi”, „uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego” (Ap 1,5-6). Gdybyśmy stracili z oczu to powołanie do budowania królestwa, to nasza wiara mogłaby się rozplynać w jakiejś mgielce doświadczeń, mgielce wibracji duchowych.

Kościół jest ambasadą królestwa Bożego na ziemi. Królestwa miewają swoje ambasady, czyli budynek, w którym rezyduje ambasador, i cały personel dyplomatyczny. Kościół też jest taką ambasadą królestwa. Ten król, o którym słyszymy w Ewangelii, ten król, który zasiądzie na tronie pełen chwały, ma tu swoją ambasadę. To my jesteśmy tymi pracownikami dyplomacji Bożej. Cały Kościół jest ambasadą królestwa na ziemi i te zadania, które zostały przed chwilą wyznaczone, to zadania dla wszystkich, którzy czują się wyznawcami Chrystusa, którzy czują się katolikami. O tym zresztą przypominał Benedykt XVI wielokrotnie, być może najwyraźniej w swojej encyklice *Deus caritas est*, że Kościół jest rodziną Bożą w świecie – to inna nazwa tej ambasady Bożej – i w tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne.

Dlatego Kościół – a także każda wspólnota jako część Kościoła – powinien pilnie poszukiwać, gdzie otwierają się drzwi do królestwa. Jak tylko się otwierają drzwi, to natychmiast Duch Święty przynagla nas, żeby tam zaprowadzać rządy królestwa. Tak to ma wyglądać. Takich wyzwań otwierających się bram i drzwi jest sporo i jeżeli ktoś jeszcze nie wie, gdzie są jego drzwi do królestwa, gdzie ma wchodzić, powinien się rozglądać i modlić, żeby zostało mu to objawione.

*bp Andrzej Siemieniewski*

## 1. NIEDZIELA ADWENTU – 2 XII 2007 (A)

*Czuwajcie – czuwam!*

Nie jest nam łatwo wejść w Adwent, a nawet zauważyć, że w Kościele rozpoczęła się dziś nowy rok liturgiczny. Przecież normalnie pracujemy całymi dniami, zagarniają nasz czas wszechobecne mass media, bałamuci komercja, obezwładnia płycizna duchowa z wszelkimi jej konsekwencjami. Jedynie niektóre dzieci – szczęściarze, którym rodzice lub dziadkowie przygotowali lampiony i zechcą wprowadzić w klimat Mszy św. roratnich, będą mogły coś wiedzieć, rozumieć i autentycznie przeżywać to adwentowe oczekiwanie. Chodźmy więc za nimi na spotkanie ze słowem Bożym.

**1. „Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską”**

Po co? „Niech [Pan] nas nauczycy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami”. Bardzo nam to wezwanie jest potrzebne, bo tyle naszych ludzkich dróg okazuje się bezdrożem, a naszych doczesnych praw – bezprawiem. Dlaczego mielibyśmy się na to godzić, skoro mówiąc Bogu „nie”, wydajemy na samych siebie wyrok skazujący?

Ponurych przykładów łamania Bożych zasad myślenia i postępowania oraz skutków, jakie nasze nieposłuszeństwo przynosi, nie brakuje.

Jedynie wyjście: „postępujemy światłości Pańskiej!” – jak woła adwentowy prorok Izajasz. Za dużo wokół nas ciemności, mętnych spraw, matactwa, szarych stref – i w życiu publicznym, i w najbardziej osobistej prywatności.

Minione pokolenia w Adwencie stawiały także w domach chrześcijańskich wieniec z czterema świecami, zapalonymi sukcesywnie w każdą z czterech niedziel adwentowego czasu. Warto przejąć ten zwyczaj. To światło świec nie razi – ono niesie nadzieję.

**2. „Żyjmy przyzwoicie”, „nie troszczmy się zbytnio”**

Oto kolejne wezwania, jakie płyną dziś ze spotkania z Panem. Wielu z nas nie żyje przyzwoicie. Zobaczmy: co nas ciągnie do telewizji, Internetu, kolorowych pism? jak wyglądają nasze zabawy weselne, dyskoteki? jaki jest repertuar naszych żartów czy kawałów? A robiąc przedświąteczne porządki w mieszkaniach, spróbujmy policzyć, ile nagromadziliśmy rzeczy zupełnie zbędnych; jak oszukują rodzice swoje dzieci mniejsze i większe, zasypując je elektroniką, ciuchami, zdrową żywnością – a to wszystko *zamiast* obecności, dialogu, serca.

Zbyttnia troska – pokusa, której tak łatwo ulec! Kto z nas umie powiedzieć: „dziękuję, mnie już wystarczy”? Raczej stwierdzimy, że „apetyt rośnie w miarę jedzenia”, i to wbrew zdrowej logice!

Odwołajmy się do słowa Bożego, zawartego w Pierwszym Liście do Tymoteusza: „Nic bowiem nie przynieśliśmy na ten świat; nic też nie możemy [z niego] wynieść. Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! A ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe požądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami. Ty natomiast, o człowiecze Boży, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością! Walcz w dobrych zawodach o wiarę, zdobądź życie wieczne: do niego zostałeś powołany i [o nim] złożyłeś dobre wyznanie wobec wielu świadków” (1 Tm 6, 7-12). To nie jest tak, że dostatek chleba gwarantuje pokój, sprawiedliwość, więzy przyjaźni z Bogiem i ludźmi. „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4,4). Czy ktoś jest w stanie policzyć *straty*, jakie ponoszą ci, którzy wyjechali z Ojczyzny z racji ekonomicznych lub dla pieniędzy pracują bez opamiętania w świętek, piątek i niedziele?

### 3. „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, w którym dniu Pan wasz przyjdzie”

Adwent jest przygotowaniem na przyjście Pana: w tajemnicy Wcielenia i w dniu sądu. O tym drugim przyjściu, o czekającym nas rozliczeniu raczej nie chcemy pamiętać ani słuchać. Właśnie dlatego trzeba się dziś siebie pytać: czy jestem już gotowy na sąd Boży? A jeśli nie, co powinienem od razu zrobić, by ten dzień mnie nie zaskoczył jak ów złodziej, przed którym ostrzega w ewangelii dnia Pan Jezus?

Podobnie jak współziomkom Noego grozi nam, że nie rozpoznamy grożących nam sygnałów płynących z nieba i ziemi. Nam także grozi wystygnięcie religijne, odrzucenie Bożej miłości. Rzecz w tym, by nie skazać się na wegetację mieszkańców ziemi, skoro nasze horyzonty mają sięgać wieczności.

Adwent jest po to, by podnieść głowy, skoro zbliża się nasze odkupienie! Nie będzie jednak radości Bożego Narodzenia, jeśli nie będzie przed tą uroczystością adwentowego czuwania, modlitwy, nawrócenia. Czy dziś podejmiesz decyzję, zamienioną na zaproszenie: „Czekam na Ciebie, dobry Boże – przyjdź!”?

*ks. Aleksander Radecki*

## 2. NIEDZIELA ADWENTU – 9 XII 2007 (A)

### *Nawracajmy się!*

Trzeba przyznać, że „chodzenie do kościoła” kryje w sobie niebezpieczeństwo usłyszenia słów, których wolelibyśmy nie słyszeć, gdyż budzą sumienia, burzą

nasz „nieświęty” spokój. Jedno z takich niebezpiecznych słów pada i dziś w nasze uszy i serca: *Nawróć się!* I nie da się zepchnąć tego wołania jedynie do Środy Popielcowej, gdy na nasze głowy sypie się poświęcony popiół. To wezwania aktualne jest stale i będzie nas niepokoiło do końca życia. To wezwanie jest szansą.

### 1. Stale potrzebujemy nawrócenia

„Nawrócenie – cudowny przywilej wolności – oznacza więc najpierw i przede wszystkim wyzbycie się *grzechu śmiertelnego*, jakim jest *wola zła*. W miejscu *woli zła* musi zapanować *wola dobra*. „[...] Chodzi o odnalezienie siebie – swej wielkości i nędzy – w świetle prawdy. [...] Przechodząc przez młyn sumienia, prawda staje się naszym chlebem codziennym”. Te słowa ks. J. Tischnera mogą uświadomić nam, że proces nawracania się decyduje o naszym życiu w Prawdzie i autentyczności świadectwa danego Jezusowi.

Podobnie jak do lekarza pójdziemy dopiero wtedy, gdy uznamy, że nasz organizm nie funkcjonuje tak, jak trzeba, tak i kroki ku nawróceniu podejmiemy wtedy, gdy uznamy, że nasze życie rozmija się z Bożym planem, który mamy realizować. Jako mistrzowie w „dorabianiu ideologii” do własnego postępowania, powinniśmy zdobyć się na odwagę konfrontacji swoich postaw z wymaganiami Ewangelii. Służy temu praktyka bardzo nie lubiana: rachunek sumienia. Owszem: mamy gotowe wzory kwestionariuszy pytań czy podpowiedzi, mamy homilie i kazania, ale ostatecznie każdy z nas powinien tę rewizję sumienia wypracować osobiście, jeśli nie chce żyć w iluzji.

### 2. Rachunek sumienia – zwierciadło duszy

Obrachunek z samym sobą nie powinien być związany jedynie ze spowiedzią sakramentalną. Chrześcijanin świadomy i dojrzały odwołuje się do tej formy modlitwy codziennie, przynajmniej wieczorem, kiedy analizując miniony dzień, przygląda się sobie w świetle Bożego słowa, pytając o wierność swoim obowiązkom stanu, rozliczając się z podjętych postanowień i zobowiązań.

Niezwykle zachęcające w dziele dokonywania rachunku sumienia będzie przeświadczenie, że na swoją grzeszność trzeba patrzeć nie z perspektywy własnej, poranionej duszy czy psychiki, czy naruszonego ładu, ale z perspektywy Serca Bożego. Ponieważ Bóg jest Ojcem, Jego Serce nie oczekuje gwarancji (bo któż mógłby ją dać?), że nasz grzech się nie powtórzy, ale oczekuje radości spotkania, obcowania dziecka z Ojcem.

Na szczęście dla nas, grzeszników, Bóg nie jest bezwzględny lustratorem, ale kochającym bezgranicznie Ojcem, który tęskni za każdym marnotrawnym synem. Czeką na naszą opowieść o życiu, o naszych wzlotach i upadkach. I to jest właśnie rachunek sumienia. A jeśli już trzymać się tradycyjnego słowa „rachunek”, to pamiętajmy, że jest to rachunek bardzo wyjątkowy. Po pierwsze, dlatego,

że wystawiamy go sobie sami, po drugie, że jest zapłacony. Przez kogo? Przez Chrystusa. Czym? Jego krwią na krzyżu.

Szczęśliwi są ci spośród nas, którym od dziecka wpojono tę praktykę, wpisywaną do codziennej, osobistej modlitwy! Na szczęście nawet największe zaniedbania w tej dziedzinie można nadrobić.

### 3. Formowanie sumienia

Św. Jan Chrzciciel, którego głos dochodzi do nas poprzez karty czytanej dziś ewangelii, budzi ludzkie sumienia. To właśnie tam, „w głębi sumienia, człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: *czyń to, tamtego unikaj*. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”. Tak uczył nas II Sobór Watykański cztery dziesiątki lat temu.

A umiłowany papież Jan Paweł II ileż razy nawiązywał do kwestii sumienia podczas swych pielgrzymek do Ojczyzny! Oto kilka fragmentów wypowiedzi, które powinny być zapisane na „twardym dysku” naszej pamięci serca:

– Warszawa: „Człowieka trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu [...], miarą Ducha Świętego”.

– Częstochowa: „Co to znaczy: czuwać? To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia. Ze tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawić, przewycięzając je w sobie”.

– Skoczów: „Być człowiekiem sumienia to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający; to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło”.

1. Westerplatte: „Człowiek jest sobą przez wewnętrzną prawdę. Jest to prawda sumienia, odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadany samemu sobie. Każde z [...] przykazań, [...] każda zasada moralności, jest szczególnym punktem, od którego rozchodzą się drogi ludzkiego postępowania, a przede wszystkim drogi sumień. Człowiek idzie za prawdą tutaj wyrażoną, którą równocześnie dyktuje mu sumienie, albo też postępuje wbrew tej prawdzie. W tym miejscu zaczyna się istotny dramat, tak dawny jak człowiek. W punkcie, który ukazuje Boże przykazanie, człowiek wybiera między dobrem a złem. W pierwszym wypadku – rośnie jako człowiek, staje się bardziej



tym, kim ma być. W drugim wypadku – człowiek się degraduje. Grzech pomniejsza człowieka”.

Takiego myślenia musi się nauczyć każdy z nas. Tymczasem sumienie ludzkie nie jest rzeczywistością od razu doskonałą i nieomylną, musi być zatem odpowiednio formowane. Ta troska o formację sumienia jest obowiązkiem człowieka i decyduje o jego rozwoju duchowym. Punktem wyjścia procesu formacji sumienia powinno być przekonanie, że istotę duchowego i moralnego życia stanowi odpowiedź człowieka na wezwanie kochającego Ojca, który spodziewa się od ludzi miłości ku Bogu, ludziom i samemu sobie.

Adwent: czas formowania sumienia w szkole Jezusa. Chcesz?

*ks. Aleksander Radecki*

### 3. NIEDZIELA ADWENTU – 16 XII 2007 (A)

#### *Człowiek i jego oczekiwania*

##### **1. Oczekiwanie**

„Spuście nam na ziemskie niwy Zbawcę, niebios obłoki! Świat przez grzechy nieszczęśliwy, wołał w nocy głębokiej”. Wołał świat przez stulecia i woła każdego roku w czasie Adwentu. Tak wołał naród wybrany i tak dzisiaj woła człowiek szukający sensu i zrozumienia istoty swego życia. To pragnienie wyraził prorok Izajasz w słowach: „Obyś rozdarł niebios a i zstąpił”. Ludzie zawsze oczekiwali jakiegoś Mesjasza, jakiegoś Zbawcy, który miał zapoczątkować nowy, złoty wiek, jakieś „świetlane jutro”. Każdy człowiek na coś w życiu oczekuje. Całe życie człowieka jest oczekiwaniem. W istocie wszyscy czekamy tylko na Boga.

##### **2. Proroctwa**

Jedne proroctwa ukazują Mesjasza jako potomka Dawida, króla sprawiedliwego, pełnego Ducha Bożego charyzmatyka, który przyniesie pokój, dobrobyt, wolność i radość. Inne proroctwa w Mesjaszu widzą zatroskanego o podopiecznych pasterza. Przyznają Mesjaszowi uprawnienia przekraczające godność zwykłego człowieka. Jemu Bóg odda władzę nad wszystkimi ludami po wszystkie czasy. W niektórych środowiskach żydowskich oczekiwano nawet przyścia dwóch Mesjaszów: Mesjasza-króla, który zajmowałby się sprawami doczesnymi i Mesjasza-syna Aarona, najwyższego kapłana, który zajmowałby się sprawami religijnymi. Można znaleźć też wypowiedzi, które widzą Mesjasza jako cichego, oczekiwanego przez wszystkie narody nauczyciela, który dzięki słowom i czynom stanie się nadzieją i wybawicielem wszystkich.

W pewnym momencie historii ten obraz się realizuje. Najpierw św. Jan Chrzciciel rozpoznaje Mesjasza i mówi: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”, a nieco później św. Piotr rozpoznaje Mesjasza i składa wyznanie: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Człowiek, Jezus Chrystus, nauczyciel, zostaje jednak zdradzony przez swoich, sponiewierany i niewinnie skazany na śmierć. Umiera na krzyżu. To ofiara ekspiacyjna, niewinna, która będzie zwycięstwem nad grzechem i triumfem nad śmiercią. Mesjasz jako absolutnie oddany Bogu jest Bogu najbliższy, jest Jego powiernikiem i realizatorem Bożych planów.

Dlaczego Żydzi nie rozpoznali w Chrystusie Mesjasza? Bo gdy Izrael dostał się pod okupację Rzymu, zwracano uwagę na zapowiedzi ukazujące Mesjasza jako króla z rodu Dawida, wyobrażano Go sobie jako narodowego mściciela i politycznego zdobywcę, który niespodziewanie rozbije w puch legiony rzymskie. On nie tylko wyzwoli Izraela, ale umożliwi mu panowanie nad wszystkimi narodami. Naród wybrany pod presją wydarzeń historycznych i politycznych stał się krótkowzroczny, zszedł na manowce w swojej wizji Mesjasza i dlatego nie rozpoznał Go w Jezusie z Nazaretu. Oczekiwał i do dzisiaj oczekuje innego Mesjasza.

W pewnym sensie – jak ukazuje dzisiejsza Ewangelia – na rozdrożu był także św. Jan Chrzciciel, któremu udzielił się triumfalistyczny obraz Mesjasza i dlatego głosił Mesjasza mocnego, Zwycięzcę i Sędziego, z wiejadłem w ręku. A Chrystus? Chrystus pełen pokory, miłości i dobroci pochyła się nad każdą ludzką niedolą i głosi królestwo miłości. Jezus zdobywa serca ludzi, uzdrawia je i wiąże z Bogiem, zapewniając im prawdziwy pokój i wolność. Chrystus wprowadza nadrzędne prawo, które jest ponad wszelkim prawem – prawo miłości.

### 3. Potrzeba Zbawcy

Czy potrzebujemy koniecznie Chrystusa Zbawcy? Współcześnie pokłada się nadzieję w nauce i technice. Olbrzymie osiągnięcia, do których jest zdolna jest kreatywność ludzka, wydają się rękojmią: leczymy choroby uważane dawniej za nieuleczalne, tworzymy precyzyjne przyrządy pomiarowe, a zabiegi chirurgiczne odsuwają od nas chwilę śmierci, życie ludzkie wydłuża się. Tajemnice świata coraz bardziej są zgłębiane, ujarzmiane i wciągane w służbę człowiekowi. Horyzonty i rozmiary naszej działalności poszerzają się, sięgając już innych planet. Czy wobec tego potrzebny jest nam Zbawca?

Chociaż postęp ludzki idzie milowymi krokami naprzód i może obdarzyć każdego dobrami i bajecznymi możliwościami, chociaż przedłuża życie i może przemienić całą ziemię w „pałac cudów”, to jednak ludzie walczą ze sobą, niszczą się coraz bardziej potężnymi środkami i zabijają, bo serce ich są chore i pełne nienawiści. Nauka i technika nie potrafią uleczyć ludzkiego serca od wnętrza, nie są w stanie niczego zmienić w człowieku. To, co czynią, jest tylko zewnętrzne i pozorne. Pomimo cudów nauki i techniki współczesny człowiek jest rozbity

wewnętrznie i smutny, zniewolony różnymi namiętnościami i nałogami, bezskutecznie buntuje się w obliczu śmierci, ponieważ w niej widzi koniec wszystkiego. Nauka i technika, w których dzisiaj ufność pokłada człowiek, nie zastąpi nam Chrystusa Zbawcy. Tego Chrystusa Zbawcy potrzebujemy dziś nie mniej niż dawniej i dlatego w czasie adwentowym wołajmy do Niego słowami: „Przybądź, o Panie, aby nas wybawić!”. Amen.

*ks. Andrzej Małachowski*

#### 4. NIEDZIELA ADWENTU – 23 XII 2007 (A)

### *Dlaczego dziewicze poczęcie Jezusa?*

#### **1. Prawda wiary**

Czy musimy wierzyć, że Pan Jezus narodził się z Dziewicy? Pytanie to zdradza wątpliwości współczesnego chrześcijanina. Tę prawdę umieszczono w wyznaniu wiary, a więc wśród najbardziej istotnych prawd wiary. Na jakiej podstawie wierzymy w dziewicze poczęcie Jezusa? O dziewiczym poczęciu Syna Bożego świadczy szczególnie Ewangelia według św. Mateusza. I właśnie dzisiaj, a więc zaledwie kilka dni przed świętem Narodzenia Pańskiego, słyszeliśmy świadectwo o dziewiczym poczęciu Jezusa. To poczęcie dokonało się – mówiąc językiem św. Mateusza – „za sprawą Ducha Świętego” lub „z Ducha Świętego”, czyli dzięki specjalnej interwencji Ducha Świętego, a nie dzięki św. Józefowi.

#### **2. Tajemnica poczęcia**

Poczęcie Jezusa dokonało się po „zaślubinach Matki Jego, Maryi z Józefem, wpierw nim zamieszkali razem”. Musimy pamiętać, że tamtej kulturze przy zawieraniu małżeństwa były dwie części. Pierwsza, to oficjalne zaręczyny, które św. Mateusz nazywa „zaślubinami”. Dzięki nim z prawnego punktu widzenia małżeństwo było już zawarte. Narzeczona zwała się już żoną. Zdrada jej była uważana za cudzołóstwo i karana śmiercią. Narzeczona dalej mieszkała w domu rodzinnym. Jakkolwiek współżycie cielesne narzeczonych nie było u Żydów postępowaniem przeciw prawu, jednak w opinii ludzi było uznawane za niewłaściwe i nieodpowiadające dobrem obyczajom.

Właściwe życie małżeńskie rozpoczynali oblubieńcy dopiero z drugim aktem prawnym małżeństwa, czyli po przeprowadzeniu narzeczonej do domu narzeczonego, tj. gdy „zamieszkali razem”, jak wyraża się Ewangelista. W Galilei dokonywało się to zwykle po żniwach, w czasie nie dłuższym niż jeden rok od oficjalnych zaręczyn. Słowa Ewangelii „wpierw nim zamieszkali razem” mogą oznaczać także „zanim zaczęli żyć życiem małżeńskim”. Św. Mateusz chce jesz-

cze mocniej zaakcentować, że Maryja poczęła Jezusa, zanim została przeprowadzona do domu Józefa, a więc nim doszło do możliwości skorzystania z praw małżeńskich.

O poczęciu Jezusa bez udziału mężczyzny ma nas przekonać także dramat św. Józefa. Otóż św. Józef dostrzegł u Maryi widoczny już stan błogosławiony, chociaż nie współżył z nią cieleśnie. Ponieważ nawet nie podejrzewał Jej o cudzołóstwo, a ciąży Maryi nie można było wytłumaczyć w sposób naturalny, przeto zdecydował się potajemnie opuścić Maryję, bez oskarżenia Jej.

### 3. Trudne pytania: dlaczego?

Tylko człowiek zadaje pytania. Dzisiaj stawiamy pytanie o dziewicze poczęcie Jezusa oraz drugie pytanie równie ważne: dlaczego prawda wiary o dziewiczym poczęciu Jezusa budzi u współczesnego chrześcijanina wątpliwości? Nie ma prostych odpowiedzi, bo każda rzeczywistość jest zbyt bogata, aby ją zamknąć w jednym zdaniu, ale wydaje się, że dzisiaj zbyt racjonalnie patrzymy na wszystkie wydarzenia, a z biologicznego punktu widzenia dziewicze poczęcie, jeśli nie jest czymś niemożliwym, to przynajmniej w najwyższym stopniu nieprawdopodobnym. Jednak takie podejście do sprawy oznacza spojrzenie na świat jako system tak zamknięty w sobie, że nawet Bóg nie ma szans wejść weń ze swoją mocą i miłością. A przecież jest wszechmocny i wszystko może. To przecież do istoty każdej religii, również chrześcijaństwa, należy domena spraw nieprawdopodobnych, niemożliwych, a jednak jakoś subtelnie możliwych. I dlatego jest znamienne, że św. Łukasz zwiastuje nam tę prawdę, dodając: „Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego”.

Dlaczego św. Mateusz Ewangelista pisze o dziewiczym poczęciu Maryi? Dlatego, że zależy mu, aby wykazać, że Maryja spełniła proroctwo z Księgi Izajasza o poczęciu Mesjasza przez pannę. To zdanie u proroka Izajasza brzmi: „Oto panna pocznie i porodzi syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel”. Słowo „panna” oznacza nie tylko młodą dziewczę, ale także młodą kobietę zamężną.

A może ze względu na świętość Jezusa uznano za konieczne narodzenie się Jezusa z Dziewicy? Nie, bo w akcie płciowym nie widziano nic złego. Obciążenie aktu płciowego złem zaczyna się dopiero od św. Ambrożego, w związku z nauką o przenoszeniu się grzechu pierworodnego przez akt płciowy.

Dlaczego św. Mateusz uczy nas, że Jezus został poczęty bez udziału mężczyzny? Otóż Ewangelista chce nas pouczyć, że Jezus nie jest zwyczajnym człowiekiem. Narodzenie z Dziewicy to znak, to potwierdzenie, że Jezus przychodzi z tajemnicy Boga. Narodzenie Jezusa z Dziewicy wyraża najdobitniej, że Jezus jako Syn Boży zawdzięcza wszystko jedynie swemu Ojcu w niebie, że wszystkim, czym jest, jest z Niego i dla Niego. Dziewicze narodziny są więc znakiem prawdziwego synostwa Bożego Jezusa. Amen.

*ks. Andrzej Małachowski*

## UROCZYSTOŚĆ BOŻEGO NARODZENIA – 25 XII 2007

*Wydarzenie nocy betlejemskiej*

Dwa największe wydarzenia historii chrześcijaństwa odbyły się w nocy. Dwa momenty, które zaważyły nie tylko na historii świata, ale przede wszystkim na przemianie człowieka, miały miejsce, gdy najbliżsi tym wydarzeniom spali. Boże Narodzenie i Wielkanoc. I choć od razu nie było tego widać, ludzkość budziła się w zupełnie nowym świecie.

Dziś pierwszy z tych dni. Możemy wrócić do wydarzeń sprzed ponad dwóch tysięcy lat, wspomnieć stajnię, chłód, mrok, towarzyszący rodzącemu się Bogu. Spojrzeć na pasterzy obudzonych przez aniołów – jak opisuje te wydarzenia św. Łukasz w swojej Ewangelii – biegnących do najdziwniejszego w historii „tronu świata” – żłobu. Zobaczyć bezbronnego Boga-człowieka, jak w tym ubogim żłobie leży w cichą i świętą noc, z czystej Panny narodzony.

Co to może znaczyć dla nas, urodzonych wieki po wydarzeniach betlejemskiej nocy? Chrystus, co wiemy, rodził się nie w pałacach przepychu, ale z dala od ziemskiej władzy, nie w wielkich bibliotekach wiedzy, ale z dala od naukowych ośrodków, ani też nie w bankach, ale odsuwając się od bogactwa. Przychodzi na świat w rodzinie, pośród ludzi pracujących, jak usłyszymy kiedyś z Jego ust: tajemnica zostaje objawiona prostaczkom. W miejscu, którego na pierwszy rzut oka nie można w żaden sposób połączyć z majestatem jego nowego mieszkańca. Chrystus przychodzi do człowieka jako do człowieka, nie do prezydenta, dyrektora, bankiera, ale do człowieka, który w obliczu Boga zawsze jest najpierw człowiekiem.

Piękny włoski zwyczaj każe tamtejszym dzieciom na czas Bożego Narodzenia przygotowywać szopki. Opisuje to w kilku swoich opowiadaniach Gustaw Herling-Grudziński. W prace nad przygotowaniem odpowiedniego projektu włącza się cała rodzina lub parafia, w zależności od tego, gdzie szopka ma stanąć. Przeszkodą nie jest status materialny czy umiejętności, nie ma bowiem uniwersalnego wzoru szopki – ważne, aby znalazło się w niej miejsce dla żłóbka i leżącego w nim Jezusa.

Patrząc na nasze świętowanie, skupmy się właśnie na Chrystusie. „Technicznie” umiemy przecież świętować. Znamy ogólne reguły: przerwa od pracy, odpoczynek, spotkanie z bliskimi, może niewidzialnymi od dawna. Wcześniej załatwione zakupy, spakowane prezenty, ubrana choinka lub świąteczny stroik. Zapach wypieków snuje się po mieszkaniu. W każdym z naszych domów są, co oczywiste, pewne różnice w poczynionych przygotowaniach, ale ogólnie czujemy tę specyficzną, fizyczną atmosferę świąt. Łamiemy się opłatkiem, śpiewamy lub przynajmniej słuchamy kolęd, nauczyliśmy się w rodzinnych

domach, jak wygląda ten piękny przecież i tworzący się przez wiele wieków rytuał świąteczny. I bardzo dobrze, że potrafimy przygotować piękne tło, musimy się tylko zapytać samych siebie, czy w pośrodku tego wszystkiego zostało miejsce na żłóbek?

Nowonarodzonego otaczało niewielu ludzi. Wszystkich ich jednak łączyło coś, co sprawiało, że tam byli: miłość do Jezusa. Owszem, nie znali jeszcze Jego nauki. Maryja i Józef mogli się domyślać, że nie będzie prosta, a pasterze przybiegli wezwani przez aniołów, ale gdy już tam dotarli – chcieli tam być. Ewangelia nie pisze o sporach między nimi, kto stanie bliżej albo kto przemówi jako pierwszy z nich. Po prostu byli. Atmosfera, którą wytworzyli, ogrzewała to miejsce, a zarazem upiększała je. Czy Ewangelista wspomina zimne ściany lub przykry zapach zwierząt? Bardziej skupia się na orędziu aniołów mówiącym o Zbawicielu i zapale pasterzy, z jakim udali się do stajenki.

Wokół Chrystusa tworzy się więź, która pomaga w tworzeniu relacji między ludźmi. Taka sama, jaka może stworzyć się pośród nas, tu zebranych, i w naszych rodzinach. Może czas świąt wyrwie nas z naszych pokojów, w których zwykliśmy zamykać się z „naszymi sprawami”, od naszych komputerów i sprzed telewizorów? Może stanie się czasem wspólnego bycia ze sobą, otwarcia się na drugiego człowieka, odezwania się doń ciepłym słowem, powiedzenia więcej o sobie samym, o swoich uczuciach? Może wspólny spacer czy wyjazd pomogą odnowić nadwątlone więzi z ludźmi oddalonymi od nas na często niewyobrażalnie długą odległość stołu, kiedy gdy siedzą naprzeciwko nas i widzimy ich nieobecne oczy oddalone myślami.

To czas, jak pokazuje Ewangelia, w którym Chrystus nic nie mówi, mówią za Niego Jego aniołowie, zwiastując ziemi pokój. Ziemi, czyli także nam wszystkim, którzy na niej mieszkamy.

Boże Narodzenie może być dla nas, podobnie jak dla żyjących przed dwoma tysiącami, nowym początkiem. Czy zechcemy zacząć budować na nowo relacje z ludźmi przez Chrystusa, zależy wyłącznie od naszej decyzji.

Może na tym polega piękno tych świąt, że niemy jeszcze Chrystus działa samą swoją obecnością na zebranych przy Nim, tak jak my dzisiaj zebraliśmy się tutaj. Także przy Nim, obecnym w Najświętszym Sakramencie.

Jeszcze przez kilka tygodni będziemy spotykali się z Dzieciątkiem Jezus, jeszcze w tej świątyni pobrzmiwały będą kolędy, gdy pochylimy się nad Świętą Rodziną, wraz z trzema Królami złożymy mu hołd i wraz z Maryją ofiarujemy go w Jerozolimie, słuchając trudnych słów Symeona i Anny. Niech przez ten cały czas żyje w naszych sercach tajemnica Nocy Narodzenia, abyśmy nie tyle zachowali z niej świąteczny wystrój zewnętrzny, co raczej nastrój naszego serca. Niech pozostanie otwarte na piękno Boga i ludzi wokół nas.

*ks. Waldemar Irek*

## NIEDZIELA ŚWIĘTEJ RODZINY – 30 XII 2007

*Rodzina kształtuje człowieka*

Dzisiejsze święto niknie nam często gdzieś między Bożym Narodzeniem, Objawieniem Pańskim, czy nawet przełomem roku. Przychodzimy do kościoła jak w każdą niedzielę i, przyzwyczajeni do liturgicznego rytmu, często pozwalamy umknąć znaczeniu Świętej Rodziny.

Gdy patrzemy na świat wokół nas i jego problemy, gdy staramy się zdiagnozować ich fundament i znaleźć nań skuteczne lekarstwo, widzimy, że wszystko rozbija się o kondycję człowieka. Zmusza to do spojrzenia perspektywicznego, wykraczającego poza interes najbliższych kilku lat, dostrzegamy bowiem, że chodzi o kształtowanie człowieka, a wymierne zmiany, jakie nasze zaangażowanie może przynieść, będą widoczne w perspektywie ćwierćwiecza. Gdy mamy ambicję mówić o europejskiej rodzinie narodów, o Ojczyźnie jako o rodzinie czy wreszcie o parafii, warto pamiętać, że nie będzie tych „większych” rodzin bez troski o rodzinę rozumianą najściślej – tę zebraną przy domowych ognisku.

Rodzina bowiem kształtuje człowieka. Czas spędzony z niemowlęciem, okres przedszkolny i szkolny, czas studiów i początek dojrzałości, a obok tego liczne zaangażowania młodego człowieka – to wszystko powinno dziać się przy rodzicach. Oni zaś świadomi tego, jak realizuje się ich dziecko, powinni pomagać mu w rozwiązywaniu problemów moralnych, zawsze pozostawiając pewną płaszczyznę wolności, aby wychować do samodzielnych decyzji.

Jednak nie tylko słowo wychowuje człowieka. Trzeba wręcz powiedzieć, że słowo w oderwaniu od przykładu tego, który je wypowiada, lub stojące w jawnej do niego opozycji może stać się czynnikiem zaburzającym rzeczywistość i prowadzić do zachwiania charakteru. Oto bowiem rozmiągają się z sobą dwa ważne elementy: „jak powinno być” i „jak jest”. Potrzeba świadectwa i autorytetu matki i ojca, świadectwa życia w domu, rozmowy, przestrzeni dialogu, świadectwa uczciwej pracy, nienastawionej na szybki zysk w oderwaniu od standardów etycznych, wreszcie świadectwa wyrwania się z przestrzeni kombinatorstwa, w której częstokroć pokazujemy, że okradanie państwa w podatkach jest „zaradnością życiową”, przyjęcie łapówki – „koniecznością czasów”, a bogacenie się poza prawem – „umiejętnością odnalezienia się w sytuacji”.

Młody człowiek, rozciągnięty pomiędzy przestrzenią „jak powinno być” a „jak jest”, nie chcąc popaść w schizofrenię wartości, będzie musiał wybrać i opowiedzieć się albo po stronie słowa, albo po stronie przykładu. Najczęściej wybierze to drugie. Raz tak wybrawszy, pójdzie dalej tą drogą, błędnie nazywaną kompromisem ze światem, gdy w rzeczywistości kieruje ona ku degeneracji społeczności ludzkiej. Gdy zostanie lekarzem, prawnikiem, urzędnikiem samorządowym czy

wręcz politykiem nastawiony na zysk, tego najpierw będzie szukał. Doprowadzić to może w konsekwencji do błędnego koła, a tworzące się w ten sposób zło strukturalne, jak widzimy to już teraz, będzie trudne do regeneracji.

Może pojawić się nam przed oczyma obraz z *Małego Księcia* walczącego z baobabami. Gdy są małe, wyrywa je jak chwasty bez większego wysiłku, poza potrzebą sumienności i regularności pracy. Kiedy jednak rozrosną się, trudno mu je wykorzeń, a nawet po usuniętych pozostają ślady ich obecności. Podobnie ze słabościami, z którymi się borykamy. Rodzina jest miejscem, w którym możemy je odkrywać i wspierać się wzajemnie w walce z nimi. Trud ten wymaga jednak pracy włożonej w samodzielną formację najpierw mamy, taty, dzieci, a potem całej małej wspólnoty. Wymaga to dostrzeżenia że rodzina nie jest tylko ułatwieniem w życiu czy grupą interesów zawiązaną dla podniesienia standardu życia. Powinna być wspólnotą rzeczywistą, w której uczymy się wzajemnej odpowiedzialności i wymagania od siebie.

Można powiedzieć, że przykład życia dziecko weźmie także od środowiska swoich rówieśników, ze świata mediów, do których dostęp w ostatnich czasach stał się tak bardzo powszechny. To prawda, jednak postawa dziecka może być korygowana poprzez właściwe reakcje rodziców, odpowiedzi na jego pytania, pokazywanie wzorów i bycie wzorem w świecie, w którym słowo „autorytet” wydaje się często skompromitowane i puste, bo kojarzone z pewnymi publicznymi funkcjami – w ostatnich latach okazało się być przez nie odrzucone.

Nie zwalniamy się z obowiązku budowania rodziny, nawet jeśli nie widzimy, aby świat taką pracę premiował czy zauważał. Nie pozwalamy sobie na wejście w schemat świata, którego oblicze chcemy zmienić. Miejmy odwagę płynąć pod prąd przemijającym przeciw trendom mody mówiącym o przestarzałości rodziny i jej nieopłacalności.

W dzisiejszej liturgii słowa najpierw żydowski mędrzec, Syracydes, zwraca uwagę młodym, aby w odpowiedni sposób odnosili się do swoich rodziców i szanowali ich, nawet jeśli nie będą się z nimi we wszystkim zgadzać. Pokazuje prawdę o mądrości wieku, doświadczenia, jakie ci, którzy są na świecie dłużej, mogą przekazać następnym pokoleniom poprzez odpowiednie wychowanie swoich dzieci.

Święty Paweł w Liście do Kolosan przypomniał nam cnoty które w rodzinie winny być rozwijane, na których powinien budować się szacunek wewnątrz domowej wspólnoty. Apostoł Narodów zwraca uwagę na potrzebę delikatnego nauczania dzieci, tak aby nie straciły szacunku dla swoich rodziców, a tym samym nie przekreśliły tego, czego nauczyły się od nich.

Widzimy, że na barkach rodziców spoczywa ogromny ciężar uformowania dziecka na dobrego, odpowiedzialnego i myślącego samodzielnie człowieka. To nie truizm, jeśli za kilkanaście czy kilkadziesiąt lat powiemy: „mamy dobrych ka-



płanów, urzędników, polityków, mężów stanu”, to będzie to zasługa, a w przeciwnym razie – klęska rodziny. Praca wychowawcza włożona dziś odbije się echem w przyszłości. Ale praca ta musi się zacząć już dziś.

Niech uroczystość Świętej Rodziny skłoni nas do uświęcania swoich rodzin, abyśmy za przykładem Ewangelii realizowali jedno z najważniejszych powołań człowieka.

*ks. Waldemar Irek*

# Z Ż Y C I A   W Y D Z I A Ł U

---

## DIARIUSZ WYDARZEŃ NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU (ROK AKADEMICKI 2006/2007)

### LIPIEC

**30 VII** – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski, poświęcony życiu konsekrowanemu. O. Andrzej Konopka OP, przeor klasztoru Ojców Dominikanów we Wrocławiu, wygłosił wykład pt. *Kurtuazja, czyli kontemplacja dla wszystkich*. W części muzycznej z recitalem organowym wystąpił wrocławski wirtuoz i kompozytor, Bartosz Sozański, wykonując utwory J.S. Bacha, Dietricha Buxtehudego, M. Brosiga, własne i in.

### SIERPIEŃ

**9 VIII** – W kapitularku zebrała się kapituła wrocławska celem omówienia programu obchodów 10-lecia sakry biskupiej ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego.

**10 VIII** – Spotkanie z ks. inf. Ireneuszem Skubisiem, redaktorem naczelnym „Niedzieli”. Prośba o wydrukowanie programu WDD w wydaniu ogólnopolskim gazety.

**13 VIII** – Odpust parafialny i dożynki w Wilkszynie. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i kazanie wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**15 VIII** – Odpust parafialny w Stobnie. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

**26 VIII** – Śluby wieczyste u sióstr elżbietanek. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. bp Józef Pazdur. Obecny był również ks. rektor Józef Pater.

**27 VIII** – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Program zawierał wykład dr. Helmuta Schoepsa, konsula generalnego Niemiec we Wrocławiu: *Ponadgraniczna regionalna współpraca między Niemcami a Polską podczas roku polsko-niemieckiego 2005/2006 oraz perspektywy na przyszłość*. W części artystycznej wystąpił chór Collegium Cantorum z Lipska ze śpiewem psalmu *Ad te levavi oculos meos* w opracowaniu różnych kompozytorów.

**28-30 VIII** – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyły się XXXVI Wrocławskie Dni Duszpasterskie na temat: *Rodzina na nowo odkryta*. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Jako prelegenci pozostałych wykładów wystąpili: JE ks. Stanisław Stefanek z Łomży, p. prof. Wanda Półtawska, ks. prof. Roman Rogowski, JE ks. bp Kazimierz Ryczan, ks. prof. Jan Krucina, p. prof. Bogdan Chazan, JE ks. abp Damian Zimoń, p. prof. dr hab. Maria Braun-Gałkowska (KUL). Konferencje wieczorne wygłosił o. dr hab. Kazimierz Lubowicki. Podsumowania sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Jan Krucina. Słowo końcowe wypowiedział JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. W sympozjum wzięło udział ok. 800 osób. W auli PWT Wydział Programów Katolickich PSE Polest zorganizował koncert na cześć jubilata, ks. abp. Mariana Gołębiowskiego, w wykonaniu Romana Kołakowskiego i zespołu Spirituals Singers Band.

**31 VIII** – Odbyło się poświęcenie odnowionej rezydencji biskupów wrocławskich, a następnie w katedrze wrocławskiej uczczono 10. rocznicę konsekracji JE ks. abp. Mariana Gołębiowskiego, arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Udział w uroczystości wzięło ok. 80 kapłanów, jak również przedstawiciele władz wojewódzkich, miejskich i samorządowych oraz księża profesorowie PWT. Kazanie wygłosił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz.

## WRZESIEŃ

**1 IX** – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu otwarto wystawę pt. *Tysiąclecie kontra Millenium*, zorganizowaną przez Wrocławski Oddział IPN. Udział w otwarciu wzięli JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz i ks. rektor Józef Pater, którzy podzielili się wspomnieniami z obchodów milenijnych. Obecni byli pracownicy IPN oraz zaproszeni goście.

**2 IX** – Spotkanie rejonowe księży: Msza św., adoracja Najświętszego Sakramentu i spotkanie w auli PWT – wśród informacji był także komunikat PWT.

**3 IX** – W kościele pw. św. Maurycego zainaugurowano obchody 10-lecia istnienia Wydziału Programów Katolickich PSE Polest uroczystą Mszą św., której przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. bp Edward Janiak. Obecni byli również księża profesorowie PWT.

**5 IX** – W gabinecie p. rektora prof. Tadeusza Lutego odbyło się spotkanie rektorów uczelni wyższych Wrocławia, podczas którego omówiono wnioski inwestycyjne zgłoszone do Urzędu Marszałkowskiego Województwa Dolnośląskiego oraz terminy inauguracji roku akademickiego.

**5 IX** – Spotkanie z przewodniczącym Civitas Christiana Oddziału Wrocławskiego celem omówienia Dni Polsko-Czeskich i wykładów na temat Jana Husa i husytyzmu na Śląsku, które odbędą się w kapitularku wrocławskim.

**6 IX** – Spotkanie rektora Politechniki Wrocławskiej i ks. rektora Józefa Patera z JE ks. abp. Marianem Gołębiewskim celem omówienia programu inauguracyjnego 2 X i Mszy św. dla środowiska akademickiego miasta Wrocławia.

**6 IX** – Przedstawiciele telewizji niemieckiej ARD złożyli wizytę w Muzeum Archidiecezjalnym celem uzupełnień do filmu poświęconemu ks. Janowi Dzierżonowi. Kilka faktów z życia tego wielkiego odkrywcy przypomniał ks. rektor Józef Pater.

**14 IX** – Rozpoczął się Festiwal Nauki, w którym uczestniczy Papieski Wydział Teologiczny według wcześniej ustalonego programu. Wykład wygłosił ks. bp prof. Andrzej Siemieniowski.

**15 IX** – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin dodatkowy dla kandydatów na studia dzienne i zaoczne. Egzamin przeprowadzili: ks. dr hab. Wiesław Wenz, prof. PWT; ks. dr hab. Tadeusz Reroń, prof. PWT, i ks. dr Andrzej Tomko.

**15 IX** W Konsulacie Republiki Federalnej Niemiec odbyło się przyjęcie z okazji wręczenia Nagrody Kulturalnej Śląska i Kraju Związkowego Dolna Saksonia 2006. Udział w przyjęciu wzięli ks. rektor PWT Józef Pater.

**16 IX** – Obchody 60-lecia Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu: udział we Mszy św. w katedrze i w uroczystym posiedzeniu Senatu Akademii w Hali Ludowej wzięli prorektor PWT, ks. dr hab. Wiesław Wenz, prof. PWT.

**17 IX** – Konsekracja nowo wybudowanego kościoła pw. św. Stanisława Kostki we Wrocławiu. Ceremoniom przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Papieski Wydział Teologiczny reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**18 IX** – W ramach Festiwalu Nauki wykłady wygłosili ks. dr hab. Andrzej Małachowski i ks. dr hab. Mariusz Rosik, a po katedrze oprowadzał ks. rektor Józef Pater, ks. dr Lech Nowak i przewodnicy z PTTK.

**20-22 IX** – W Domu Jana Pawła II na Ostrowie Tumskim odbyła się Konferencja Naukowa Towarzystwa Teologów Dogmatyków Polskich pt. *Perspektywy polskiej teologii – specyfika merytoryczna i metodologiczna teologii*, w której udział wzięło ponad 80 teologów dogmatyków z całej Polski. Organizatorami konferencji byli księża profesorowie PW: ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec i ks. dr hab. Andrzej Małachowski. Z teologami spotkał się JE ks. abp prof. dr hab. Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, oraz ks. rektor PWT Józef Pater.

**20 IX** – W Ratuszu zorganizowano promocję trzeciego wydania *Encyklopedii Wrocławia*, która w porównaniu z poprzednimi wydaniem została uzupełniona o 400 nowych haseł i 200 ilustracji.

**22 IX** – W siedzibie PTTK w Rynku odbyło się spotkanie z Zarządem Głównym oraz wręczenie Nagrody Literackiej im. Władysława Krygowskiego przez Komitet Redakcyjny „Wierchów” ks. prof. Romanowi Eugeniuszowi Rogowskiemu z PWT. Udział w uroczystości wziął także ks. rektor PWT Józef Pater.

**24 IX** – We Wrocławiu odbyła się tradycyjna, siódma z kolei procesja z relikwiami św. Stanisława, biskupa i męczennika, oraz św. Doroty, dziewicy i męczennicy. Rozpoczęła się ona w kościele pw. Świętej Rodziny na Sępolnie i udała się do kościoła pw. Matki Bożej Pocieszenia na Dąbiu, którym opiekują się ojcowie redemptoryści.

**24 IX** – W kościele pw. Matki Bożej na Piasku odbył się wrześniowy Wieczór Tumski. Okolicznościowy referat poświęcony obchodom milenijnym i peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej wygłosił ks. infułat Józef Wójcik.

**25 IX** – Obradowała poszerzona Rada Wydziału z udziałem ks. abp. Mariana Gołbiewskiego, Wielkiego Kanclerza PWT, i ks. bp. prof. Ignacego Deca, ordynariusza świdnickiego. Radzie Wydziału przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

**26 IX** – W Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych 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.

**27 IX** – W auli AE odbyła się inauguracja roku akademickiego Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**28 IX** – Uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego w Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych we Wrocławiu im. Tadeusza Kościuszki. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**28 IX** – We Wrocławiu odbyły się Polsko-Czeskie Dni Kultury Chrześcijańskiej zorganizowane przez Civitas Christiana, z udziałem gości z Czech i Polski. Spotkanie rozpoczęła Msza św. w kościele św. Idziego, odprawiona pod przewodnictwem JE ks. bp. Edwarda Janiaka. Druga część sesji odbyła się w salach Muzeum Archidiecezjalnego. Wykład nt. husytyzmu na Śląsku wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**28-29 IX** – Odbyła się doroczna pielgrzymka archidiecezji wrocławskiej na Jasną Górę, w której udział wzięli księża profesorowie PWT.

**29 IX** – W Auli Leopoldinie odbyła się inauguracja roku akademickiego w Akademii Rolniczej, podczas której nadano doktorat *honoris causa* prof. Tadeuszowi Szulcowi. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**30 IX** – W auli PWT odbyło się jubileuszowe spotkanie członków Fundacji św. Jadwigi Dortmund-Wrocław. W spotkaniu uczestniczył ks. rektor Józef Pater.

## PAŹDZIERNIK

**2 X** – Mszą Świętą w katedrze wrocławskiej rozpoczęła się inauguracja roku akademickiego na Politechnice Wrocławskiej. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, homilię wygłosił ks. rektor PWT Józef Pater, który poświęcił również nowo wybudowane Centrum Naukowo-Badawcze Politechniki Wrocławskiej. Udział w uroczystości wzięli JE ks. bp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

**3 X** – Odbyło się uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Mszy św. koncelebrowanej w kościele Uniwersyteckim przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. bp Andrzej Siemieniewski. Na uroczystości w Auli Leopoldinie PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecni byli również JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, i JE ks. bp prof. Ignacy Dec.

**4 X** – W Auli Leopoldinie odbyła się inauguracja roku akademickiego Akademii Medycznej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był także JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski.

**4 X** – Odbyło się uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim.

**5 X** – W Auli Leopoldinie odbyła się inauguracja roku akademickiego Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**6 X** – W Auli Leopoldinie odbyło się uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego Akademii Muzycznej, Akademii Sztuk Pięknych i Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był również JE ks. bp Andrzej Siemieniewski.

**6 X** – W katedrze wrocławskiej został umieszczony znak Drogi św. Jakuba, poświęcony przez ks. infułata Adama Drwięgę. Następnie zebrani uczestnicy przeszli procesją odcinkiem Jakubowego szlaku z Ostrowa Tumskiego do kościoła garnizonowego pw. św. Elżbiety. Udział w poświęceniu znaku i rozpoczęciu pielgrzymki wziął ks. Józef Pater, rektor PWT.

**7 X** – Odbyła się inauguracja roku akademickiego dla studentów PWT studiów zaocznych. Mszy św. koncelebrowanej w kościele Świętego Krzyża przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater. Immatrykulacji studentów dokonał ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

**8 X** – Odbyła się inauguracja roku akademickiego dla studentów Podyplomowego Studium o Rodzinie na PWT. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**10 X** – Na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu odbyła się uroczystość rozpoczęcia roku akademickiego 2006/2007, połączona z uroczystością nadania doktoratu *honoris causa* JEm ks. kard. Marianowi Jaworskiemu, arcybiskupowi metropolie lwowskiemu. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Homilię nt. *Wratistavia semper grata* wygłosił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Udział w uroczystości wzięli: JE ks. bp Stanisław Napierała z Kalisza, JE ks. bp Stefan Cichy z Legnicy, JE ks. bp Ignacy Dec ze Świdnicy, JE ks. bp Tadeusz Rybak z Legnicy, JE ks. bp Włodzimierz Juszcak, JE ks. bp Ryszard Bogusz z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, przedstawiciele władz miejskich, wojewódzkich i samorządowych oraz inni zaproszeni goście. Wykład inauguracyjny pt. *Kościół sama stanowić o swojej nauce* wygłosił Dostojny Laureat, JEm ks. kard. Marian Jaworski.

**11 X** – Spotkanie u JE ks. bp. Edwarda Janiaka z racji zbliżającego się dnia imienin.

**12 X** – Pielgrzymka OHP do Lichenia, w której uczestniczył ks. rektor PWT Józef Pater.

**12-13 X** – Spotkanie KRASP w Warszawie.

**13 X** – Piesza pielgrzymka młodzieży duchownej do Trzebnicy.

**14 X** – Piesza pielgrzymka młodzieży PWT, pracującej i studiującej, do Trzebnicy.

**15 X** – Odbyła się inauguracja roku akademickiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater i ks. dr Andrzej Tomko.

**16-22 X** – XXIX Dni Kultury Chrześcijańskiej. Hasło wiodące brzmiało: *Rodzina wobec współczesnych przemian i wyzwań*.

**16 X** – Obradowała Rada Pedagogiczna MWSD.

**16 X** – Uroczystość św. Jadwigi. We Mszy św. na Kozanowie koncelebrowanej pod przewodnictwem JE ks. bp. Marcjona Trochimiaka, z PWT uczestniczyli ks. rektor Józef Pater i ks. dr Andrzej Tomko.

**20 X** – Odbyła się inauguracja roku akademickiego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater i ks. dr Andrzej Tomko.

**20 X** – Spotkanie z redaktorami „Niedzieli” i „Gościa Niedzielnego” oraz z przedstawicielami Sejmiku Województwa Dolnośląskiego.

**22 X** – Zakończenie sezonu turystycznego z przewodnikami PTTK w sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Świętej Katarzynie. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i kazanie wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**23 X** – Rada Wydziału PWT, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Obecny był JE ks. abp Marian Gołębiowski, Wielki Kanclerz PWT, oraz samodzielni pracownicy naukowcy PWT.

**24 X** – W Świdnicy zebrało się Kolegium Rektorów pod przewodnictwem prof. dr. hab. Tadeusza Lutego oraz odbyło się spotkanie z JE ks. bp. prof. Ignacym Decem.

**25 X** – W auli PWT prof. dr. hab. inż. Paweł Kafarski z Politechniki Wrocławskiej wygłosił wykład nt. *Bioterroryzm – zagrożenie czy moda* w ramach WTT dla profesorów i studentów.

**26 X** – W Auli Leopoldinie odbyły się uroczystości 50-lecia Wydziału Farmacji Akademii Medycznej we Wrocławiu. Honorowym gościem był prezydent RP Lech Kaczyński. Obecny był również JE ks. abp Marian Gołębiowski. PWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

**27 X** – W Świdnicy odbyła się Konferencja Alzheimerowska, podczas której wykłady wygłosili ks. Tadeusz Reroń, prof. PWT, i ks. dr Janusz Czarny.

**29 X** – W kościele św. Bartłomieja (dolny kościół Świętego Krzyża) odbył się październikowy Wieczór Tumski. Wykład nt. *Hedejwijch – duchowość w Holandii od średniowiecza do dnia dzisiejszego* wygłosili Irena Zajączkowska i Edward Skubisz z Filologii Niderlandzkiej Uniwersytetu Wrocławskiego. W części artystycznej Schola Mulierum Silesiensis pod dyr. kantora Roberta Pożarskiego wystąpiła z oficjum rymowanym o św. Jadwidze Śląskiej: *Fulget in orbe dies* wg Antyfonarza cysterskiego z Lubiąża, XII w.

## LISTOPAD

**2 XI** – Przeprowadzono spotkanie Kolegium Rektorów na Politechnice Wrocławskiej w sprawie projektów inwestycyjnych finansowanych z funduszy strukturalnych, z udziałem Pawła Wróblewskiego, Marszałka Województwa Dolnośląskiego. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**3-4 XI** – W Kamieniu Śląskim odbyło się spotkanie dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce, pod przewodnictwem ks. prof. Tadeusza Doli z Opola. Udział wzięli m.in. p. prof. Jerzy Brzeziński z CK, ks. prof. Czesław Rychlicki z Rady Naukowej KEP, ks. prof. Tomasz Węclawski, ks. prof. Marian Rusecki z PAN. Obecni byli także dziekani ze Słowacji i z Czech. PWT reprezentował ks. prof. Józef Pater.

**5 XI** – Dorocznym już zwyczajem w pierwszą niedzielę listopada została odprawiona Msza św. w kaplicy sióstr św. Elżbiety za zmarłych przewodników miejskich, terenowych i górskich. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. prof. Józef Pater.



**7 XI** – W auli starej Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego odbyło się spotkanie Prezesa Rady Ministrów Jarosława Kaczyńskiego ze środowiskiem naukowym – rektorami uczelni wyższych w Polsce (KRASP), podczas którego omówiono aktualne problemy szkolnictwa wyższego i nauki. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**10 XI** – Na Politechnice Opolskiej w ramach obchodów 40-lecia istnienia nadano doktorat *honoris causa* prof. dr. hab. Jerzemu Buzkowi. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**11 XI** – W Święto Odrodzenia Polski w kościele garnizonowym pw. św. Elżbiety Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiewski. Po Mszy św. na Rynku wrocławskim odbył się pokaz musztry i występ orkiestry reprezentacyjnej Wojska Polskiego Śląskiego Okręgu Wojskowego. W Arsenale wojewoda wrocławski wręczył odznaczenia kombatantom. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**12 XI** – W dniu dzisiejszym odbyły się wybory na prezydenta Wrocławia – wygrał Rafał Dutkiewicz, do Sejmiku Dolnośląskiego – wygrała PO, i do Rady Miejskiej.

**13 XI** – W gabinecie rektora PWT odbyło się spotkanie komisji ds. nagrody JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego w składzie: prof. dr hab. Tadeusz Luty, ks. prof. dr hab. Józef Pater, ks. dr Roman Drozd, ks. dr Andrzej Tomko i ks. mgr Mirosław Maliński. Z nadesłanych propozycji wybrano pięciu kandydatów do nagrody.

**14 XI** – W sali senackiej odbyła się publiczna obrona doktoratu ks. mgr. lic. Jana Dziewulskiego. Promotorem był ks. prof. Piotr Liszka, recenzentami ks. prof. Jerzy Szymik z WT UŚ i ks. prof. Bogdan Ferdek z PWT.

**15 XI** – We Wrocławiu odbyły się obchody Święta Nauki Wrocławskiej Mszy św. koncelebrowanej w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Homilię wygłosił ks. proboszcz parafii Serca Jezusowego. Następnie rektorzy uczelni wrocławskich złożyli kwiaty pod pomnikiem Martyrologii Profesorów Lwowskich oraz prorektorzy uczelni wrocławskich – pod tablicą przy ul. Sądowej upamiętniającą deportację profesorów krakowskich.

**15 XI** – W ramach obchodów Święta Nauki Wrocławskiej w auli im. Jana Pawła II w Akademii Rolniczej zostały wręczone nagrody i wyróżnienia pracownikom AR, która od dziś nosi nazwę Uniwersytetu Przyrodniczego. Udział w uroczystości wziął ks. rektor PWT Józef Pater. Następnie w Auli Leopoldinie Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość wręczenia nagrody Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola panu prezydentowi miasta Wrocławia, dr. Rafałowi Dutkiewiczowi. Laudację wygłosił przewodniczący Kolegium Rektorów, prof. dr hab. inż. Tadeusz Luty.

**15 XI** – W ramach Święta Nauki Wrocławskiej w kościele uniwersyteckim pw. Imienia Jezus odbył się koncert *Dzwony* Rachmaninowa z licznym udziałem ludzi nauki.

**16 XI** – W kościele Sióstr Urszulanek ks. rektor Józef Pater przewodniczył Mszy św. w ramach spotkań miesięcznych profesorów wrocławskich. Homilię wygłosił ks. Andrzej Dziełak. Po Mszy św. wykład nt. *Istota Kościoła i jego historia* wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**18 XI** – W Henrykowie w czasie Mszy św. koncelebrowanej, której przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, odbyła się uroczystość poświęcenia i nałożenia tunik dla alumnów *annus propedeuticus* MWSD we Wrocławiu. Następnie w auli po spektaklu przygotowanym przez alumnów odbyło się wręczenie indeksów. Obecni byli księża moderatorzy MWSD we Wrocławiu wraz z ks. dr. Adamem Łuźniakiem, rektorem MWSD, ks. rektor PWT Józef Pater, księża proboszczowie i rodzice alumnów.

**20 XI** – W sali senackiej PWT odbyło się kolokwium habilitacyjne ks. dr. Wojciecha Necela TChr, z udziałem Rady Wydziału PWT i recenzentów: ks. prof. Wojciecha Góralskiego, ks. prof. Jerzego Myszora.

**21 XI** – W Auli Leopoldinie Akademia Rolnicza we Wrocławiu nadała prof. Jerzemu Fabiszewskiemu doktorat *honoris causa*. Ponadto odbyła się promocja doktorów i rozdanie dyplomów absolwentom kierunku Ogrodnictwo. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**21 XI** – W gmachu Politechniki Opolskiej obradowało Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych Wrocławia i Opola. Rektorzy mogli zwiedzić nowe budynki Politechniki, w tym salę gimnastyczną oraz nową salę wykładową, oraz zapoznać się z dalszymi planami rozbudowy Politechniki.

**22 XI** – W Auli Leopoldinie w ramach święta Uniwersytetu Wrocławskiego prof. Szewachowi Weissowi, byłemu ambasadorowi Izraela w Polsce, nadano doktorat *honoris causa* UW.

**22-25 X** – Na PWT i w MWSD we Wrocławiu odbyło się XXII Forum Młodych na temat: *Słowo – miecz obosieczny*. Mszy św. koncelebrowanej w katedrze wrocławskiej na rozpoczęcie forum przewodniczył i homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Pater, rektor PWT. W sympozjum uczestniczyli alumni MWSD we Wrocławiu, przedstawiciele seminariów diecezjalnych i zakonnych z całej Polski oraz część młodzieży świeckiej PWT we Wrocławiu, a także studenci z innych uczelni Wrocławia. Z PWT we Wrocławiu wykłady wygłosili: ks. dr Janusz Czarny, ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. Waldemar Irek.

**26 XI** – W ramach jubileuszu 10-lecia odrodzenia Akcji Katolickiej w archidiecezji wrocławskiej i KSM w katedrze wrocławskiej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropoli-

ta wrocławski. Udział w uroczystości wzięli przedstawiciele AK i KSM z parafii, duszpasterze i prezesi. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. W auli PWT okolicznościowy wykład o Akcji Katolickiej wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Krucina.

**26 XI** – W kościele NMP na Piasku odbył się listopadowy Wieczór Tumski poświęcony Wolfgangowi Amadeuszowi Mozartowi w 250. rocznicę urodzin. Wykład zatytułowany *Prawda o Requiem i śmierci Mozarta* wygłosił dr Andrzej Wolański z Akademii Muzycznej. W drugiej części z utworami W.A. Mozarta wystąpili: Olga Ksenicz, Jerzy Butryn i Tomasz Głuchowski.

**28 XI** – Z okazji Narodowego Dnia Rumunii w Auli Leopoldinie odbył się koncert zespołu rumuńskiego, w którym uczestniczyli przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, rektorzy wyższych uczelni Wrocławia, przedstawiciele konsulatów. Ze strony kościelnej udział wzięli JE ks. abp Marian Gołębiewski i ks. Konachowicz z Kościoła prawosławnego. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater i ks. dr Andrzej Tomko. Następnie uczestnicy zostali zaproszeni do Oratorium Marianum na skromne przyjęcie.

**30 XI** – Z okazji 10-lecia sakry biskupiej JE ks. bp. Edwarda Janiaka w katedrze wrocławskiej odprawiona została dziękczynna Msza św. koncelebrowana z udziałem duchowieństwa i wiernych. Homilię wygłosił JE ks. abp Sławoj Leszek Głódź. Obecni byli JE ks. abp Marian Gołębiewski, JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, biskupi wrocławscy i legnicy, przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, przewodnicy PTTK, leśnicy i myśliwi, którym duszpasterzuje z ramienia Episkopatu Polski ks. bp Edward Janiak.

## GRUDZIEŃ

**4 XII** – W sali senackiej Papieskiego Wydziału Teologicznego odbyła się obrona doktoratu ks. mgr. lic. Aleksandra Radeckiego i ks. mgr. lic. Marka Gałuszki.

**5 XII** – W auli PWT klerycy z IV roku MWSD zapoczątkowali uroczyste obchody ku czci św. Mikołaja wystawieniem sztuki nt. *Zaufanie do Boga*. Obecni byli JE ks. abp Marian Gołębiewski, księża biskupi pomocniczy, księża profesorowie i wychowawcy, pracownicy administracyjni, siostry zakonne i zaproszeni goście.

**6 XII** – W auli MWSD uroczyste obchody dnia św. Mikołaja, podczas których program artystyczny o charakterze rozrywkowym przygotowali alumni roku IV. Udział wzięli księża profesorowie i moderatorzy, pracownicy administracyjni i zaproszeni goście.

**7 XII** – W Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy odbył się egzamin *ex universa theologia* tamtejszych diakonów. Delegatem PWT we Wrocławiu i przewodniczącym komisji był ks. prorektor Wiesław Wenz

**8 XII** – Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP – dzień rektorski. W katedrze o godz. 10.00 odprawiono Mszę św. pod przewodnictwem JE ks. abp. Maria-

na Gołębiowskiego, arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Udział wzięli księża profesorowie PWT, członkowie kapituły katedralnej i kolegiackiej Świętego Krzyża, księża dziekani i proboszczowie. W czasie Mszy św. odbyły się obłóczny alumnów III roku MWSD. Po Mszy św. życzenia imienninowe księdzu arcybiskupowi złożyli alumni, w imieniu wrocławskiego prezbiterium i środowiska akademickiego – ks. rektor Józef Pater i ks. rektor Adam Łuźniak. Pracownicy Kurii Metropolitalnej życzenia Księdzu Metropolicie złożyli w kaplicy kurialnej przed Mszą św. Po Mszy św. w seminarium odbyło się spotkanie i wspólny obiad.

**8 XII** – 50-lecie DTSK. Po Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Idziego, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater, w auli PWT odbyło się jubileuszowe spotkanie Regionalistów Dolnośląskich, któremu przewodniczył p. Anatol Omelaniuk. Spotkanie uświetnił chór Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” pod dyrekcją Alana Urbanka. Udział w spotkaniu wzięło ponad 120 osób.

**9 XII** – W sali senackiej PWT odbył X Zwyczajny Zjazd Walny DTSK, podczas którego odbyły się wybory, na prezesa DTSK został wybrany prof. Krystyn Matwijowski.

**9 XII** – W rezydencji arcybiskupów wrocławskich rektorzy uczelni wrocławskich, wojewoda i marszałek sejmiku dolnośląskiego spotkali się z JE ks. abp. Marianem Gołębiowskim. Okazją do towarzyskiego spotkania były imieniny ordynariusza. Z PWT udział wzięli ks. rektor Józef Pater, ks. prorektor Wiesław Wenz i ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

**10 XII** – W kościele św. Klary u sióstr urszulanek odbył się dzień skupienia dla sióstr przełożonych z domów zakonnych na terenie archidiecezji wrocławskiej. Mszę św. odprawił i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater. Po Mszy św. wygłosił dwa wykłady nt. *Historii kultu Serca Bożego*.

**11 XII** – Odbył się egzamin *ex universa theologia* diakonów MWSD we Wrocławiu. Egzaminowi przewodniczył ks. rektor Józef Pater. W komisji zasiadli: ks. prof. Roman Rogowski, ks. prof. Piotr Liszka, ks. dr Zdzisław Zdebski i ks. dr Adam Łuźniak.

**12 XII** – Obchody 25-lecia stanu wojennego. W Hali Stulecia odbył się koncert pt. *Requiem pro Pace*, autorstwa Romana Kołakowskiego, emitowany również w telewizji. W dawnym Dolmelu Prezydent RP Lech Kaczyński wręczył odznaczenia państwowe m.in. ks. Orzechowskiemu, ks. Drzewieckiemu i ks. Dziełakowi.

**13 XII** – W katedrze wrocławskiej odprawiono Msza św. koncelebrowaną za Ojczyznę, przewodniczył jej i kazanie wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski. Udział wzięli Prezydent RP Lech Kaczyński, władze wojewódzkie, samorządowe i miejsce, przedstawiciele Solidarności i uczelni wyższych. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**15 XII** – Spotkanie z przedstawicielami Izby Gospodarczej i Banku PKO.

**16 XII** – W auli Jana Pawła II Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu nadany został doktorat *honoris causa* p. prof. dr. hab. Tadeuszowi Lutemu. Uroczystość zaszczycił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Papieski Wydział Teologiczny reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**16 XII** – Spotkanie opłatkowe studentów zaocznych PWT. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**18 XII** – W sali senackiej Papieskiego Wydziału Teologicznego odbyła się obrona doktoratu ks. mgr. lic. Jarosława Świącickiego i ks. mgr. lic. Joachima Latawca.

**18 XII** – W ośrodku OHP w Ząbkowicach Śląskich wystawiono jasełka przygotowane przez młodzież, odbyło się też spotkanie opłatkowe, w którym udział wzięli komendant wojewódzki OHP Jerzy Liszka, zastępca Zbigniew Rychliński, przedstawiciele władz powiatowych i miejskich. Stronę kościelną reprezentowali ks. rektor Józef Pater i ks. Jan Sroka.

**19 XII** – W burze rektora PWT zorganizowano spotkanie z dyrektorami studiów podyplomowych przy PWT celem omówienia spraw związanych z tokiem nauczania i planami na przyszłość.

**19 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 Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola. Spotkanie rektorów zaszczycił swoją obecnością i słowem wprowadzającym JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. W czasie spotkania wyświetlono film o Kresach Wschodnich – m.in. o Kamieńcu Podolskim, przygotowanym przez rektora UO. Następnie rektorzy spotkali się na wieczery wigilijnej, przełamali się opłatkiem i złożyli sobie życzenia świąteczne.

**21 XII** – W godzinach południowych odbyła się uroczystość opłatkowa dla studentów świeckich studiów dziennych na PWT. Mszy św. w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył ks. rektor Józef Pater, a homilię okolicznościową wygłosił ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec Po Mszy św. w auli PWT studenci V roku przedstawili jasełka pt. *W poszukiwaniu Nowonarodzonego*, a następnie w poszczególnych grupach rocznikowych połamano się opłatkiem i złożono sobie życzenia świąteczne.

**21 XII** – W Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym odbyło się spotkanie opłatkowe dla alumnów, przełożonych, profesorów i pracowników administracyjnych. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił JE. ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. W przeddzień, 20 XII, studenci II roku przedstawili sztukę Romana Brandstaettera pt. *Pokutnik z Osjaku*.

**23 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. bp. Edwarda Janiaka, biskupa pomocniczego, i JE ks. bp. Andrzeja Siemieniewskiego. Życzenia wszystkim złożył ks. abp Marian Gołębiowski.

**24 XII** – W rezydencji Księdza Arcybiskupa odbyła się wieczerza wigilijna z udziałem JE ks. abp. prof. Mariana Gołębiowskiego, JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, seniora, JE ks. bp. Józefa Pazdura, JE ks. bp. Edwarda Janiaka i JE ks. bp. Andrzeja Siemieniewskiego. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater, ks. dr Alojzy Ślósarczyk i ks. dr. Adam Łuźniak.

**26 XII** – W auli PWT o godz. 18.00 odbył się grudniowy Wieczór Tumski. W części wprowadzającej wykład pt. *Bóg wkroczył w dzieje*, wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Krucina. Następnie można było wysłuchać koncertu najpiękniejszych polskich kolęd i pastorałek w wykonaniu Kameralnego Chóru Politechniki Wrocławskiej „Consonanza” pod dyr. Marty Kierskiej-Witczak.

**29 XII** – W Zagrzebiu zorganizowano 29. Europejskie Spotkanie Młodych, w którym uczestniczyło ponad 40 tys. młodzieży. Obecni byli także przedstawiciele studentów PWT we Wrocławiu. Wrocław reprezentował również JE ks. bp Andrzej Siemieniewski.

**30 XII** – spotkanie imieninowe u ks. inf. Adama Drwięgi, proboszcza katedry. Obecni byli ks. abp Marian Gołębiowski, ks. kard. Henryk Gulbinowicz, 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.

2007

STYCZEŃ

**4 I** – W MWSD odbyło się doroczne spotkanie opłatkowe dziennikarzy wrocławskich. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. bp Andrzej Siemieniewski. Życzenia dziennikarzom złożyli ks. dr hab. Andrzej Małachowski, dyrektor wrocławskiego „Gościa Niedzielnego”, oraz abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. W uroczystości wzięło udział ponad 150 dziennikarzy i pracowników redakcji oraz przedstawiciele władz.

**6 I** – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu odbyło się spotkanie prezesów 25 kół miejskich i terenowych PTTK, a następnie w auli PWT – doroczne spotkanie opłatkowe przewodników miejskich, górskich i terenowych z Dolnego Śląska i Opolszczyzny – ok. 200 osób. Spotkanie uświetnił Zespół Policji Wrocławskiej, który wystąpił z koncertem kolęd polskich. Kilku wrocławskich pieka-

rzy podzieliło się z przewodnikami pieczywem (p. Łuźniak, p. Noweta, p. prezes S. Kibało i inni).

**7 I** – W gmachu MWSD we Wrocławiu odbyła się doroczna uroczystość opłatkowa nauczycieli akademickich uczelni Wrocławia. Mszy św. przewodniczył JE ks. bp Andrzej Siemieniewski. Homilię wygłosił ks. Mirosław Drzewiecki. Życzenia nauczycielom akademickim złożyli: ks. prof. dr hab. Józef Pater, rektor PWT, prof. dr hab. Bogusław Fiedor, rektor Akademii Ekonomicznej, i JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz. W uroczystości udział wzięło ponad 300 nauczycieli akademickich.

**9 I** – W sali Senatu PWT spotkali się na dorocznym opłatku i wieczerzy wigilijnej kanclerze i kwestorzy uczelni wyższych miasta Wrocławia i Opola. Spotkanie przygotował ks. dyrektor Tomasz Zajac. Zebranych powitał i życzenia świąteczne i noworoczne złożył ks. rektor Józef Pater.

**9 I** – Doroczne spotkanie opłatkowe prorektorów uczelni wyższych miasta Wrocławia i Opola. Najpierw prorektorzy zwiedzili wrocławskie Muzeum Archidiecezjalne, po którym oprowadził ich ks. rektor Józef Pater, a następnie wraz z prorektorami ks. Włodzimierzem Wołyńcem i ks. Wiesławem Wenzem spotkali się na wieczerzy wigilijnej w MWSD.

**13 I** – W auli PWT odbył się koncert najpiękniejszych kolęd w wykonaniu zespołu Śląsk. Koncert zorganizował POLEST, pod patronatem Metropolity Wrocławskiego, PWT, Civitas Christiana i innych instytucji.

**14 I** – W auli PWT w ramach cyklu „Verbum cum Musica” wykład nt. *Biblia a nauki szczegółowe* wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, a zespół Cantilena pod. dDyr. Ewy Szareyko wystąpił z koncertem najpiękniejszych kolęd polskich.

**15 I** – W sali senackiej Papieskiego Wydziału Teologicznego odbyła się obrona doktoratu ks. mgr. lic. Adama Wiśniewskiego SDB, *Salezjanie w Środku Śląskiej w latach 1950-1993*, i ks. mgr. lic. Witolda Szmigielskiego – *Antropologia biblijna w encyklikach Jana Pawła II*.

**17 I** – W gmachu głównym Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu odbyło się spotkanie opłatkowe środowiska rolniczego, zorganizowane przez rektora Uniwersytetu Przyrodniczego, Agencję Własności Rolnej Skarbu Państwa, Duszpasterstwo Rolników oraz Ogólnopolską Społeczną Organizację Chłopską „Wici”. W spotkaniu wziął udział ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, ks. rektor Józef Pater, ks. dr hab. Mariusz Rosik.

**21 I** – W Oratorium Marianum Uniwersytetu Wrocławskiego 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 artystycznej wystąpiły chóry: Capella Ecumenica – dyr. Adam Rajczyba; Sinaxis – dyr. Aleksander Chudobin; Cantilena – dyr. Adam Rajczyba; Oktoich – dyr. Grzegorz Cebulski i Chór Synagogi pod Białym Bocianem – dyr. Stanisław Rybarczyk.

**22 I** – W sali Senatu PWT odbyła się obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Waldemara Partyki COr, pt. *Miejsce muzyki oratoryjnej św. Filipa Neri w Reformie Katolickiej i jej współczesne znaczenie* (Wrocław 2006); promotor – ks. dr hab. Waldemar Irek, prof. PWT.

**22 I** – W dniu patronalnego święta kapituły katedralnej w katedrze wrocławskiej odprawiona została Msza św. Przed Mszą św. nastąpiła instalacja nowo mianowanych kanoników gremialnych: ks. rektora Adama Łuźniaka i ks. prałata Stefana Kruszaka.

**23 I** – W sali Senatu UW r odbyło się spotkanie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola. Oprócz rektorów obecni byli marszałek województwa dolnośląskiego prof. Andrzej Łoś i przewodnicząca Rady Miejskiej p. Barbara Zdrojewska. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**23 I** – W godzinach wieczornych w Radiu Rodzina przeprowadzono debatę nt. ewentualnego powrotu Wydziału Teologicznego w struktury Uniwersytetu Wrocławskiego. Udział w debacie, którą poprowadził dyrektor ks. Cezary Chwilczyński, wzięli: byli rektorzy Uniwersytetu Wrocławskiego – prof. Wojciech Wrzesiński i prof. Zdzisław Latajka, rektor Politechniki Wrocławskiej – prof. Tadeusz Luty, i ks. prof. Józef Pater z PWT. Telefonicznie połączono się także z ks. bp. prof. Ignacym Decem – byłym rektorem PWT.

**24 I** – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu otwarto wystawę poświęconą Dietrichowi Bonhoefferowi (1906-1945), przygotowaną przez p. Ryszarda Czocha z Wrocławia.

**27 I** – W przeddzień 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 Witold Baczyński. Następnie w auli PWT odbyła się okolicznościowa akademia, w czasie której ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek otrzymał nominację profesorską, ks. Wojciech Necel TChr dyplom doktora habilitowanego. Za zasługi dla naszej uczelni specjalne pierścienie wręczono ministrowi Sławomirowi Kłosowskiemu i marszałkowi Pawłowi Wróblewskiemu. Ks. prof. Józef Swastek otrzymał Księgę pamiątkową pt. *Ope et consilio* z okazji 70. rocznicy urodzin. Dyplom doktora teologii otrzymali: ks. dr Zdzisław Madej, ks. dr Jan Dziewulski, ks. dr Aleksander Radecki, ks. dr Marek Gałuszka, ks. dr Jarosław Święcicki, ks. dr Joachim Latawiec, ks. dr Adam Wiśniewski, ks. dr Witold Szmigielski, ks. dr Waldemar Partyka i p. dr Beata Bykowska.



Rozdano także dyplomy licencyjne i magisterskie. Okolicznościowy wykład pt. *Działanie Boga wobec świata. Dyskusja św. Tomasza z Akwinu z myślą procesualną* wygłosił ks. dr Jerzy Tupikowski CMF. Wystąpił także chór studencki Akademii Muzycznej.

**28 I** – W auli PWT odbył się Wieczór Tumski, poświęcony problematyce ekumenicznej. Wykład nt. *Z Kartą ekumeniczną w drodze do Sibiu* wygłosił ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek. W części artystycznej z najpiękniejszymi kolędami międzynarodowymi wystąpił Chór Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu Ars Cantandi pod dyr. Anny Grabowskiej-Borys.

**29 I** – Na Politechnice Wrocławskiej dokonano uroczystego otwarcia Zintegrowanego Centrum Studenckiego. Poświęcenia obiektu dokonał ks. bp prof. Andrzej Siemieniewski. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**29 I** – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu ks. bp prof. Andrzej Siemieniewski dokonał poświęcenia i otwarcia pracowni komputerowej dla studentów teologii. Obecni byli ks. rektor Józef Pater, ks. dr hab. Andrzej Małachowski oraz przedstawiciele Centrum Doskonalenia Zawodowego.

**29 I** – W sali Senatu PWT odbyła się obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Marka Marchwickiego SDB pt. *Gnoza źródłem postaw heterodoksyjnych w chrześcijaństwie* (Wrocław 2006); promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Liszka.

**30 I** – W Środzie Śląskiej, w par. św. Andrzeja Apostoła chór kościelny świętował swój jubileusz 50-lecia działalności. Udział w uroczystości z PWT wzięli: ks. rektor Józef Pater, ks. Dr Andrzej Tomko, ks. dr Robert Zapotoczny i ks. mgr Tomasz Zając.

## LUTY

**2 II** – W Święto Ofiarowania Pańskiego, będącego jednocześnie Dniem Życia Konsekrowanego, w katedrze wrocławskiej JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, przewodniczył ceremonii poświęcenia gromnic, a następnie Mszy św. koncelebrowanej przez kapłanów zakonnych i diecezjalnych. Homilię wygłosił ks. wicerektor Seminarium Duchownego w Bagnie. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater oraz ks. prorektor Wiesław Wenz – wikariusz biskupi do spraw zakonnych.

**5 II** – W gmachu MWSD odbyła się Rada Pedagogiczna, której przewodniczył ks. dr Adam Łuźniak, udział wzięli księża moderatorzy i wykładowcy.

**6 II** – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyło się nadanie ks. kard. Henrykowi Gulbinowiczowi statusu osoby pokrzywdzonej. Wzięli w niej udział przedstawiciele władz wojewódzkich z wojewodą Krzysztofem Grzelczykiem, samorządowych – z marszałkiem Andrzejem Łosiem i prof. Leonem Kieresem, oraz miejskich z prezydentem Rafałem Dutkiewiczem, repre-

zentantami IPN, prezesem Januszem Kurtyką i prof. Włodzimierzem Suleją, reprezentantami duchowieństwa i wiernych.

**8 II** – Z okazji 37. rocznicy sakry biskupiej kard. Henryka Gulbinowicza w katedrze wrocławskiej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Udział wzięli księża z Wrocławia i poszczególnych dekanatów oraz księża profesorowie PWT i MWSD wraz z alumnami.

**12 II** – Po krótkiej przerwie międzysemestralnej rozpoczęły się zajęcia na semestrze II dziennych studiów stacjonarnych.

**12 II** – W ramach otwartych posiedzeń Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego wykład pt. *Krzyże pokutne na Śląsku* wygłosił mgr Andrzej Scheer ze Świdnicy. Obecni byli profesorowie i wykładowcy PWT oraz studenci i klerycy MWSD.

**15 II** – W parafii św. Jadwigi we Wrocławiu-Leśnicy odbył się pogrzeb Zefiry Rosika – ojca ks. prof. Mariusza Rosika. W smutnej ceremonii pogrzebowej uczestniczyli ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, ks. bp Andrzej Siemieniewski, księża profesorowie i wykładowcy PWT oraz 66 kapłanów, przedstawiciele kleryków MWSD i wierni.

**17 II** – Zajęcia w semestrze II rozpoczęli studenci PWT studiów zaocznych i podyplomowych.

**19 II** – W sali senackiej PWT odbyły się obrony rozpraw doktorskich p. mgr. lic. Ireneusza Łady pt. *Dzieje dekanatu lubomierskiego w latach 1948-1968*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Józefa Swastka, oraz ks. mgr. lic. Zygmunta Zapaśnika pt. *Służebności kapłaństwa hierarchicznego w nauczaniu Jana Pawła II*, napisanej pod kierunkiem ks. Tadeusza Reronia, prof. PWT.

**20 II** – W sali senackiej Politechniki Wrocławskiej obradowało Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola. Udział w spotkaniu wzięli m.in. poseł Sławomir Piechota, przedstawiciele urzędu marszałkowskiego i zaproszeni goście zajmujący się sprawami niepełnosprawnych oraz z duszpasterstwa akademickiego prowadzący obóz letni w Białym Dunajcu.

**21 II** – W Środę Popielcową w kościele św. Bartłomieja i w katedrze odbyło się nabożeństwo pokutne kapłanów archidiecezji wrocławskiej pod przewodnictwem ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego, oraz biskupów pomocniczych w ramach przeproszenia Boga i ludzi za krzywdy wyrządzone Kościołowi przez tych, którzy współpracowali ze Służbą Bezpieczeństwa.

**21 II** – W kościele św. Piotra i Pawła została odprawiona Msza św. dla studentów PWT wraz z posypaniem głów popiołem. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**22 II** – W rektoracie PWT odbyło się spotkanie ks. rektora Józefa Patera z parlamentarzystami: p. senatorem Bogdanem Zdrojewskim i posłankami p. Ewą

Radziszewską, która walnie przyczyniła się do przyznania przez Sejm dotacji na rzecz PWT, i p. Ewą Wolak.

**24 II** – W ramach Światowego Dnia Przewodników w Poltegorze na 23. piętrze odbyło się spotkanie przewodników miejskich, terenowych i górskich zrzeszonych w Federacji Przewodników PTTK. Udział w spotkaniu wzięli również ks. rektor Józef Pater i ks. dr Andrzej Tomko z PWT.

**25 II** – W katedrze wrocławskiej w ósmą rocznicę inauguracji Wieczorów Tumskich wykład w nowym cyklu na temat *Dekalogu* pt. *Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną* wygłosił JE ks. prof. dr hab. Marian Gołębiwski, arcybiskup metropolita wrocławski. W części artystycznej z utworami organowymi wystąpił Michał Dąbrowski z Warszawy.

**26 II** – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie poszerzonej Rady Wydziału, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Obecny był również Wielki Kanclerz PWT, ks. abp prof. Marian Gołębiwski, metropolita wrocławski.

## MARZEC

**3 III** – Dorocznej pielgrzymce przewodników PTTK na Jasną Górę z ramienia Episkopatu Polski przewodniczył JE ks. bp Edward Janiak. Obecny był także JE ks. abp Edmund Piszcz. Z PWT udział wzięli ks. rektor Józef Pater i ks. dr Andrzej Tomko.

**4 III** – W kaplicy Sióstr Jadwiżanek w rocznicę śmierci założyciela zgromadzenia, ks. Roberta Spiskiego, Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Okolicznościową homilię wygłosił ks. prof. Roman Rogowski.

**5 III** – W sali senackiej Politechniki Wrocławskiej odbyło się spotkanie rektorów uczelni wyższych miasta Wrocławia i Opola z wiceministrem szkolnictwa wyższego, prof. Stefanem Jurgą. W czasie spotkania omówiono proponowane poprawki do Uchwały o szkolnictwie wyższym oraz sprawę lustracji na wyższych uczelniach.

**6-8 III** – We wrocławskiej Hali Stulecia odbyły się XIII Dolnośląskie Targi Edukacyjne TARED 2007, na których prezentowały swoje oferty edukacyjne uczelnie z Wrocławia, Opola, Jeleniej Góry i Zielonej Góry – ok. 150 szkół i uczelni. Wśród nich był także Papieski Wydział Teologiczny, który prezentowała grupa studentów pod kierownictwem ks. dr. Mirosława Kiwki. Naszej uczelni została przyznana jedna z czterech nagród w postaci statuetki, ufundowana przez przewodniczącego Kolegium Rektorów prof. Tadeusza Lutego, oraz pieniądze – w wysokości 1000 zł, ufundowana przez prezydenta Wrocławia, Rafała Dutkiewicza.

**8 III** – W kościele Świętej Trójcy we Wrocławiu w święto św. Jan Bożego, założyciela zakonu bonifratrów, Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater.

**10 III** – W auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego obchodzono uroczystość nadania tytułów doktora *honoris causa* JEm kard. Walterowi Kasperowi, Przewodniczącemu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, i prof. dr. Hansowi-Gertowi Pötteringowi, Przewodniczącemu Parlamentu Europejskiego. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater i ks. Julian Rafałko.

**12 III** – W sali senackiej PWT o godz. 16.00 przeprowadzono publiczną obronę pracy doktorskiej p. mgr lic. Anny Pyrek pt. *Idea postu w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne* (Wrocław 2007).

**15 III** – W auli PWT wykład w ramach posiedzeń Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego na temat *Rekonstrukcja głów św. Jadwigi i bł. Czesława* wygłosili prof. Tadeusz Krupiński i dr hab. Barbara Kwiatkowska – naukowcy z Wrocławskiej Szkoły Rekonstrukcji.

**18 III** – O godz. 18.00 w kościele Świętego Krzyża na Ostrowie Tumskim w ramach Wieczorów Tulskich wykład na temat drugiego przykazania Bożego wygłosił JE ks. bp prof. Ignacy Dec, a w części artystycznej z kompozycją organową wystąpił Piotr Rojek.

**19 III** – W kaplicy św. Józefa u sióstr elżbietanek uroczystej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i kazanie wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Udział wzięli księża profesorowie, przewodnicy PTTK oraz przybyli goście.

**20 III** – W Auli Leopoldinie Akademia Medyczna nadała tytuły doktora *honoris causa* i promowała swoich doktorów. PWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

**20 III** – W sali Senatu Akademii Ekonomicznej przebiegło spotkanie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, na którym omawiana była m.in. sprawa lustracji pracowników naukowych wyższych uczelni. Udział w spotkaniu wzięli: prof. Włodzimierz Suleja, prof. Leon Kieres, wojewoda wrocławski Krzysztof Grzelczyk.

**22 III** – W kaplicy seminaryjnej we Wrocławiu Mszy św. ku czci św. Józefa przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. bp Józef Pazdur. We Mszy św. uczestniczyli ks. rektor Józef Pater oraz przełożeni i moderatorzy MWSD. Klerycy złożyli solenizantom życzenia i wręczyli kwiaty.

**23 III** – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu odbył się wernisaż wystawy prac ks. Władysława Paciaka pt. *Malarz cierpienia*. Udział wzięli JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, JE ks. bp Edward Janiak, a także wicewojewoda wrocławski, rektor seminarium duchownego w Radomiu, dyrektor Muzeum Sztuki Współczesnej w Radomiu oraz licznie zebrani goście.

**26 III** – W katedrze wrocławskiej uroczystość obchodzono Dzień Świętości Życia.

**27-29 III** – W kościele św. Piotra i Pawła przy ul. Katedralna 4 ks. dr Kazimierz Papciak wygłosił akademickie rekolekcje wielkopostne dla studentów PWT. Udział w rekolekcjach wzięli ks. prof. Tadeusz Reroń, duszpasterz akademicki, ks. rektor Józef Pater i ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec. Liczba uczestników rekolekcji była zadowalająca.

**28 III** – W Instytucie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się spotkanie z racji 80-lecia urodzin p. prof. Mieczysława Patera. Zyczenia w imieniu Papieskiego Wydziału Teologicznego z dostojnemu Jubilatowi złożył ks. rektor Józef Pater.

**29 III** – W Seminarium Duchownym we Wrocławiu zorganizowano sesję naukową poświęconą najnowszej historii Kościoła w Polsce. Udział w sesji wzięli członkowie diecezjalnych komisji opracowujących akta IPN. Wykłady wygłosili pracownicy naukowcy z wrocławskiego i warszawskiego Oddziału IPN.

**31 III** – W katedrze legnickiej uroczystość obchodzono 15-lecie erygowania diecezji legnickiej. Uroczystościom przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. Udział w uroczystościach wzięli księża biskupi z metropolii wrocławskiej oraz duchowieństwo i wierni diecezji legnickiej. Papieski Wydział Teologiczny reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**31 III** – W kościele św. Idziego we Wrocławiu odbył się dzień skupienia dla przewodników PTTK. Mszy św. przewodniczył i nauki wygłosił ks. dr Andrzej Tomko, sekretarz generalny PWT.

## KWIECIEŃ

**1 IV** – W katedrze wrocławskiej uroczystej sumie przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. W czasie Mszy św. *Mękę Pańską* śpiewali klerycy MWSD oraz chór chłopięcy Cantores Minores Wratislavienses pod dyrekcją ks. Stanisława Nowaka.

**2 IV** – W drugą rocznicę śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II w katedrze wrocławskiej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Homilię wygłosił JE ks. bp Andrzej Siemieniowski. Po Mszy św. Chór Uniwersytecki „Gaudium” pod dyrekcją Alana Urbanka wykonał utwór *Missa pro pace* Wojciecha Kilara.

**11-13 IV** – W sanktuarium maryjnym w Gietrzwałdzie odbyło się doroczne spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła. Z PWT udział wzięli: ks. prof. PWT Józef Pater, ks. prof. PWT Antoni Kiełbasa i ks. dr Tomasz Błaszczak.

**14 IV** – W Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym zebrała się Rada Kapłańska, która omówiła sprawę remontu budynku Kurii Wrocławskiej, ustanowienia nowych parafii oraz zwiększenia uposażenia księży emerytów.

**14 IV** – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu otwarta została wystawa poświęcona 800-leciu urodzin św. Elżbiety. W sześciu salach zgromadzono średniowieczne i współczesne dzieła sztuki ilustrujące sceny z życia świętej, czczonej już od XIII wieku. Obrazy, rzeźby i inne przedmioty kultu pochodzą głównie ze zbiorów Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek. W otwarciu uczestniczyły siostry przełożone sióstr elżbietanek z prowincji wrocławskiej. Wystawę otworzył ks. prof. Józef Pater.

**22 IV** – W Legnickim Polu rozpoczęto sezon turystyczny przewodników PTTK: miejskich, terenowych i wysokogórskich. Mszę św. celebrował i kazanie wygłosił ks. Józef Pater, rektor PWT.

**22 IV** – W kościele NMP na Piasku we Wrocławiu odbył się Wieczór Tumski poświęcony III przykazaniu Bożemu *Pamiętaj, abyś dzień święty święcił*. Refleksje nad III przykazaniem podjął bp Stefan Regmunt z Legnicy, a muzyczną improwizację komputerową przedstawił Cezary Duchnowski.

**23 IV** – W sali senackiej PWT odbyło się Posiedzenie Rady Wydziału, któremu przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

**24 IV** – W kaplicy kurialnej pracownicy Kurii i PWT złożyli życzenia abp. Marianowi Gołębiewskiemu w trzecią rocznicę objęcia rządów w archidiecezji wrocławskiej.

**24 IV** – W pawłowickim pałacyku Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu odbyło się spotkanie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola.

**26-27 IV** – W Poznaniu na UAM odbyło się doroczne spotkanie rektorów zrzeszonych w KRASP. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**29 IV** – W kościele Świętego Krzyża odbył się nadzwyczajny Wieczór Tumski. Wykład nt. *Duchowości współczesnej Holandii* wygłosił Edward Skubisz. W części muzycznej wystąpił holenderski „Betlehemkoor” z Bredy pod dyktando Jerry’ego Kosmita.

**30 IV** – W sali senackiej PWT odbyła się publiczna obrona prac doktorskich: 1) dk. mgr. lic. Zenona Szelesta, pt. *Soteryczna sytuacja zwierząt w teologii po Soborze Watykańskim I*; promotor: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski; recenzenci: o. prof. dr hab. Bonawentura Smolka OFM (UO) i ks. dr hab. Andrzej Małachowski (PWT); 2) p. mgr. lic. Andrzeja Prasęła, pt. *Kultura muzyczna w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-2003*; promotor: ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT; recenzenci: p. dr hab. Remigiusz Pośpiech (UO) i ks. prof. dr hab. Józef Swastek (PWT).

## MAJ

**3 V** – W katedrze wrocławskiej uroczystość obchodzono uroczystość Matki Boskiej Królowej Polski i 216. rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Mszy

św. przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**4 V** – W kościele św. Piotra i Pawła w Oławie swoje 25-lecie kapłaństwa obchodził ks. prof. Waldemar Irek. Udział w uroczystości wzięli JE ks. abp Marian Gołębiowski, liczne grono kapłanów, władze miasta, krewni i przyjaciele. Liczną była również reprezentacja Papieskiego Wydziału Teologicznego wraz z ks. rektorem Józefem Paterem.

**7 V** – Egzamin jurysdykcyjny diakonów MWSD. Komisji przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

**9 V** – W siedzibie OHP przy ul. Mazowieckiej we Wrocławiu odbyło się spotkanie ks. rektora Józefa Patera z władzami i młodzieżą z OHP. Młodzież województwa dolnośląskiego zaprezentowała najlepsze prace w zakresie malarstwa, rzeźby, fotografii oraz przegląd piosenek i fragmenty wystąpień teatralnych. Następnie w siedzibie komendanta omawiana była sprawa naboru młodzieży do przyuczania zawodu w ramach działalności OHP.

**11-12 V** – W MWSD we Wrocławiu odbyło się doroczne spotkanie Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych Europy Środkowo-Wschodniej. Kolegium przewodniczył ks. prof. Tadeusz Dola. Obecni byli prof. Jerzy Błażejowski z Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego i ks. bp prof. Andrzej Dziuba, przewodniczący Rady Naukowej KEP. Z dziekanami spotkał się również JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski.

**14 V** – W MWSD odbyła się Rada Pedagogiczna, której przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, związana z dopuszczeniem kandydatów do święceń diakonatu i posługi akolitu.

**15 V** – W sali senackiej PWT odbyła się Rada Wydziału, na której prócz spraw bieżących związanych z funkcjonowaniem uczelni wyłoniono kandydatów na rektora PWT. Zgłoszono sześciu kandydatów: ks. Waldemar Irek, prof. PWT; ks. Józef Pater, prof. PWT; ks. prof. Piotr Nitecki, ks. Wiesław Wenz, prof. PWT; ks. prof. Piotr Liszka i ks. Włodzimierz Wołyniec, prof. PWT. Trzech ostatnich złożyło rezygnacje z udziału w drugiej turze wyborów.

**16 V** – W Operze wrocławskiej zorganizowano spotkanie z delegatami Międzynarodowego Biura Wystaw w Paryżu (BIE), mającymi ocenić zdolność Polski do organizacji wystawy EXPO w 2012 r. Na zaproszenie Prezydenta Wrocławia udział w spotkaniu wzięli ks. rektor Józef Pater z PWT i ks. dyrektor Radia Rodzina Cezary Chwilczyński.

**29 V** – Na poszerzonej Radzie Wydziału PWT, której przewodniczył J.E. Ks. Abp Marian Gołębiowski Wielki Kanclerz PWT został wybrany nowy Rektor uczelni. Został nim ks. prof. dr hab. Waldemar Irek. Do tej pory pracował jako wykładowca na trzech wrocławskich uczelniach: na Papieskim Wydziale Teologicznym, Akademii Muzycznej oraz na Politechnice. Jest kapelanem honorowym

Ojca św. i kanonikiem Kapituły Kolegiackiej Świętego Krzyża oraz proboszczem parafii św. Piotra i Pawła w Oławie.

## CZERWIEC

**2-3 VI** – W Olejnicy, ośrodku AWF we Wrocławiu, odbyło się wyjazdowe posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów. W posiedzeniu uczestniczył ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater, rektor PWT we Wrocławiu.

**4 VI** – w budynku PWT przy ul. Katedralnej 9, w Sali Posiedzeń Senatu odbyła się publiczna obrona pracy doktorskiej p. mgra lic. Krzysztofa Serafina, pt.: *Doświadczenie i urzeczywistnianie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*. Promotor: ks. bp prof. zw. dr hab. Ignacy Dec. Recenzenci: ks. prof. PAT dr hab. Władysław Zuziak (PAT) i ks. prof. PWT dr hab. Jerzy Machnacz (PWT).

**4 VI** – Na poszerzonej Radzie Wydziału PWT, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater, dokonano wyboru prorektorów. Zostali nimi: ds. naukowych – ks. dr hab. Andrzej Małachowski, a ds. studenckich – ks. dr Andrzej Tomko, dotychczasowy sekretarz generalny PWT.

**6 VI** – W 10-tą rocznicę 46 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, na Wrocławskich Stablówicach w kościele św. Andrzeja Apostoła mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JEm. kard. Francis Arinze, konsekратор świątyni w 1997 r. W koncelebrze udział wzięli wszyscy biskupi wrocławscy. Papieski Wydział Teologiczny reprezentowali ks. rektor Józef Pater, ks. dr Roman Drozd. Ks. proboszcz Wincenty Tokarz przekazał ks. Kardynałowi Arinze na pamiątkę kopię obrazu Madonny Wrocławskiej.

**7 VI** – Boże Ciało. W 10 rocznicę 46. MKE w Hali Ludowej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JEm. ks. kard. Francis Arinze. W koncelebrowanej Mszy św. uczestniczyli wszyscy biskupi wrocławscy. Zebranych uczestników uroczystości przywitał ks. abp Marian Gołębiowski – metropolita wrocławski. Udział w uroczystości i procesji z Hali Stulecia do katedry wrocławskiej wzięli księża profesorowie MWSD i PWT oraz 15 000 wiernych. Uczelnie wrocławskie reprezentowali prorektorzy Uniwersytetu Przyrodniczego, Politechniki Wrocławskiej i Akademii Ekonomicznej.

**9 VI** – W Henrykowie na zaproszenie ks. kard. Henryka Gulbinowicza odbyło się spotkanie przedstawicieli władz wojewódzkich, starostwa ząbkowickiego, gminy ziębickiej, IPN i PWT. Po mszy św. w kaplicy seminaryjnej uczestnicy spotkania omawiali niektóre sprawy związane z obchodami 780-lecia przybycia cystersów do Henrykowi i powołaniem tu opactwa. Ksiądz Kardynał podziękował



wszystkim za przybycie, współpracy i okazywana życzliwość. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater i sekretarz generalny ks. dr Andrzej Tomko.

**9 VI** – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin „*ex universa theologia*” dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT.

**10 VI** – W Archiwum Archidiecezjalnym spotkali się potomkowie dra Willy Izraela Cohna, byłego pracownika Archiwum i Biblioteki Kapitulnej, zamordowanego w 1941 r. przez hitlerowców w X Forcie w Kownie. Potomkowie zapoznali się z aktami, których autorem był dr W. Cohn, szczęśliwie zachowanymi w Archiwum. Spotkanie to, w którym uczestniczyli prof. Norbert Conrads i ks. rektor Józef Pater nagrała niemiecka telewizja ARD.

**11 VI** – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin „*ex universa theologia*” dla absolwentów studiów dziennych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater, rektor PWT.

**14 VI** – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej mgra lic. Michała Lukoszka OSPPE pt.: *Jedność Kościoła w nauce Jana Pawła II*, Wrocław 2007. Promotor: ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Nowicki; recenzenci: ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO) i ks. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE (PAT).

**15 VI** – W auli PWT rozpoczęła się sesja naukowa poświęcona 780-leciu cystersów w Henrykowie, zorganizowana przez PWT, MWSD, Katolickie Liceum Ogólnokształcące w Henrykowie, Starostwo Ząbkowice Śląskie i Gminę Ziębice.

**16 VI** – Na PWT we Wrocławiu – filia w Legnicy odbył się egzamin „*ex universa theologia*” dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz.

**17 VI** – Na zaproszenie ks. bpa prof. Ignacego Deca, w Świdnicy gościł kard. Tarcisio Bertone – sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej. W katedrze świdnickiej przewodniczył mszy św. koncelebrowanej. Zapoznał się bliżej ze stanem i warunkami pracy, w diecezji świdnickiej. Udział we mszy św. i późniejszym spotkaniu wzięli m. in. ks. abp Marian Gołębiewski – metropolita wrocławski, kard. Henryk Gulbinowicz, ks. abp Józef Powalczy – Nuncjusz Apostolski w Polsce. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

**23 VI** – W katedrze wrocławskiej alumni MWSD przyjęli posługę akolitu z rąk ks. bpa Andrzeja Siemieniewskiego.

**23 VI** – Z okazji zakończenia roku akademickiego 2006/2007 w kościele Najśw. Marii Panny na Piasku ks. rektor Józef Pater przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej, homilię wygłosił ks. prof. PWT dr hab. Tadeusz Reroń. Po Mszy św. odbyła się okolicznościowa akademia w auli PWT, podczas której wręczono

dyplomy promowanym doktorom oraz absolwentom studiów licencjackich i magisterskich oraz absolwentom Studiów Podyplomowych.

**24 VI** – w katedrze wrocławskiej J.E. Ks. Abp Marian Gołębiewski udzielił świeceń diakonatu 19 klerykom MWSD.

**24 VI** – W dniu święta patronalnego świątyni katedralnej, archidiecezji i miasta Wrocławia – św. Jana Chrzciciela, w katedrze wrocławskiej JE ks. abp Marian Gołębiewski przewodniczył mszy św. koncelebrowanej w intencji wszystkich mieszkańców Wrocławia. Jednocześnie ks. Arcybiskup dziękował za 45-lecie kapłaństwa. We mszy św. uczestniczyli członkowie kapituły katedralnej oraz członkowie Miejskiej Rady. Po mszy św. ogłoszone zostały nominacje na kanoników honorowych kapituły katedralnej: ks. Franciszka Rozwoda świętującego 70-lecie kapłaństwa, oraz ks. prof. Mieczysława Koguta i ks. dr. Jerzego Witczaka – pracowników PWT.

## SPIS TREŚCI

Od redakcji . . . . .	7
-----------------------	---

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Abp Marian Gołębiowski, <i>Biblia a Kościół</i> . . . . .	9
Ks. Mariusz Rosik, <i>Genealogia Jezusa w ewangelii Łukasza (Łk 3,23-38) na tle starożytnych genealogii greckich</i> . . . . .	17
Ks. Waldemar Irek, <i>Benedykt XVI o miłości społecznej. Miłość społeczna – geneza i definicja pojęcia</i> . . . . .	25
O. Bonawentura Z. Smolka OFM, <i>Duchowości charytatywnej działalności Kościoła w ujęciu encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”</i> . . . . .	45
Ks. Jan Krucina, <i>Rola stowarzyszeń chrześcijańskich w kształtowaniu moralności publicznej</i> . . . . .	53
Ks. Józef Pater, <i>Rola kardynała Bolesława Kominka w przygotowaniu orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich</i> . . . . .	65
Ks. Bartosz Barczyszyn, <i>Duszpasterstwo parafialne w Polsce wobec problemu bezrobocia</i> . . . . .	78
O. Edward Torończak SJ, <i>Antropologiczno-etyczne podstawy opcji fundamentalnej. Aspekty oceny teologicznomoralnej</i> . . . . .	94
O. Piotr Liszka CMF, <i>Anagogia personalistyczna jako metoda teologiczna ujmująca integralnie jedność i wielość</i> . . . . .	111
Ks. Peter Caban, <i>Jüdisches pascha und das letzte abendmahl von Christus</i> . . . . .	133
Ks. Remigiusz Król, <i>Święty Tomasz wobec sporu o osobę ludzką</i> . . . . .	142
Ks. Witold Baczyński, <i>Ks. Józef Tischner – krytyk tomizmu</i> . . . . .	159
Elżbieta Dołganiszewska, <i>Cyprian biskup Kartaginy wobec prymatu biskupa Rzymu</i> . . . . .	177
Ks. Adam Łuźniak, <i>Życie w czystości w ujęciu Tertuliana</i> . . . . .	195

## OMÓWIENIA I RECENZJE

Ewelina Osińska, <i>Sprawozdanie z IX Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego</i> . . . . .	205
O. Piotr Liszka CMF, <i>O. Grzegorza M. Bartosika OFMConv pt. Mediatrix in spiritu mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej</i> . . . . .	211
Ks. Andrzej Nowicki, <i>O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE. Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej</i> . . . . .	212
Ks. Jerzy Machnac, <i>Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?</i> , red. R. Faber S. Lanwerd . . . . .	214
Wojciech Rojek, <i>Marian Grabowski, historia upadku. Ku antropologii adekwatnej</i> . . . . .	216
Ks. Wiesław Wenz, <i>Tomasz Wytrwał OP, Pojęcie „Rodzina Dominikańska” w świetle akt kapituł generalnych zakonu kaznodziejskiego w latach 1946-2001</i> . . . . .	220
Ks. Wiesław Wenz, <i>Bartosz Nowakowski, Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonistycznej w przedmiocie wad zgody małżeńskiej pod rządami kodeksu Jana Pawła II</i> . . . . .	225
Ks. Jerzy Machnac, <i>Scientia et Religio. Religionsphilosophische orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i> , red. R. Kaufmann, H. Elbert . . . . .	230
Ks. Andrzej Małachowski, <i>R. Schaeffler, O języku modlitwy</i> . . . . .	232

## POMOCE DUSZPASTERSKIE

13. Niedziela zwykła, <i>Wolność chrześcijańska</i> (ks. Jerzy Machnac) . . . . .	235
14. Niedziela zwykła, <i>Głoście dobrą nowinę</i> (ks. Jerzy Machnac) . . . . .	237
15. Niedziela zwykła, <i>Pytanie egzystencjalne</i> (ks. Jerzy Machnac) . . . . .	239
16. Niedziela zwykła, <i>Spotkać Boga</i> (ks. Piotr Nitecki) . . . . .	241
17. Niedziela zwykła, <i>Bóg jest dobry</i> , (ks. Piotr Nitecki) . . . . .	243
18. Niedziela zwykła, <i>Bogactwo w oczach Boga</i> (ks. Tomasz Hergesel, Zofia Jarząbek) . . . . .	244
19. Niedziela zwykła, <i>Czujny i gotowy</i> (ks. Tomasz Hergesel, Bogdan Kryszczuk) . . . . .	246
Uroczystość Wniebowzięcia NMP, <i>Otwarty szlak pielgrzymowania</i> (ks. Wiesław Wenz) . . . . .	247
20. Niedziela zwykła, <i>Jezus wspomaga naszą wierność</i> (ks. Wiesław Wenz) . . . . .	249
21. Niedziela zwykła – uroczystość NMP Częstochowskiej, <i>Maryja uczy nas do- bywania szczytów</i> (ks. Wiesław Wenz). . . . .	250
22. Niedziela zwykła, „A kto się poniża, będzie wywyższony” (ks. Mieczysław Kogut) . . . . .	252
23. Niedziela zwykła, <i>Szukanie mądrości życiowej</i> (ks. Mieczysław Kogut) . . . . .	255
24. Niedziela zwykła, <i>Boski poszukiwacz – cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę, która mi zginęła</i> (ks. Mieczysław Kogut) . . . . .	257
25. Niedziela zwykła, <i>Co jest najważniejsze?</i> (ks. Tadeusz Reroń) . . . . .	260
26. Niedziela zwykła, <i>Uboństwo drogą w świetle</i> (ks. Piotr Sroczyński) . . . . .	262
27. Niedziela zwykła, <i>Wierzyć to znaczy chodzić po wodzie</i> (ks. Piotr Sroczyński) . . . . .	263
28. Niedziela zwykła, <i>Nie myśl jak Naaman</i> (o. Kazimierz Lubowicki OMI) . . . . .	264
29. Niedziela zwykła, <i>Modlitwa źródłem zwycięstwa</i> , (o. Kazimierz Lubowicki OMI) . . . . .	267

---

30. Niedziela zwykła, „ <i>Modlitwa biednego przeniknie obłoki</i> ” (o. Kazimierz Lubowicki OMI) . . . . .	268
Uroczystość wszystkich świętych, <i>Powołanie do świętości</i> (ks. Józef Pater) . . . . .	270
31. Niedziela zwykła, <i>Uszanować siebie i każdego człowieka</i> (ks. Józef Pater) . . . . .	272
32. Niedziela zwykła, <i>Nasza przyszłość</i> (o. Piotr Liszka CMF) . . . . .	274
33. Niedziela zwykła, <i>Skarb życia człowieka</i> (o. Piotr Liszka CMF) . . . . .	276
Niedziela chrystusa króla, <i>Czekanie na królestwo</i> (bp Andrzej Siemieniewski) . . . . .	278
1. Niedziela adwentu, <i>Czuwajcie – czuwam!</i> (ks. Aleksander Radecki) . . . . .	280
2. Niedziela adwentu, <i>Nawracajmy się!</i> , (ks. Aleksander Radecki) . . . . .	281
3. Niedziela adwentu, <i>Człowiek i jego oczekiwania</i> , (ks. Andrzej Małachowski) . . . . .	284
4. Niedziela adwentu, <i>Dlaczego dziewicze poczęcie Jezusa?</i> (ks. Andrzej Małachowski) . . . . .	286
Uroczystość Bożego Narodzenia, <i>Wydarzenie nocy betlejemskiej</i> (ks. Waldemar Irek) . . . . .	288
Niedziela świętej rodziny, <i>Rodzina kształtuje człowieka</i> (ks. Waldemar Irek) . . . . .	290

#### Z ŻYCIA WYDZIAŁU

Diariusz Wydarzeń Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (Rok Akademicki 2006/2007) . . . . .	293
--	-----

## CONTENS

From the Editor . . . . .	7
---------------------------	---

### ARTICLES

Archbp Marian Gołębiewski, <i>The Bible and the Church</i> . . . . .	9
Rev. Mariusz Rosik, <i>Genealogy of the Jesus in Luke's Gospel (Lk 3.23-38) relating to ancient Greek genealogies</i> . . . . .	17
Rev. Waldemar Irek, <i>Benedict XVI about social love. Social love – the genesis and the definition of the notion</i> . . . . .	25
Rev. Bonawentura Z. Smolka OFM, <i>Elements of the spirituality of charity activity of the Church in taking hold of the Benedikt XVI encyclic Deus caritas est</i> . . . . .	45
Rev. Jan Krucina, <i>Role of christian associations in shaping the public morality</i> . . . . .	53
Rev. Józef Pater, <i>Role of the Cardinal Bolesław Kominek in preparing the address of Polish bishops to German bishops</i> . . . . .	65
Rev. Bartosz Barczyszyn, <i>Parish pastoral work in Poland in the face of the problem of the unemployment</i> . . . . .	78
Rev. Edward Torończak SJ, <i>Anthropological-ethical bases of the fundamental option. Aspects of the theological-moral assessment</i> . . . . .	94
Rev. Piotr Liszka CMF, <i>Personalistic anagogia as the theological method taking hold integrally of the unity and the multitude</i> . . . . .	111
Rev. Peter Caban, <i>Jüdisches pascha und das letzte abendmahl von Christus</i> . . . . .	133
Rev. Remigiusz Król, <i>St. Tomasz in the face of the dispute about the human person</i> . . . . .	142
Rev. Witold Baczyński, <i>Józef Tischner – criticism of Thomism.</i> . . . . .	159
Elżbieta Dołganiszewska, <i>Cyprian bishop of Carthage in view of the primacy of the bishop of Rome</i> . . . . .	177
Rev. Adam Łuźniak, <i>Living in chastity from Tertulian's perspective</i> . . . . .	195

## COMMENTS AND REVIEWS

Ewelina Osińska, <i>Sprawozdanie z IX Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego</i> . . . . .	205
Rev. Piotr Liszka CMF, <i>O. Grzegorza M. Bartosika OFMConv pt. Mediatrix in spiritu mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej</i> . . . . .	211
Rev. Andrzej Nowicki, <i>O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE. Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej</i> . . . . .	212
Rev. Jerzy Machnac, <i>Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?</i> , red. R. Faber S. Lanwerd . . . . .	214
Wojciech Rojek, <i>Marian Grabowski, historia upadku. Ku antropologii adekwatnej</i> . . . . .	216
Rev. Wiesław Wenz, <i>Tomasz Wytrwał OP, Pojęcie „Rodzina Dominikańska” w świetle aktu kapituł generalnych zakonu kaznodziejskiego w latach 1946-2001</i> . . . . .	220
Rev. Wiesław Wenz, <i>Bartosz Nowakowski, Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonistycznej w przedmiocie wad zgody małżeńskiej pod rządami kodeksu Jana Pawła II</i> . . . . .	225
Rev. Jerzy Machnac, <i>Scientia et Religio. Religionsphilosophische orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i> , red. R. Kaufmann, H. Elbert . . . . .	230
Rev. Andrzej Małachowski, <i>R. Schaeffler, O języku modlitwy</i> . . . . .	232
 PASTORAL TOOLS . . . . .	 235
 FROM THE FACULTY'S LIFE. . . . .	 293

# WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

## KOMITET REDAKCYJNY

ks. Józef Pater (przewodniczący), bp Andrzej Siemieniewski,  
ks. Andrzej Małachowski

## PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70  
wydawca@pwt.wroc.pl

Niniejszy numer recenzowali:

Pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego

Skład i łamanie tekstu: Piotr Kobyłański

korekta: Aleksandra Kowal

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej P. Bator

DRUK: Oficyna Wydawnicza „Signum”, ul. Kresowa 4, 56-400 Oleśnica, tel. 071 3985675