

ILLUM
OPORTET
CRESCERE



Dono Karl Jochen

ILLUM OPORTET CRESCERE

**Księga Pamiątkowa
dla uczczenia
Kardynała Zenona Grocholewskiego**



**POD REDAKCJĄ
KS. WALDEMARA IRKA
KS. GRZEGORZA SOKOŁOWSKIEGO**

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU**

KSIĘGĘ PAMIĄTKOWĄ
ILLUM OPORTET CRESCERE
ZENONOWI KARDYNAŁOWI GROCHOLEWSKIEMU
W DZIESIĄTĄ ROCZNICĘ NOMINACJI
NA PREFEKTA KONGREGACJI EDUKACJI KATOLICKIEJ
Z WDZIĘCZNOŚCIĄ OFIARUJE
ŚRODOWISKO AKADEMICKIE
PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
WE WROCŁAWIU



WROCŁAW · 15 LISTOPADA 2009 ROKU



Wrocław, 15 listopada 2009 roku

Jego Eminencja
Najdostojniejszy Ksiądz Kardynał
Prof. Zenon Grocholewski
Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej
Watykan

Mija dokładnie dziesięć lat od chwili, kiedy Jan Paweł II mianował Waszą Eminencję Prefektem Kongregacji Edukacji Katolickiej, urzędu watykańskiego zajmującego się całokształtem katolickiego systemu oświaty i nauki. Pełnienie tej funkcji to misja w najwyższym stopniu zaszczytna i odpowiedzialna. Prowadzona przez Waszą Eminencję instytucja odpowiada przecież za wychowanie i kształcenie w seminariach duchownych i domach formacyjnych instytutów świeckich i zakonnych, a także za szkolnictwo katolickie na uniwersytetach, wydziałach i szkołach wyższych.

Składam Waszej Eminencji najserdeczniejsze gratulacje z okazji dziesiątej rocznicy przewodniczenia Kongregacji Edukacji Katolickiej jako jej Prefekt. Życzę, aby dalsza troska o poprawność wykładu teologicznego na katolickich uczelniach naznaczona była błogosławieństwem naszego Pana i Mistrza, Nauczyciela z Nazaretu, do którego szkoły jako chrześcijanie wszyscy należymy. Niech dobry Bóg obdarza Waszą Eminencję niezbędnymi łaskami do dalszej działalności na rzecz Kościoła powszechnego.

Życzenia te łączę z gorącą modlitwą

✠ Mariano Forte

Arcybiskup Metropolita Wrocławski



Wrocław, 15 listopada 2009 roku

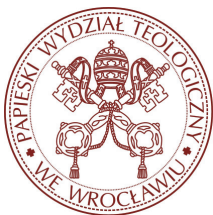
Eminencjo, Czcigodny Księżu Kardynale!

Z radością wspominam dzień, kiedy przed siedmioma laty świętowaliśmy 300-lecie istnienia akademickiej teologii na Dolnym Śląsku. Wasza Eminencja przybył wtedy do nas, jako nasz Przełożony i Przyjaciel, by uczcić jubileusz Papieskiego Wydziału Teologicznego. Dziś przypada Jubileusz Waszej Eminencji – mija właśnie 10 lat, odkąd Wasza Eminencja objął urząd Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej w Stolicy Apostolskiej. Po latach ofiarnej pracy w Sygnaturze Apostolskiej Ojciec Święty ustanowił Księdza Kardynała stróżem jasnej strony ludzkiego życia, które dzięki oddziaływaniu wychowawczemu nabiera blasku podobieństwa Oblicza Samego Boga. Dzięki listom kierowanym do przełożonych Seminariów Duchownych i Wydziałów Teologicznych stale odczuwamy obecność i troskę Waszej Eminencji o postępy naszej młodzieży i o nieustanne pogłębianie formacji wychowawców. Pragniemy dziś wyrazić naszą wdzięczność za posługę Waszej Eminencji.

Proszę przyjąć moje serdeczne życzenia, by praca Waszej Eminencji na rzecz dobra Kościoła i wychowania katolickiego nowych pokoleń owocowała w szeregach seminarzystów i studentów świeckich pogłębieniem ich wiary i chrześcijańskich postaw. Życzymy wielu pełnych poświęcenia wychowawców, rzeszy profesorów i studentów, których gorliwość w zdobywaniu wiedzy będzie dorównywała tęsknocie za ostatecznym spełnieniem każdego ludzkiego pragnienia. Niech dążenie do Prawdy pozostaje ich najgłębszą motywacją, a posługa Waszej Eminencji niech im tę drogę wskazuje nadal, przez wiele jeszcze pięknych lat.

Z wyrazami głębokiej czci

+ Stanisław Janusz Gubijewski



Święto Nauki Wrocławskiej
Wrocław, 15 listopada 2009 roku

Eminencjo, Najdostojniejszy Księżę Kardynale!

Jesteśmy wzruszeni i zaszczyceni, że Wasza Eminencja świętuje wraz z nami Jubileusz Dziesięciolecia swojej posługi na rzecz wychowania i nauczania w całym Kościele powszechnym. Poszukując w tekstach Tradycji opisów Biskupa – Pastora, możemy być dumni, stojąc tutaj i spoglądając na Waszą Eminencję, w którego osobie urzeczywistniają się te wszystkie cnoty, łącząc odpowiedzialność z wymagającą Miłością.

Każde spotkanie z Waszą Eminencją staje się impulsem do odnowionego spojrzenia na młodzież powierzoną naszej pieczy. Studenci teologii, zarówno kandydaci do kapłaństwa, jak laikat – dążąc do doskonałości napotykalają na przeszkody, które Kongregacja Edukacji Katolickiej, a zwłaszcza stojący na jej czele Prefekt – znają, rozpoznają, diagnozują i przezwyciężają dla wspólnego dobra całego Kościoła.

W imieniu całej społeczności akademickiej Papieskiego Wydziału Teologicznego pragnę życzyć Waszej Eminencji, by troska o młode pokolenie przynosiła codzienną satysfakcję związaną z sukcesami Edukacji Katolickiej. Nasz umiłowany Ojciec Święty, Jan Paweł II, który powołał Waszą Eminencję do służby wychowaniu, pisał: „W każdym człowieku dokonuje się wielka rzecz: budzi się samodzielny człowiek! Wylania się niejako z wcześniejszych okresów życia, aby stać się sobą, wziąć w swoje ręce swoje ludzkie «ja», jedno, niepowtarzalne, które każdemu z nas jest dane i zadane zarazem”. Życzymy Waszej Eminencji, by oglądał owo „stawanie się” człowieczeństwa i by radość płynąca z tego widoku – oświetlała swym blaskiem życie i posługę Waszej Eminencji.

Z wdzięcznością i szacunkiem

W. Walec

Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego
we Wrocławiu

CZEŚĆ PIERWSZA

WOKÓŁ OSOBY I POSŁUGI





Zenon Kardynał Grocholewski

Sylwetka

Ks. EDWARD GÓRECKI

Droga życiowa

Kardynał Zenon Grocholewski jest synem wielkopolskiej ziemi. Urodził się w Bródkach koło Pniew 11 października 1939 roku. Wypadło mu przyjść na świat w skromnych warunkach i w trudnym okresie wojennym spowodowanym napaścią hitlerowskich Niemiec na Polskę. Wątpliwe zdrowie było przyczyną, dla której został ochrzczony w trzecim dniu życia. Po zakończeniu II wojny światowej rodzina Grocholewskich, która zamieszkała w Miedzichowie k. Nowego Tomysła, była prześladowana przez stalinowskie organy władzy. Doświadczyła jednak solidarnej pomocy życzliwych ludzi. Zrodzone w młodym chłopcu pragnienie kapłaństwa przesądziło o wstąpieniu Zenona w roku 1953 do Niższego Seminarium Duchownego w Wolsztynie, a w roku 1957 do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Studia filozoficzno-teologiczne ukończył w 1963 roku i przyjął święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa poznańskiego Antoniego Baraniaka. Trzy lata pracował w duszpasterstwie w charakterze wikariusza w parafii Chrystusa Odkupiciela w Poznaniu. Skierowany na studia specjalistyczne przez arcybiskupa Baraniaka w 1966 roku udał się do Rzymu. Tam na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim na Wydziale Prawa Kanonicznego odbył studia uwieńczone w 1968 roku licencjatem nagrodzonym złotym medalem przez Uniwersytet, zaś w 1972 roku doktoratem, również nagrodzonym: złotym medalem przez Papieża. Ponadto w 1974 roku ukończył trzyletnie Studium Rotalne, uzyskując tytuł Adwokata Rotalnego. Podczas studiów odbył kursy językowe we Francji i w Niemczech oraz udzielał się w pracy duszpasterskiej w różnych parafiach w Niemczech i we Włoszech.

Polecony przez profesorów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego został skierowany do pracy w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, posiadającej kompetencje przysługujące w prawodawstwie świeckim Sądowi Najwyższemu, Najwyższemu Sądowi Administracyjnemu oraz Ministerstwu Sprawiedliwości. W Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej pełnił swoją posługę od października 1972 roku do listopada 1999 roku, będąc kolejno notariuszem, kanclerzem, sekreta-

rzem i prefektem. Od 15 listopada 1999 roku jest Prefektem Kongregacji Edukacji Katolickiej. W tym miejscu należy wspomnieć o hierarchicznych awansach, będących wyrazem uznania dla dzisiejszego ks. Kardynała. 6 grudnia 1977 roku został on mianowany kapelanem Jego Świątobliwości. 21 grudnia 1982 roku został podniesiony do godności biskupiej z tytułem Akropolii, a konsekrację biskupią przyjął 6 stycznia 1983 roku z rąk Jana Pawła II. Do godności arcybiskupiej został podniesiony 16 grudnia 1991 roku. Podczas sprawowania funkcji Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej został kreowany kardynałem na konsystorzu 21 stycznia 2001 roku.

Oprócz pracy w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej i w Kongregacji Edukacji Katolickiej spełniał w przeszłości różne funkcje i zadania. Spośród nich na szczególne uwzględnienie zasługują dwa. W roku 1982 należał do siedmioosobowej Komisji studiującej z Ojcem Świętym przygotowany już projekt nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego przed jego promulgacją. Podobne zadanie pełnił w latach 1983–1985 jako członek Komisji badającej z Ojcem Świętym projekt reformy Kurii Rzymskiej. Obecnie kard. Grocholewski jest m.in. członkiem czterech kongregacji: Kongregacji ds. Biskupów, Kongregacji Doktryny Wiary, Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Jest także członkiem Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych i Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej oraz prezesem dwóch międzykasterialnych komisji zajmujących się formacją kandydatów do święceń oraz odpowiednim rozmieszczeniem księży w świecie.

W ramach funkcji akademickich pełnionych w przeszłości: współorganizował z prof. I. Gordonem w latach 1974–1982 międzynarodowe kursy na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim dla sędziów kościelnych. W latach 1975–1999 wykładał prawo procesowe na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, zaś w latach 1980–1984 wykładał prawo administracyjne na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Ponadto w latach 1986–1998 jako profesor w Studium Rotalnym wykładał sprawiedliwość administracyjną. Obecnie jest Wielkim Kanclerzem: Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej, Papieskiego Instytutu Archeologii Chrześcijańskiej, Papieskiego Instytutu Studiów Arabskich i Islamistyki oraz Patronem Papieskiego Wyższego Instytutu Łaciny.

Ksiądz Kardynał jest postulatorem w sprawie beatyfikacji i kanonizacji: Edmunda Bojanowskiego (od 1984 roku) i siostry Sancji (Janiny) Szymkowiak (od 1985 roku), ogłoszonych błogosławionymi przez Jana Pawła II.

Publikacje

Kardynał Zenon Grocholewski opublikował pokaźną liczbę opracowań naukowych, popularno-naukowych i pastoralnych.

Wśród pozycji książkowych należy tu wymienić m.in. *De exclusione indisolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, Napoli 1973, ss. 220;

Documenta recenciora circa rem matrimonialem et processualem, vol. I (wspólnie z L. Gordonem), Roma 1977, vol. II, Roma 1980; *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1996, ss. 40; *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, a cura di L. Cirillo, Consult-Editrice, Roma 2008, ss. 68, wydane także w tłumaczeniu na język polski w: *Refleksje na temat prawa*, Wydawnictwo Homo Dei 2009, s. 5–55; *Juan Pablo II el Magno. Una personalidad que es un reto*, Bogota (Columbia) 2005, ss. 194. W języku słowackim zostały wydane trzy pozycje w związku z serią wykładów Ks. Kardynała na sympozjach organizowanych przez Stowarzyszenie Kanonistów Słowackich. Są to: *Študie z procesného kanonického práva*, Spišska Kapitula 1995, ss. 244; *Postup pri preloženi a odvolani farára*, Bratislava 1999, ss. 91; *Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia*, Spišska Kapitula Ružomberok 2002, ss. 176. W języku węgierskim wydano pozycję zatytułowaną *Tanulmányok az egyházi házasság-és perjogról*, Budapest 2000, ss. 211 w związku z działalnością Instytutu Podyplomowego Prawa Kanonicznego na Uniwersytecie Katolickim im. Peter Pázmány. Książd Kardynał jest współautorem wielu innych książek. Oprócz tego pod jego współkierownictwem (wspólnie z V. Parcel) została wydana praca zbiorowa *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabbatani*, Città del Vaticano 1984.

Najczęstszą formą publikacji przemyśleń naukowych ks. Kardynała (artykułów, recenzji) były czasopisma specjalistyczne (do tej pory w 32 czasopismach). Z zagranicznych można wymienić: „Periodica”, „Apollinaris”, „Ephemerides Iuris Canonici”, „Monitor Ecclesiasticus”; z polskich: „Analecta Cracoviensa”, „Prawo Kanoniczne”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Roczniki Nauk Prawnych”, „Ius Matrimoniale”, „Prawo – Administracja – Kościół”. Artykuły ukazywały się także w aktach kongresów lub sympozjów oraz w dziełach zbiorowych w różnych krajach.

Nie można nie zwrócić uwagi na fakt opracowania i opublikowania przez kard. Grocholewskiego we włoskich lub innych zagranicznych specjalistycznych czasopismach bardzo wielu recenzji opracowań polskich – i nie tylko – kanonistów, co jest powodem do wdzięczności za ten rodzaj promocji. Osobiście również doświadczyłem tej życzliwości. W oparciu o autorytety podaje się obecnie, że łącznie z tłumaczeniami na inne języki i ponownymi wydaniem ponad 1000 publikacji w 18 językach nosi imię i nazwisko Zenona Grocholewskiego.

Działalność wykładowa

Pomijając wykłady na rzymskich uniwersytetach i w Studium Rotalnym, które ukończył w 1999 roku, pracując w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, a zwłaszcza w Kongregacji Edukacji Katolickiej, ks. Kardynał często był zapraszany z wykładami na sympozja naukowe lub inne spotkania podyktowane naturą zadań Prefekta w kierowanej przezeń dykasterii lub zleceniem Ojca Świętego. Wtedy wygłaszał referaty i głosił niekiedy homilie czy udzielał wywiadów. Poruszał

w swoich wypowiedziach istotne i aktualne zagadnienia. Trudno objąć ogrom tej posługi. Dlatego ograniczę się do znanego mi jej wycinka. Nierzadko brał udział w sympozjach organizowanych przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, wygłaszając referat. Będąc aktualnie Prezesem Papieskiego Dzieła Powołań Kapłańskich i Prezesem Permanentnej Komisji Interdykasterialnej do Formacji Kandydatów do Świeceń, odwiedza z urzędu nie tylko polską Jasną Górę czy inny ośrodek zgromadzonych kompetentnych osób oraz sekretariat Episkopatu Polski, lecz także inne kraje w tej sprawie. Podobnie jest z powierzoną mu troską o szkolnictwo katolickie, uniwersytety katolickie i wydziały teologiczne autonomiczne czy włączone w struktury uniwersyteckie.

Koniecznym należy tu wspomnieć o jednej szczególnej trosce, a zarazem udzielonej przez ks. Kardynała pomocy. W postkomunistycznej Słowacji w ramach Uniwersytetu Komenskigo w Bratysławie zorganizowano w Instytucie Teologicznym w Spišskiej Kapitule coroczne dokształcanie w ramach 3–4-dniowych sympozjów pracowników sądów duchownych i kurii diecezjalnych. Przez 10 lat, rok w rok, przybywał z Rzymu kard. Grocholewski i głosił wykład, zazwyczaj nie jeden, oraz był duszą tego przedsięwzięcia. Uczestnicząc trzykrotnie w tych spotkaniach, z tego dwa razy w charakterze wykładowcy, doświadczyłem urzekającej atmosfery, z której cieszyli się uczestnicy sympozjum, wraz z grupą czeskich pracowników sądowych. Ten wkład ks. Kardynała moim zdaniem zadecydował o nadaniu mu przez słowackie Ministerstwo Edukacji najwyższego odznaczenia Wielkiego Medalu Św. Gorazda, a później doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet Komenskigo w Bratysławie. Do tej właśnie ofiarnej pomocy ks. Kardynała podczas uroczystości nadania godności nawiązał w laudacji rektor Uniwersytetu, prof. Ferdynand Devinsky, nazywając ją „misyjną czynnością”, cytując zarazem słowa ks. Kardynała: „Dla żadnego narodu nie uczyniłem tyle, ile dla Słowacji i z tego się cieszę”.

Troska o właściwe relacje między uniwersytetem a Kościołem

Zagadnienie nowego rodzaju relacji między uniwersytetem a Kościołem, teologią i innymi dyscyplinami naukowymi, należy do tych spraw, którym obecny Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej poświęca szczególną uwagę. Przesłankami dla tego *novum* jest istnienie wzajemnych związków między wiarą i rozumem, jakaś twórcza współprzynależność. Stąd wynika postulat otwartości pracowników naukowych, przełamywanie poczucia samowystarczalności własnej dyscypliny naukowej, dialogu z reprezentantami innych dyscyplin, ukierunkowania badań i nauczania uniwersyteckiego na integralne poznanie i służbę człowiekowi, na sens jego bycia i aktywności, na prawdę i dobro, ubogacenie osoby ludzkiej w jej niepowtarzalności. Wspomniany postulat jest nie tylko na miejscu, lecz jest nawet naglący. Albowiem wielkie osiągnięcia techniczne i gospodarcze, mające miejsce między innymi wskutek fragmentaryzacji nauki, mogą stanowić także zagrożenie

dla człowieka. W odniesieniu do niego i ze względu na jego godność obowiązują bowiem trzy zasady: pierwszeństwo etyki nad techniką, nadrzędność osoby w stosunku do rzeczy i wyższość ducha nad materią. Skutki niekierowania się nimi, poczucie zagrożenia i szukanie sensu przemawiają z egzystencjalnych nawet racji za potrzebą bliższych relacji teologii i innych dziedzin nauki, by tam, gdzie kończy się kompetencja nauki ścisłej, odpowiedzią na pytanie mogły służyć nauki teologiczne. Takiemu integralnemu podejściu winny sprzyjać zwłaszcza te warstwy społeczne, które usiłują dbać o postęp w naszych czasach, a na pierwszym miejscu ośrodki nauki. Zadanie otwartości, współcześnie pogłębionych refleksji i gotowości do pomocy stoją przed teologią niezależnie od tego, czy jest ona uprawiana w autonomicznym instytucie kościelnym, czy w ramach państwowego lub innego niekościelnego uniwersytetu. Powyższe refleksje i postulaty przedstawił ks. Kardynał m.in. w wykładzie wygłoszonym na Wydziale Teologicznym w Lugano 20 kwietnia 2002 roku oraz w uroczystym wykładzie z okazji nadania mu tytułu doktora *honoris causa* przez Uniwersytet Komenskigo w Bratysławie 12 września 2002 roku¹.

Wyróżnienia ks. Kardynała przyznane przez uniwersytety

Zajmowane przez kard. Zenona Grocholewskiego wysokie stanowiska w Kurii Rzymskiej, najpierw w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej i obecnie w Kongregacji Edukacji Katolickiej, jego kompetencja naukowa, inspirujące wykłady i przemówienia oraz jednoznacznie czytelne zaangażowanie w dialog zaskarbiły mu wielkie uznanie ze strony wielu uniwersytetów i wyższych uczelni. Znalazło ono dotąd ukonkretnienie w nadaniu ks. Kardynałowi doktoratu *honoris causa* przez 13 następujących uczelni: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (1998), Katolicki Uniwersytet Lubelski (1999), Uniwersytet w Passau (2001), Uniwersytet w Glasgow (2001), Uniwersytet Komenskigo w Bratysławie (2002), Papieski Uniwersytet Katolicki w Buenos Aires (2002), Uniwersytet „Fu Jen” w Tajpei w Tajwanie (2003), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (2004), Uniwersytet w Bukareszcie (2006), Uniwersytet „Josip Juraj Strossmayer w Osijek w Chorwacji (2007), Fordham University w New York (2008), Uniwersytet Babeş Bolyai w Cluj – Napoca w Rumunii (2009) i Uniwersytet Katolicki w Goiás w Brazylii –Goiañia (2009).

Inne wyróżnienia ks. Kardynała to: honorowe członkostwo Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu, Wielki Krzyż – Wybitna Osobowość Akademicka przyznany przez Akademię Hiszpanoamerykańską Nauk Humanistycznych i Ści-

¹ Kardinal Zenon Grocholewski, *Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia*, Spišska Kapitula Ružomberok 2002, s. 63–73; *Universitas Comeniana Bratislaviensis, Annales promotorum ad gradus doctorum scientiarum honoris causa, Zenon Grocholewski*, Bratislava 2002, s. 21–35.

słych w Bogocie w Kolumbii (2005) i honorowe członkostwo tej Akademii oraz Złoty Laur Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (2009).

Odnaczenia i wyróżnienia przyznane przez rząd, różne instytucje pozarządowe i stowarzyszenia

Spośród 35 odznaczeń, członkostw czy obywatelstw honorowych przyznanych w Polsce i innych krajach warto wymienić te, którymi postanowiono w szczególny sposób uhonorować ks. Kardynała w uznaniu jego wkładu w tworzenie nowego klimatu na powierzonych mu ważnych odcinkach służby w Kościele swoją osobowością i kompetentną aktywnością. Wyrazami tego uznania są m.in:

– Wielki Medal św. Gorazda – najwyższe odznaczenie Ministerstwa Edukacji Słowacji, przyznane za zasługi w dziedzinie rozpowszechniania wiedzy na Słowacji i o Słowacji (2000);

– Wielki Krzyż Orderu Zasłużonych dla Chile (2003);

– Wielki Krzyż Orderu Zasłużonych dla Republiki Federalnej Niemiec (2005);

– Złoty Medal za Zasługi przyznany przez Stowarzyszenie Kulturowe Nuovo Club Roma 2000 (2002);

– Międzynarodowa Nagroda Bonifacy VIII przyznana przez Accademia Bonificiana w Anagni we Włoszech (2005);

– Międzynarodowa Nagroda „Domenico Aliquo” przyznana w Rzymie (2007);

– Nagroda „2008 Catholic Schol Executive Leadership Award” przyznana przez Graduate School of Education and the Center for Catholic School Leadership at Fordham University;

– Statuetka Złotego Hipolita oraz godność Wybitna Osobowość Pracy Organizacyjnej, przyznane przez Towarzystwo im. Hipolita Cegielskiego w Poznaniu (2001);

– Złoty Medal „Labor Omnia Vincit” przyznany przez Towarzystwo im. Hipolita Cegielskiego w Poznaniu (2006) oraz nadanie godności członka honorowego tegoż Towarzystwa.

Przedstawiony powyżej szkic o dotychczasowej drodze życiowej i działalności obecnego Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej, kard. Zenona Grocholewskiego ukazuje nam postać poważanego i kompetentnego męża Kościoła i znawcy prawa. Można się domyślać, że Jan Paweł II wiedział, dlaczego ks. prałatowi Zenonowi Grocholewskiemu, przed udzieleniem mu sakry biskupiej, wręczył 26 grudnia 1982 roku krzyż biskupi, który niegdyś nosił wybitny i zasłużony prawnik, a właściwie twórca Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, kard. Pietro Gasparri.

BP IGNACY DEC



W trosce o integralną edukację. Rzecz o kard. Zenonie Grocholewskim

Z woli Jezusa Chrystusa Kościół od samego początku wypełnia misję nauczycielską, kapłańską i pasterską, głosi słowo Boże, sprawuje liturgię i spełnia posługę miłości. Na pierwszym planie znajduje się głoszenie nauki objawionej, zgodnie z poleceniem Chrystusa, skierowanym do uczniów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19-20).

W ostatnich wiekach ważną rolę w misji nauczycielskiej Kościoła pełnią uniwersytety, uczelnie i szkoły katolickie. Nad ich prawidłowym funkcjonowaniem czuwa w Kościele Kongregacja Edukacji Katolickiej, na czele której – od dziesięciu lat – stoi Polak, Jego Eminencja Zenon Kardynał Grocholewski, wcześniej – przez 27 lat – pracownik Najwyższego Sygnatury Apostolskiej.

W niniejszym krótkim tekście zostaną naszkicowane charakterystyczne rysy działalności ks. Kardynała jako Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej – ku uczczeniu Jego siedemdziesiątych urodzin i 10-lecia sprawowania funkcji Prefekta tejże, wspomnianej Kongregacji.

I. Obrońca i promotor prawa naturalnego

W historii kultury zachodnioeuropejskiej wielkie znaczenie dla stanowienia prawodawstwa i przestrzegania ładu społecznego miała doktryna o prawie naturalnym. W okresie starożytnym i w średniowieczu przyjmowano na ogół istnienie prawa naturalnego. Dojrzałą teorię tego prawa zaprezentował św. Tomasz z Akwinu¹.

¹ Por. I-II, q 91-95. Por także w związku z tym: Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa naturalnego według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949 oraz A. Bednarski, *La deduzione delle norme morali della legge naturale*, Roma 1969.

W czasach nowożytnych pojawiły się próby podważania, a nawet obalenia koncepcji prawa naturalnego. Najdalej posunięta negacja prawa naturalnego miała miejsce w wieku XIX i w pierwszej połowie wieku XX². Umacniał się wówczas pozytywizm prawny, oparty na nominalizmie empirycznym. Problem prawa naturalnego pojawił się wyraziście w czasie procesu norymberskiego. Międzynarodowy Trybunał osądzający zbrodniarzy wojennych wyraźnie odwołał się do jakiegoś ponadpaństwowego naturalnego prawa, zakazującego realizować zło w imię interesów państwa czy jakiejś partii.

Kwestionowanie prawa naturalnego powróciło w ostatnich dziesiątkach lat, głównie w różnego rodzaju kierunkach liberalistycznych, a w szczególności w postmodernizmie. Konsekwencją tego stało się negowanie obiektywnej prawdy, prawdy dla wszystkich; także obiektywne, dla wszystkich wartościowego, dobra.

Wśród obrońców prawa naturalnego i związanych z nim obiektywnej prawdy, dobra i piękna znalazł się wielki papież ostatnich dziesiątków lat – Jan Paweł II. Dziś jego linię kontynuuje Ojciec Święty Benedykt XVI. Wspomaga go w tym wydatnie kard. Zenon Grocholewski, Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej. Ponieważ odebrał gruntowne studia filozoficzne, teologiczne i prawnicze, jest dziś ks. Kardynał zapraszany do różnych środowisk akademickich świata z wykładami i prelekcjami. W swoich wystąpieniach często podejmuje problem prawa naturalnego, dziś kwestionowanego przez niektóre kierunki filozoficzne i prawnicze³. Hierarcha Kościoła z wielkim kunsztem uzasadnia istnienie prawa naturalnego jako fundamentu wszelkiego prawa pozytywnego zarówno kościelnego, jak i cywilnego. Często podkreśla i omawia główne właściwości prawa naturalnego, jakimi są powszechność, niezmienność i poznawalność przez wszystkich ludzi, a także związek prawa naturalnego z Dekalogiem i z innymi odmianami prawa pozytywnego⁴. Trzeba powiedzieć, że jest to niezwykle ważna działalność w dziedzinie promowania prawa naturalnego jako fundamentu porządku prawnego tak w Kościele, jak i w świecie.

II. Promotor integralnej edukacji

W chrześcijańskiej teorii wychowania zwraca się uwagę na dwa podstawowe cele edukacji szkolnej: cel informacyjny i cel wychowawczy. W praktyce bywa niekiedy za bardzo uwydatniany cel informacyjny. Stąd też często wysiłki nauczycieli i wychowawców zmierzają ku skutecznemu przekazywaniu jak największej ilości informacji. Opanowanie tych informacji daje się dosyć łatwo sprawdzić w różnego rodzaju testach, klasówkach, kolokwiach czy egzaminach. Jednakże cel informacyjny, chociaż ważny, powinien być koniecznie dopełniany troską o osiągnięcie

² Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 9–10.

³ Por. np. Card. Z. Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, Roma 2008.

⁴ Por. Tamże, s. 33–40.

celu wychowawczego. Dobre kształcenie bowiem to nie tylko przekaz wiedzy, ale także przekaz wartości moralnych i religijnych, które przyczyniają się do rozwoju osobowości, do wzrastania w człowieczeństwie. Zwraca na to uwagę bardzo często kard. Zenon Grocholewski w czasie spotkań zarówno z profesorami i nauczycielami, jak i z młodzieżą akademicką, a także podczas udzielania różnego rodzaju wywiadów. Oto kilka wypowiedzi Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej dotyczących tej sprawy:

Wychowanie jest ogromnie ważne dla przyszłości ludzkości. To prawda, że w naszych czasach istnieje pewnego rodzaju nastawienie, by wręcz pomijać wychowanie, a przekazywać nowym pokoleniom przede wszystkim wiedzę i umiejętności techniczne. Świat pracy domaga się znajomości i umiejętności technicznych coraz bardziej wykwalifikowanych, wobec czego koncentruje się przede wszystkim na nich. Ale to podejście zawiera w sobie ukrytą pułapkę. Nie wystarczy przekazywać wiedzę. Wiedza i umiejętności techniczne *de facto* mogą być użyte tak ku dobru, jak i ku złu. Doświadczenie w wymiarze ogólnoswiatowym jest w tym względzie bardzo wymowne. Wspaniałe zdobycze nauki i techniki były faktycznie bardzo często wykorzystywane dla działań wojennych, a proces ich doskonalenia czynił je coraz bardziej okrutnymi w rękach terroryzmu i coraz bardziej wyrafinowanymi w przemocy przekreślającej choćby podstawowe prawa. Dlatego trzeba wychowywać osoby ludzkie ku temu, by umiały i chciały używać tego, czego się nauczyły, dla dobra, nie dla zła. Z tego wszystkiego wypływa ogromna życiowa doniosłość wychowywania w dzisiejszych warunkowaniach, doniosłość jeszcze większa niż w przeszłości⁵.

W innym miejscu ks. Kardynał dodaje:

W rzeczywistości, fundamentalnym zadaniem wychowania jest formowanie człowieka lub raczej kierowanie dynamicznym rozwojem osoby, by ona stała się bardziej człowiekiem, by ona zawsze realizowała się bardziej jako osoba⁶.

Tego rodzaju wychowanie postuluje odpowiednich nauczycieli i formatorów. W związku z tym ks. Kardynał oznajmia:

Od odpowiedzialnych za szkołę i od uczących w niej są wymagane, oczywiście, szczególne cechy umysłu i serca. Oprócz solidnego przygotowania profesjonalnego, które obejmuje szeroki wachlarz kompetencji kulturalnych, psychologicznych i pedagogicznych, jest od nich wymagane również chrześcijańskie świadectwo. Profesjonalizm i chrześcijańskie świadectwo u nauczyciela, który chce równocześnie być wychowawcą, powinny iść w parze, ponieważ wobec wychowanka, będącego na etapie formacji, miejsce szczególnie ważne zajmuje prymat świadectwa przed słowem. W przeszłości, wśród wychowawców i nauczycieli szkół katolickich większość stanowiły osoby konsekrowane, dziś zaś liczniejsze są osoby świeckie powołane do realizacji takiej misji. Stanowi to oczywiście wielką szansę⁷.

III. Promocja katolickich mediów

Nie ulega dziś wątpliwości, że szczególną rolę w wychowaniu młodego pokolenia, a także w kształtowaniu postaw ludzi dorosłych, odgrywają media. Jest

⁵ *Umysł otwarty na wiedzę, serce – na dobro*. Rozmowy z Ks. Kardynałem Zenonem Grocholewskim, Toruń 2008, s. 59–60.

⁶ Tamże, s. 66.

⁷ Tamże, s. 72–73.

prawdą, że one nie tylko informują, ale i formują. Nie trudno zauważyć, że media są dziś wykorzystywane do szerzenia postaw liberalistycznych. Stąd też w wielu przypadkach takie media nie tyle informują i formują, co deformują.

Kardynał Zenon Grocholewski jako Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej w swojej działalności raz po raz zwraca uwagę na potrzebę kreowania i rozwijania mediów katolickich, które by były narzędziem ewangelizacji. Stąd też bardzo popiera te uczelnie, które promują kulturę medialną. W czasie wizyty w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, jesienią 2008 roku, ks. Kardynał powiedział:

Cieszę się, że po raz drugi znalazłem się w Waszym centrum, bardzo ważnym dla naszego kraju i dla Kościoła. Z punktu widzenia naszej Kongregacji uważamy, że wydziały czy uczelnie, które propagują media, są dzisiaj dla Kościoła ogromnie ważne, żeby nie było monopolu pewnych środowisk, które się narzucają. Myślę, że jest to bardzo ważny głos Kościoła. Nasza Kongregacja popiera wszystkie uczelnie, które starają się przygotowywać ludzi dla różnego rodzaju mediów, ponieważ często tak się zdarza, że środowiska katolickie, kraje katolickie, gdzie jest ponad 90% katolików, nie prezentują swoich poglądów w mediach, w mediach tych katolików po prostu nie widać. W środkach przekazu prezentowana jest myśl, często przeciwna Kościołowi. Te media nie odzwierciedlają charakteru danego kraju, dlatego dla nas jest to bardzo ważne. Nie chodzi o to, żeby tych środowisk było dużo, ale żeby były one na wysokim poziomie. Uważam, że być dziennikarzem czy reporterem katolickim jest dużo trudniej, niż obrzucać błotem na lewo czy prawo innych, co często się zdarza. Dziennikarz, reporter katolicki musi kochać prawdę, być do niej ustosunkowany bardzo pozytywnie, a z drugiej strony, musi wyrażać szacunek dla ludzi, bo przecież służy człowiekowi, krajowi, Kościołowi⁸.

Wizyta ks. Kardynała w Toruniu, naoczne zapoznanie się z działalnością rozgłośni katolickiej Radia Maryja i Telewizji Trwam, a także z funkcjonowaniem Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej, pozwoliło Mu wydać pochlebną opinię o działalności wszystkich dzieł powstałych wokół Radia Maryja. Był to bardzo ważny głos w tej sprawie na polu polskiego życia publicznego.

Zakończenie

Jako Polacy możemy być dumni, że pod okiem naszego wielkiego Papieża Jana Pawła II wyrósł w Watykanie wielki Kardynał, kierujący dziś bardzo ważną dziedziną życia Kościoła Katolickiego. Jak dotąd, żaden Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej nie odwiedził tylu ośrodków akademickich w całym Kościele co kard. Zenon Grocholewski. Wyrażamy radość, że ks. Kardynał jest także stosunkowo częstym gościem w naszym kraju. Ma to wielkie znaczenie nie tylko dla środowisk teologicznych, ale w ogóle dla ośrodków naukowych w naszej Ojczyźnie. Należy zauważyć, że jest do utrwalanie dziedzictwa naszego wielkiego papieża Jana Pawła II.

⁸ Tamże, s. 49–50.

Ks. ANTONI KIELBASA SDS



Spotkania niezapomniane

Pamięć ludzka rejestruje słowa wypowiedziane do nas przez innych ludzi. Człowiek zapamiętuje wydarzenia, których byliśmy świadkami. Nawet po wielu latach przypominamy sobie zdarzenia, w których uczestniczyliśmy, wtedy nabierają one nowego znaczenia i wówczas lepiej rozumiemy człowieka, z którym dane nam było się spotkać.

Z wdzięcznością przyjąłem zaproszenie Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ks. prof. dr hab. Waldemara Irka do współudziału w przygotowaniu Księgi Pamiątkowej dla uczczenia najwyżej postawionego w strukturach kościelnych i ogólnościatowych Polaka – Wielkopolanina, prawdziwego ambasadora naszego narodu – ks. prof. Zenona Kardynała Grocholewskiego, Prefekta Kongregacji Rzymskiej Wychowania Katolickiego. Jest on odpowiedzialny za kościelne szkolnictwo na wszystkich szczeblach nauczania na całym świecie.

Opatrzność sprawiła, że w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy poznałem w Rzymie ks. dr Zenona Grocholewskiego, miałem okazję z nim rozmawiać o interesujących nas sprawach. Później obserwowałem powierzane mu przez władze kościelne odpowiedzialne zadania i ich realizację. Z tych wielu spotkań, dla mnie zaszczepionych, wybrałem kilka epizodów, z którymi pragnę się podzielić z czytelnikami.

Papieski Instytut Studiów Kościelnych w Rzymie

Instytut ten został założony w 1958 roku z inicjatywy kard. Stefana Wyszyńskiego. Twórcą Instytutu był ojciec Eugeniusz Reczek SJ (1916–1971). Był on wcześniej współorganizatorem i pierwszym kierownikiem Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1957 r. wyjechał do Rzymu i rozpoczął poszukiwania poloników w Archiwum i w Bibliotece Watykańskiej. Założona w Rzymie przez ojca Reczka placówka naukowa otrzymała w 1970 roku status Instytutu Papieskiego. Początkowo jej siedziba mieściła się przy Via Mecenate nr 37, w pobliżu bazyliki Matki Bożej Większej. Zadaniem Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych jest poszukiwanie, gromadzenie, porządkowanie i udostępnianie dokumentacji dotyczącej Polski i Polaków, głównie w postaci mi-

krofilmów i dokumentacji archiwalnej i bibliotecznej z różnych archiwów i bibliotek, najpierw rzymskich, w tym głównie watykańskich, a następnie z innych zbiorów europejskich. Ojciec Eugeniusz Reczek, w celu propagowania działalności Instytutu zaczął od początku jego istnienia organizować dla Polaków przy Via Mecenate comiesięczne konferencje naukowe, na które zapraszał z referatami miejscowych Polaków oraz gości spoza Rzymu. Spotkania zawsze związane z dyskusją, cieszyły się bardzo dobrą frekwencją. Wielokrotnie w nich uczestniczyli: ks. prymas kard. Stefan Wyszyński, kard. Karol Wojtyła, prof. Adam Vetulani z Krakowa i wielu innych.

Jesienią 1970 roku, na jednej z konferencji Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych miałem okazję poznać doktoranta z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, ks. lic. Zenona Grocholewskiego. Studiował w Rzymie prawo kanoniczne. Licencjat napisał w 1968 roku pod kierunkiem wybitnego hiszpańskiego kanonisty, Ignacio Gordona. Praca została odznaczona złotym medalem Uniwersytetu. Ten sam profesor był także promotorem jego rozprawy doktorskiej. Podczas wspomnianego spotkania przy Via Mecenate referat o tematyce historyczno-prawnej wygłaszał prelegent (nazwiska i dokładnego brzmienia tematu nie pamiętam). Natomiast dobrze zapamiętałem epizod, który miał miejsce podczas dyskusji. Ksiądz Grocholewski zakwestionował wtedy pewne twierdzenia prelegenta. Dyskusja wymagała odwołania się do ustaleń Kościoła. Wtedy to ojciec Reczek, włączając się w dyskusję, powiedział: pójdę po kodeks prawa kanonicznego. Po odczytaniu kanonów odnoszących się do spornych kwestii, okazało się, że ks. Grocholewski miał rację, a prelegent musiał uznać swój błąd. Wywołane dyskusją i jej rozwiązaniem napięcie pozwoliło zgromadzonym w sali uczestnikom na własny osąd. We mnie pojawiło się pytanie: kim będzie w przyszłości ten młody, zdolny i odważny ksiądz?

11 lutego 1971 roku zmarł w Grottaferata koło Rzymu ojciec Eugeniusz Reczek. Pogrzeb jego odbył się w kaplicy Domu Generalnego Ojców Jezuitów w Rzymie przy Santo Spirito. Uczestniczył w nim przełożony generalny, ojciec Piotr Arrupe. Kierownikiem Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych został ojciec Hieronim Fokciński, od 1991 roku pracownik Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w charakterze Relatora. W 1974 roku prace w Papieskim Instytucie Studiów Kościelnych podjął ojciec Ryszard Plezia.

Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej na Mentorelli

Położone w odległości 55 km od Wiecznego Miasta sanktuarium Madonna della Mentorella, Madre delle Grazie (1018 m n.p.m.), obsługiwane przez Zmarłychwstańców od 1857 roku, jest miejscem wytchnienia i odpoczynku oraz refleksji i modlitwy dla wielu ludzi. Mentorella była jednym z ulubionych miejsc pielgrzymkowych kard. Karola Wojtyły w czasie jego pobytów w Rzymie. Po wyborze na stolicę św. Piotra, 29 października 1978 roku, Jan Paweł II przybył na wzgórze Mentorelli, by powierzyć Matce Bożej swoje rozpoczynające się posługiwanie. Była

to pierwsza podróż Papieża poza Rzym. W czasie pontyfikatu Ojciec Święty odwiedził to sanktuarium siedmiokrotnie. Podobnie czyni Benedykt XVI. W rocznicę pierwszej wizyty Jana Pawła II w sanktuarium Papież udał się na wzgórze Mentorelli (29 października 2005 roku). Podobnie uczynił 1 września 2006 roku, kiedy wracał z Manoppello do Rzymu.

Wczesną wiosną 1982 roku podczas dwutygodniowych prac w Rzymie w Międzynarodowej Komisji Historycznej Salwatorianów, mogłem w niedzielę – w dniu wolnym od obrad – pojechać do sanktuarium Matki Bożej Łaskawej na Mentorelli. Ku mojemu radosnemu zaskoczeniu spotkałem tam ks. prof. Zenona Grocholewskiego, wówczas już wykładowcę na Uniwersytecie Gregoriańskim, Laterańskim i w Studium Rotalnym. Przyjechał wraz z siostrami ze zgromadzenia Sorores Caritatis a Matre Dolorosa (Sióstr Miłości od Matki Bożej Bolesnej), u których ks. profesor w Rzymie celebrował Msze Święte i był przez wiele lat związany z tym zgromadzeniem. Radość moja wypływała z trzech powodów. Spotkaliśmy się w miejscu zadumy i modlitwy. Siostry od Matki Bożej Bolesnej powołał do istnienia w Rzymie 18 marca 1883 roku założyciel salwatorianów ojciec Franciszek Jordan, przy współudziale siostry Franciszki Petry Streitel. Po trzecie ordynariusz ks. profesora Grocholewskiego, arcybiskup poznański Jerzy Stroba pochodził z mojej rodzinnej parafii, ze Świętochłowic na Górnym Śląsku. Można więc sobie wyobrazić, jak wiele mieliśmy tematów do omówienia po pobożnej modlitwie w sanktuarium. Siedzieliśmy sobie na zewnątrz na kamieniach, mając przed sobą cudowną panoramę miejscowości leżących na zboczach gór Prenestyńskich. Chociaż od tego wydarzenia minęło dwadzieścia siedem lat, to to spotkanie najbardziej utkwiło w mojej pamięci. Zapamiętałem otwartość, bezpośredniość, poczucie humoru, a nade wszystko dobroć i życzliwość mojego rozmówcy. Dostrzegłem jak bardzo jest zatroskany o rozwój Kościoła w świecie, formację i wykształcenie kleru, rozwój zakonów oraz obecność i aktywność Polaków w Rzymie. Jednocześnie dopytywał się o to, co się dzieje w kraju, potrafił rzeczowo oceniać nasze szanse i wskazywać dobre rozwiązania.

Kilka miesięcy później dotarła do mnie wiadomość, że mój miły rozmówca ks. prof. Zenon Grocholewski został przez Jana Pawła II 22 grudnia 1982 r. wyniesiony do godności biskupiej. Szczerze ucieszyłem się tą wiadomością, która spotęgowała się po otrzymanej informacji, że nowo mianowany biskup jest krewnym mojego współbrata ks. Tadeusza Zielińskiego SDS, którego uczyłem w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Ks. Tadeusz jest obecnie prowincjałem prowincji północno-niemieckiej i pracuje w Berlinie.

W sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy

Podczas siódmej pielgrzymki apostolskiej Jana Pawła II do Ojczyzny, 31 maja – 10 czerwca 1997 roku, papież odwiedził Wrocław, Legnicę, Gorzów Wielkopolski, Gniezno, Poznań, Kalisz, Częstochowę, Zakopane, Ludźmierz, Kraków, Duklę

i Krosno. Uczestniczył w zamknięciu 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu.

Po zamknięciu kongresu, w poniedziałek, 2 czerwca 1997 roku abp Zenon Grocholewski w drodze z Wrocławia do Gniezna, zatrzymał się w Trzebnicy z grupą kardynałów, arcybiskupów i biskupów, głównie reprezentujących przedstawicieli kurii watykańskiej. Wśród nich był obecny abp Monachium Friedrich Wetter, reprezentant Bawarii, z której pochodzi św. Jadwiga. Spotkanie z tak dostojnymi reprezentantami Kościoła było dla mnie, jak i dla naszej wspólnoty salwatoriańskiej oraz mieszkańców miasta wielkim wyróżnieniem. Nigdy tak wielu dostojników kościelnych nie odwiedziło sanktuarium w Trzebnicy, jak to miało miejsce w dniach i po zakończeniu Kongresu Eucharystycznego. Księdzu abp. Grocholewskiemu, z którym mogłem też osobiście porozmawiać, byłem wdzięczny za pomoc okazaną mi w przekazywaniu informacji przybyłym gościom z różnych krajów, o historii bazyliki i życiu św. Jadwigi.

Należy jeszcze wspomnieć spotkania, jakie miały miejsce we Wrocławiu podczas spotkań dostojnego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej, kard. Zenona Grocholewskiego z profesorami i pracownikami Papieskiego Wydziału Teologicznego. Kiedy w czasie jednego z tych spotkań miałem okazję na korytarzu Seminarium Metropolitalnego rozmawiać z ks. Kardynałem, wspomniałem mu o naszych dawnych spotkaniach, na co on zareagował bardzo żywo i serdecznie, przypominając sobie tamte dawne, piękne czasy.

Z wielką radością przyjąłem informację o uczestnictwie ks. kard. Grocholewskiego, jako prezesa Papieskiego Dzieła Powołań Kapłańskich, w spotkaniu, które się odbyło w Berlinie w dniach 2–4 października 2009 roku w katedrze św. Jadwigi i w Presje-Centrum, z racji 75. rocznicy wprowadzenia praktyki Dnia Kapłańskiego, która to praktyka rozpoczęła się w Berlinie 8 września 1934 rpk. Inicjatorem tej akcji był świątobliwy salwatorianin ojciec Paschalis Schmid. Salwatorianie za zgodą Stolicy Apostolskiej rozpropagowali tę ideę na cały świat. W Polsce praktykę obchodzenia w każdy pierwszy czwartek miesiąca Dnia Kapłańskiego poleca wydawane pismo o nazwie „Salwator”, które wychodzi z krótkimi przerwami od 1934 roku. Wielkim apostołem modlitwy za duszpasterzy i o nowe powołania kapłańskie i zakonne był błogosławiony ks. Bernard Lichtenberg, urodzony w Oławie, kapłan najpierw diecezji wrocławskiej, a potem berlińskiej.

W podsumowaniu kilku epizodów charakteryzujących osobowość kard. Grocholewskiego pragnę podkreślić jego głęboki humanizm, otwarcie na drugiego człowieka, uzasadnioną tolerancję, uporczywą wytrwałość w poszukiwaniu prawdy, wierność podstawowym zasadom życia społecznego, wielką pracowitość i sumienność w wykonywaniu powierzonych zadań, wysoki stopień poczucia sprawiedliwości i budującą gotowość w podejmowaniu coraz to nowych wyzwań. Jesteśmy Jemu wdzięczni za przykład, jaki daje wszystkim duchownym i świeckim.

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI



Biskupia posługa *fides et ratio*: przykład św. Bazylego

Wielkie dzieła zadziwiają nas nie mniej, także wtedy, gdy poznaliśmy nieco z mechanizmu ich funkcjonowania¹.

Kiedy pada pytanie o istotę posługi biskupa, zwykle jak najśluszniej formułujemy odpowiedź: ma on być pasterzem prowadzącym lud Boży drogami wiary. To wiara jest przecież pierwszym sposobem wejścia w „żywą i osobistą relację z Bogiem żywym i prawdziwym” (KKK 2558). A jednak Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio*², podsumowując niezmienną od dwudziestu wieków Tradycję Kościoła dotyczącą wznoszenia się ku objawionej prawdzie, nie zatrzymał się tylko na tym jednym wymiarze. Zapraszając nas do poszerzenia perspektywy, zaczął od obrazu *dwóch* skrzydeł. Obok skrzydła wiary jest też jeszcze drugie – rozum; i dopiero oba razem pozwalają człowiekowi wznieść się do spotkania z Bogiem. Obie ścieżki, ta wiary i równoległa do niej droga rozumu, muszą spleść się w jeden szlak, który katolicki pasterz pokazuje ludowi Bożemu jako drogę do Boga.

Katolik ma przecież miłować Boga nie tylko „całym sercem”. Biblijne przykazanie jest obszerniejsze: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie” (Mt 22, 37-38). Nie dziwi więc, że posługa katolickiego pasterza rozszerza się, tak by obok nauki ortodoksyjnej, katolickiej modlitwy przypominać też o właściwym myśleniu łączącym sprawy wiary z problemami nauki. Nawet tekst tak obfitujący w wezwania do miłości chrześcijańskiej jak pierwszy list Apostoła Jana w zakoń-

¹ Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. I, 10; tekst angielski: http://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_II/Volume_VIII/The_Hexaemeron/Homily_1 (2009); tekst grecko-łaciński: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0330-0379,_Basilius_Magnus,_Homiliae_IX_in_Hexaemeron,_MGR.pdf (2009).

² Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996, s. 824–920.

czeniu podaje uzupełniającą regułę: „Syn Boży przyszedł i obdarzył nas *zdolnością rozumu*, abyśmy poznawali Prawdziwego” (1 J 5, 20). W tej kwestii Apostołowie dają zgodne świadectwo: ofiarne życie chrześcijańskie ma być „wyrazem waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1).

Takie świadectwo dał nam sam papież Benedykt XVI, kiedy na początku września 2006 roku wziął udział w spotkaniu w Castel Gandolfo wypełnionym wykładami i dyskusjami na temat znaczenia teorii ewolucji dla wiary chrześcijańskiej³. Taki przykład płynie z postawy kard. Christopa Schönborna, arcybiskupa Wiednia, który po kontrowersjach wywołanych cztery lata temu jego artykułem w „New York Times” na temat roli przypadku w ewolucji⁴, podjął w katedrze wiedeńskiej cykl wykładów na temat pojęć celowości i przypadku w rozważaniach o ewolucji i o stworzeniu⁵. W tym samym duchu wystąpił całkiem niedawno kard. George Pell, arcybiskup australijskiego miasta Sydney, kiedy 4 października 2009 roku w publicznej debacie na Festiwalu Niebezpiecznych Idei (*Festival of Dangerous Ideas*) w Sydney wygłosił wykład polemizujący z najnowszymi formami wojującego ateizmu w świecie anglosaskim⁶. Wystąpienie to pełne było odwołań do myśli współczesnych fizyków, biologów i astronomów, ale także filozofów i teologów. Zapraszało do jak najbardziej uwspółcześionego etapu wędrowania podwójnym szlakiem *fides et ratio*.

W tym samym nurcie utrzymuje się posługa kard. Zenona Grocholewskiego, Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej, watykańskiego urzędu zajmującego się katolickim systemem oświaty i nauki.

Ale przecież hasło *fides et ratio* nie jest jakąś nowością w historii chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, Jan Paweł II w swojej Encyklice na temat wiary i rozumu pisze wyraźnie o Ojcach Kościoła:

Przyjęli oni w pełni zdobycze rozumu otwartego na absolut i wszczepili w niego bogactwa zaczerpnięte z Objawienia. [...] Rozum przekroczył nawet cel, ku któremu nieświadomie dążył mocą własnej natury (RF, 41).

W niniejszym rozważaniu sięgniemy po przykład posługi biskupiej na ścieżce *fides et ratio* zaczerpnięty właśnie ze złotego okresu Ojców Kościoła, z IV wieku chrześcijaństwa. Spójrzmy, czy i dziś można nauczyć się czegoś od wielkich pasterzy tamtych czasów. Wybierzmy do tego dziedzinę, która dziś wydaje się nam

³ Por. *Schöpfung und Evolution: Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, red. O. Horn, S. Wiedenhofer, Augsburg–Rom 2007.

⁴ Ch. Schönborn, *Finding Design in Nature*, „New York Times”, July 7, 2005, [http://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/07schonborn.html (2009)].

⁵ Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht vernünftigen Glaubens*, Freiburg i. B. 2007; tekst angielski: *Chance or Purpose? Creation, Evolution and a Rational Faith*, San Francisco 2007.

⁶ G. Pell, *Without God We are Nothing*, wykład w ramach: *Festival of Dangerous Ideas*, 4 października 2009 [http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9156 (2009)].

szczególnie kontrowersyjna: niech będzie to reakcja umysłu chrześcijańskiego na objawiony w Biblii opis stworzenia świata (Rdz 1–3).

Jednym z ważniejszych chrześcijańskich pisarzy, którzy zostawili obszernie przemyślenia na temat opisów stworzenia z Księgi Rodzaju, jest św. Bazyli (329–379), autor *Homilii o sześciu dniach stworzenia* (*Homiliae in Hexaemeron*). Tych spośród dzisiejszych chrześcijan, którzy mają skłonności do literalnego traktowania danych biblijnych dotyczących stworzenia, zaskoczy fakt, że ów święty Ojciec Kościoła wiele miejsc z pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju traktował na sposób alegoryczny. Niekoniecznie fascynowały go jako źródło informacji o budowie kosmosu lub też o sześciu dosłownie pojętych dniach stworzenia świata i ulepieniu człowieka z mułu ziemi; bardziej zdawały się go pouczać o charakterze Boga.

Stworzyciel świata okazał się Bogiem-Artystą. Biblia zachęca nas w ten sposób, jak zapewnia Bazyli, byśmy traktowali świat, w którym żyjemy, jako najwspanialsze dzieło sztuki. Co ważne jednak – jest to dzieło niedokończone, jego rozwój i upiększanie trwają nadal. Szczególną rolę należy tu przypisać Duchowi Świętemu. W literackim obrazie, który – przynajmniej – zaskakuje obecnego czytelnika, Boży Duch ma „wysiadywać” świat, jak kwoka stopniowo doprowadzająca pisklęta do dojrzałego życia. Dość jednak ogólników: przejdźmy do szczegółów.

I. Bóg Artystą

Dla św. Bazylego stwórczy akt Boga jest z całą pewnością dziełem Boskiego Artysty. Źródłem takiego pojmowania dzieła stworzenia nie są jednak wyłącznie sentymentalne zachwyty wywołane pięknem zachodzącego słońca lub śpiewem skowronków. Podstawą jest także wielkie odkrycie intelektualne: świat jest uporządkowany dzięki prawom przyrody, jakie nim rządzą. Dzięki temu jest też zrozumiały dla człowieka, który posługując się nauką obserwacją i zasadami logiki, odkrywa stopniowo ponadmaterialny porządek przyrodniczych praw. Porządek ten, jako doskonale logiczny i harmonijny, cechuje się intelektualnym pięknem, zachwyca zarówno zmysły, jak i umysł poznającego go człowieka⁷.

Pierwszy Boży akt stworzenia to powołanie do istnienia „porządku rzeczy”: można w tym widzieć zespół zasad matematyki i fizyki, które rządzić miały stworzonym później światem materialnym. Tu jednak uwaga! Określenie „wcześniej” i „później” oznacza nie następstwo czasowe, ale porządek rozumowy. Dlaczego? Gdyż przed stworzeniem materii czas nie mógł istnieć. Czas został stworzony dopiero wraz z materialnym kosmosem, ponieważ jego miarą jest ruch obiektów

⁷ J. Szafer, *Appreciating the Beauty of Earth*, „Theological Studies” Mar 2001 (t. 62) 1, s. 23–53 [<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=f5h&AN=4214702&lang=pl&site=ehost-live> (2009)].

w przestrzeni. Bazyli, wielki mistrz chrześcijaństwa z IV wieku, ujął to takimi słowami:

Wydaje się, że nawet przed zaistnieniem tego świata, istniał jakiś porządek rzeczy [...]. Powstanie świata zostało poprzedzone warunkami stosownymi do działania nadprzyrodzonej mocy [stworczej], przekraczającej granice czasu, wiecznej i nieskończonej [...]. „Na początku Bóg stworzył”: po świecie niewidzialnym i intelektualnym zaczął istnieć świat podpadający pod zmysły⁸.

Dlatego zanim zacznie się mówić o początku świata, należy wspomnieć o istnieniu zadziwiającego porządku, jaki panuje w rzeczach stworzonych⁹. Przy takim założeniu, poznawanie świata poprzez naukowe przyrodznawstwo pozwala odbyć wędrówkę po etapach stworzenia, ale jakby w odwrotnej kolejności, tym razem wznoszenia się od dzieł stworzonych, poprzez odkrycie rządzącego nimi zadziwiającego porządku, aż do samego Twórcy:

Jeśli pewnego dnia badałeś niezwykłość świata, jeśli wzniosłeś się od rzeczy widzialnych do niewidzialnego Bytu, to jesteś słuchaczem dobrze przygotowanym [...]: Poprowadzę cię, jak wędrowca z daleka, przez tajemnicze cuda wielkiego miasta wszechświata¹⁰.

Akt stworzenia przebiegał przecież od powołania do istnienia praw przyrody do późniejszego (w sensie logicznego następstwa) pojawiania się materialnych bytów rządzonych przez te prawa. Natomiast ludzkie poznanie najpierw obejmuje materialny świat wokół człowieka, mozolnie dochodzi do ustalenia rządzących nim prawideł, a dopiero potem odkrywa niezmiennosc tych praw przyrody i ich podleganie prawom matematyki, które są ponadczasowe i niezmiennie. W ten sposób dochodzi, jak po nitce do kłębka, do pytania o źródło całości stworzenia, zarówno widzialnego, jak i tego ponadmaterialnego, obejmującego prawidła fizyki, logiki i matematyki. A tak zdobyta nauka przyrodnicza staje się jakby wstępnym ćwiczeniem dla zrozumienia jeszcze głębszego, które rodzi się, gdy człowiek pyta o źródło zarówno materialnych bytów, jak i rządzących nimi regularnych i niezmiennych praw:

Odkryjesz, jaki był początek czasu; [...] jak inteligentny rozum panował nad porządkiem rzeczy widzialnych.

Odkryjesz też, że świat nie zaczął się od przypadku i bez powodu, ale dla użytecznego celu i dla wielkiej korzyści wszystkich bytów, ponieważ jest prawdziwą szkołą, w której ćwiczą się rozumne dusze; jest ćwiczebnym polem, gdzie uczą się poznawać Boga. Ponieważ przez widok rzeczy widzialnych i zmysłowych umysł dochodzi, jakby prowadzony za rękę, do kontemplacji rzeczy niewidzialnych. Ponieważ, jak mówi Apostoł, „od stworzenia świata niewidzialnego Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (por. Rz 1, 20)¹¹.

Ten nieco dłuższy fragment zaczerpnięty z *Homilii* św. Bazylego jest godzien podkreślenia z jeszcze jednego powodu: Ojciec Kościoła przytacza tu zdanie z listu

⁸ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 5.

⁹ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 1.

¹⁰ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. VI, 1.

¹¹ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 6.

św. Pawła do Rzymian, nad wyraz często używane przez starożytnych i średnio-wiecznych teologów dla uzasadnienia potrzeby zgłębiania nauk przyrodniczych. Świat jako dzieło Boże może zostać poznany umysłem, a wtedy człowiek łatwiej zrozumie takie niewidzialne przymioty Boga-Stwórcy, jak wszechmoc, dobroć i mądrość.

Nie oznacza to, że Bazyli nie musiał zmagać się z dyskutantami jakże podobnymi do tych, z którymi chrześcijanie i dzisiaj spotykają się nieustannie.

Niektórzy wyobrażają sobie, że wszystko na świecie utworzone jest z niepodzielnych atomów, cząstek i połączeń między nimi. Cząstki te łączą się lub dzielą, powodując narodzenie i śmierć, a ciała najbardziej nawet trwale zawdzięczają swoją siłę wzajemnemu przyleganiu cząstek¹².

Czy to zdanie jest efektem osiągnięć najnowszej fizyki cząstek i molekularnej biologii XXI wieku? Nie, to opinia o przyrodzie wypowiedziana przez starożytnych materialistów, a streszczona w IV wieku przez chrześcijańskiego pisarza, Bazylego. Ich zdaniem „nie ma niczego, co rządziłoby światem, wszystko więc miałoby być poddane przypadkowi”¹³.

Przejdźmy jednak do tekstów mówiących już bardziej wyraźnie o świecie jako artystycznym dziele Boga-Artysty. Aby pomóc nam w zrozumieniu swojej myśli, Bazyli przypomina najpierw, jak obszerne jest pojęcie artyzmu, w jak wielu znaczeniach można mówić o artystycznych dziełach. Niektóre dzieła sztuki polegają na przemijającym ruchu ludzkiego ciała, jak taniec lub muzyka; powstałe w ten sposób dzieło jest ulotne, przemija w chwili ustania ruchu. Inne polegają na intelektualnym wysiłku, na przykład na stworzeniu jakiejś teorii w procesie myślowym; są więc niedostrzegalne przez ludzkie zmysły. Jeszcze inne wreszcie polegają na wytworzeniu czegoś namacalnego i trwałego; na tym polegają sztuki zwane kreatywnymi:

W sztukach kreatywnych dzieło trwa nawet po ustaniu działania twórcy. Tak jest na przykład w architekturze, tak jest w sztuce obróbki drewna i brązu albo w tkaniu; nawet gdyby sam artysta przeminął, to dzieła służą do okazania pomysłowej rozumności twórcy i składają do podziwiania rzeźbiarza czy tkacza z powodu jego osiągnięć¹⁴.

Takim właśnie trwałym dziełem jest stworzony przez Boga-Artystę świat.

Po ustaleniu, co rozumie przez dzieło sztuki, św. Bazyli podejmuje drugi krok swojego rozumowania. Przystępuje do analizy tekstu Księgi Rodzaju z tego właśnie punktu widzenia. Trzy pierwsze rozdziały tej biblijnej Księgi można zinterpretować w następujący sposób: ludzki autor pierwszej części Biblii, Mojżesz, chce pokazać, że świat jest jakby dziełem sztuki wystawionym do podziwiania wszystkim ludziom, aby mogli poznać Tego, który jest jego Twórcą; dlatego konstruuje swój opis tak, aby czytelnik mógł jak najwięcej dowiedzieć się o Bogu.

¹² Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 2.

¹³ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 2.

¹⁴ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 7.

Że będąc dobrym, uczynił dzieło pożyteczne;
 że będąc mądrym, uczynił wszystko jak najpiękniejsze;
 że będąc potężnym, uczynił wszystko wielkie [...].

Mojżesz niemal pokazuje nam palec najwyższego Artysty (*technites, artifex*) biorącego w posiadanie materię wszechświata, kształtującego różne części w jedną doskonałą zgodność, aby z całości wyniknęła harmonijna symfonia¹⁵.

Na tym właśnie polegał sens zdania św. Pawła z Listu do Rzymian, kiedy Apostoł pisał, że „niewidzialne przymioty Boga stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (por. Rz 1, 20). Świat to wspaniały zbiór wszystkich stworzeń; to właśnie *kosmos* – a pamiętamy, że z grecka słowo to oznacza piękne i harmonijne ułożenie części w zdobną całość. W chrześcijańskim świecie greckim z upodobaniem podejmowano ten wątek, pamiętając i o tych słowach Biblii sławiących stwórczą mądrość Boga: „Tyś wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20)¹⁶.

Polemizując z tymi, którzy oddzielali dzieło Boga-Stwórcy od dzieła Boga-Artysty, św. Bazyli poucza:

Zanim powstały te wszystkie rzeczy, które obecnie zauważamy wokół siebie, Bóg ułożył w swoim Umysle plan świata takiego, jaki powinien powstać. Po czym stworzył materię w harmonii z taką formą, którą zapragnął jej nadać. Złączył różne fragmenty wszechświata więzami nierozzerwalnej jedności i ustanowił tak wspaniałe związki i harmonię (*koinonia kai harmonia, societas et harmonia*) między nimi, że nawet najbardziej odległe od siebie części zdają się być zjednoczone w jednym powszechnym braterstwie (*sympatheia, concentus*)¹⁷.

II. Piękno dla oka, piękno dla intelektu

Boże stworzenie jest piękne, jednak „Bóg nie ocenia piękna swojego dzieła na podstawie zachwyty oczu; jego pojęcie piękna nie jest takie samo, jak nasze”. Nie należy oczywiście mniemać, że Boże odczucie piękna miałyby być sprzeczne z naszym albo by miało nie mieć z nim nic wspólnego; jest raczej od naszego nieskończenie głębsze i szersze: „Bóg ocenia jako piękne to, co zawiera doskonałość sztuki i co użytecznością wypełnia cel swojego istnienia”. Dlatego ostatecznie „Bóg przedstawił sobie samemu plan swoich dzieł i przyjął każde z nich, jako spełniające cel zgodny z Bożym zamysłem stwórczym”¹⁸.

Obraz kosmicznego Artysty dochodzi do szczytu w homilii trzeciej, gdzie Bóg zdaje się tak kształtować świat, jak grecki rzeźbiarz swoje arcydzieło:

Ręka, oko czy jakakolwiek inna część posągu leżąca oddzielnie od reszty nikomu nie wydaje się piękna. Ale gdy umieści się ją w miejscu dla niej właściwym, to piękno proporcji, do tej pory

¹⁵ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 7.

¹⁶ Por. I. Miller, *Idolatry and the Polemics of World-Formation from Philo to Augustine*, „Journal of Religious History”, Jun 2004 (t. 28) 2, s. 126–145 [<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=13384584&lang=pl&site=ehost-live> (2009)].

¹⁷ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. II, 2.

¹⁸ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. III, 10.

niedostrzegalne, zachwyci osobę nawet najbardziej niewykształconą. Dlatego artysta (*technites, artifex*), zanim złączy części swego dzieła, rozróżnia i uznaje piękno każdej z nich z osobna, myśląc już o planowanym ostatecznie posągu.

Tak właśnie Biblia przedstawia nam Najwyższego Artystę (*technites, verum artifex*), udzielającego pochwały dla każdego ze swych dzieł; a kiedy dzieło będzie skończone, zasłużona pochwała spotka wtedy całość dzieła¹⁹.

„Widział Bóg, że było dobre” (por. Rdz 1, 12): człowiek, poznając świat, może doznać zachwyty, powtarzając te słowa przy każdym z rozważanych dzieł stworzenia. Może zakończyć, zgodnie z Biblią, iż „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Wtedy otworzy się brama do poznania niektórych przymiotów samego Boga:

Niech Bóg udzieli wam zrozumienia (*synesis, intelligentia*) Jego prawdy, abyście mogli wznieść się od rzeczy widzialnych do Bytu niewidzialnego, a ze wspaniałości i piękna stworzeń – byście mogli dojść do właściwej idei Stworzyciela. Gdyż „to, co w Bogu niewidzialne – Jego wiekiusta moc oraz boskość – od stworzenia świata stają się widzialne dzięki rozumnemu oglądaniu dzieł Bożych” (Rz 1, 20).

Uznajmy więc naszego Dobroczyńcę we wszelkich rzeczach widzialnych: w ziemi, powietrzu, niebie, wodzie, w dniu i w nocy²⁰.

Intrygujące jest, nawiasem mówiąc, że słowo „zrozumienie” użyte tu przez św. Bazylego brzmi tak samo, jak w poruszającym fragmencie z Listu św. Pawła do Kolosan: „nie przestajemy za was się modlić i prosić [Boga], abyście doszli do pełnego poznania Jego woli, w całej mądrości i duchowym zrozumieniu” (Kol 1, 9).

Wracając jednak do *Homilii* św. Bazylego: używając w naszych czasach artystycznej terminologii w dyskursie teologicznym, koniecznie trzeba wnieść pewne zastrzeżenie. W naszym XXI wieku odwoływanie się do kategorii artystycznych bywa niekiedy rodzajem dyspensy od intelektualnego wysiłku związanego z przyrodoznawstwem, z naukowym poznawaniem świata. Bywa, że chrześcijanin odcina się od trudu zdobywania solidnej wiedzy naukowej, od „szkiełka i oka mędrca”, aby oddać się sentymentalnym zachwytom nad malowniczym krajobrazem gór lub urzekającym lasem.

Bazyli był jak najdalszy od tego typu przeciwstawiania estetycznego piękna świata i intelektualnego piękna praw przyrody. Oto próbka tego, jak potrafił łączyć zachwyt nad pięknem Bożego stworzenia z zachętą do pogłębiania zrozumienia praw przyrody. Zobaczmy, jak skomentował słowa proroka Izajasza, zestawiając je z fragmentem Księgi Psalmów: „On rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny” (Iz 40, 22) – „On świat na morzach osadził” (Ps 24, 2). Ów grecki Ojciec Kościoła od poetyckiego słowa Biblii szybko potrafił przejść do ściśle fizykalnego i astronomicznego punktu widzenia. Ze swoim słuchaczem dialoguje na temat Ziemi zawieszonyj w kosmicznych przestworzach w taki oto sposób:

¹⁹ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. III, 10.

²⁰ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. III, 10.

Mam nadzieję, że nie będziesz próbował znaleźć miejsca, który jest punktem podparcia Ziemi? [...] Czy powiesz, że to woda jest podparciem dla Ziemi? Ale wtedy musisz znaleźć oparcie dla wody, a niełatwo będzie ci powiedzieć, o co wspiera się woda²¹.

Ostatecznym środkiem interpretacji biblijnego tekstu, jeśli dotyczy zjawisk przyrodniczych, staje się dla Bazylego fizyka i astronomia. W tej materii kryterium ustalania znaczenia tekstu biblijnego stanowi przyrodoznawstwo (oczywiście na takim poziomie, jaki został osiągnięty w tamtych czasach, dzięki zespołowemu wysiłkowi przedchrześcijańskich filozofów greckich).

Cóż znaczy fragment „On świat na morzach osadził”, jeśli nie to, że woda rozpościera się ze wszystkich stron [kuli] Ziemi?²². [...] Ziemia umieszczona jest w centrum kosmosu, a skoro jej środek jest tak samo oddalony od każdego punktu na jej powierzchni, to spoczywa nieruchomo sama w sobie²³. [...] Każde ciężkie ciało spada z góry na dół, a przecież dół to nic innego, jak centrum kosmosu. Nie dziw się więc, że Ziemia nigdzie nie spada: zajmuje przecież centrum wszechświata, swoje naturalne miejsce²⁴.

To starożytny obraz świata dobrze znany wszystkim wykształconym ludziom starożytności: kulista Ziemia o obwodzie ok. 40 tys. km (według używanych przez nas jednostek długości) spoczywa jak drobny pyłek w samym centrum bezmiernej przestrzeni kosmicznej; otoczona zaś jest przez planety i gwiazdy krążące wokół niej w odległościach wielokrotnie większych niż rozmiar Ziemi. Woda pokrywa sferyczną warstwę kulę ziemską dzięki sile ciężenia skierowaną zawsze (według fizyki Arystotelesa) ku centrum wszechświata: „Ta sama siła, która ściąga Ziemię ze wszystkich krańców świata i sprawia, że zawieszona jest ona w centrum kosmosu, sprawia też, że ogromna masa wody wskutek swojego ciężenia w dół i tendencji do równowagi spoczywa nieruchomo wokół Ziemi”²⁵.

Przypominając te szkolne elementy starożytnej nauki, św. Bazyli musiał nagle zauważyć w tym miejscu swojego homiletycznego wywodu, że niektórzy słuchacze poczuli się zawiedzeni. Dlaczego? Oto do tej pory byli być może pełni podziwu dla mocy Boga, który potrafi w cudowny sposób utrzymać kulę ziemską zawieszoną pośród kosmicznych, bezkresnych przestrzeni. A teraz przy okazji swojej homilii Ojciec Kościoła wytłumaczył im, jak przedchrześcijańska jeszcze, arystotelesowska fizyka potrafi wyjaśnić to przedziwne zjawisko za pomocą przyczyn całkiem naturalnych, bez uciekania się do jakiegokolwiek interwencji nadprzyrodzonej. Czyżby więc podziw słuchaczy dla mocy Boga miał doznać osłabienia? Nic podobnego, tłumaczy im Bazyli: „Wielkie dzieła zadziwiają nas nie mniej, także wtedy, gdy poznaliśmy nieco z mechanizmu ich funkcjonowania”²⁶. Ten, który wszystko stworzył według wagi i liczby, i miary, ten też – zgodnie ze słowami Hio-

²¹ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 8.

²² Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 9.

²³ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 10.

²⁴ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 10.

²⁵ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. III, 5.

²⁶ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. I, 10.

ba – „zna liczbę kropli wody” (Hi 36, 27 LXX)²⁷. Prawa przyrody nie są konkurencją dla przedziwnej mocy Bożej. Są raczej jednym ze sposobów przejawiania się potęgi Stwórcy.

Poznanie prawa fizyki i astronomii, które umożliwia taką konstrukcję kosmosu, jaką obserwujemy, ma sprawić w nas nie mniejszy podziw dla Boga, ale nawet większy. Oto okazał się On Stwórcą także tych tak przedziwnych praw przyrody! Okazał się Artystą tworzącym dzieła zachwycające chrześcijanina zarówno w odczuciu estetycznym, jak i w aspekcie intelektualnej wrażliwości człowieka. „Księżyc nie mierzymy okiem, ale rozumem: rozum, dla poznania prawdy, znacznie pewniejszy jest niż oko”, podkreśla zdecydowanie Bazyl, przypominając, dzięki jakim to obliczeniom łatwo można wywnioskować, że choć Księżyc wydaje się mały, to w rzeczywistości jest ogromnym ciałem niebieskim porównywalnym rozmiarami z Ziemią²⁸. Takie problemy też wchodziły w zakres tematów poruszanych w homilii wyjaśniającej w IV wieku sens biblijnego opisu stworzenia.

III. Niedokończona Ziemia

Następny wątek duszpasterskiego tekstu tego starożytnego Ojca Kościoła to aspekt ciągłości dzieła stworzenia. Zgodnie z dość popularnym podówczas tłumaczeniem biblijnego tekstu Bazyl stwierdza: „Ziemia, jak mówi Pismo Święte, była niewidzialna i niedokończona” (por. Rdz 1, 2)²⁹ – odnosząc te słowa do stanu Ziemi przed pojawieniem się na niej życia: roślin, zwierząt i ludzi. Dzieło stworzenia obejmuje więc w swojej drugiej części jakby „dokończenie” Ziemi, dopełnienie jej artystyczną dekoracją czy ozdobą, jaką są mnożące się na niej rośliny i zwierzęta. Jak dokona się to dokończenie? Następuje to przez udzielenie Ziemi zdolności do wydania życia:

Płodność Ziemi jest jej doskonałym dokończeniem: wzrost wszelkiego rodzaju roślin i wybujałych, wysokich drzew, zarówno pożytecznych, jak i bezproduktywnych; słodki zapach kwiatów i ich przyjemne kolory; wszystko to, co nieco później na rozkaz Boga ujawniło się z Ziemi, aby ją upiększyć, powszechną Matkę tego wszystkiego³⁰.

Odnajdujemy tu podpowiedzi kierujące nas ku rozumieniu dzieła stworzenia świata nie jako czegoś jednorazowego, ale raczej jako ciągłego procesu. Wszelkie przejawy życia i wszelki wzrost istot żywych wynika z posłuszeństwa Bożym prawom wprawdzie nadanym materialnemu światu na początku, ale działającym w świecie nieustannie, aż do dziś. A celem tego jest uczynienie świata jeszcze bardziej pięknym i doskonałym.

²⁷ Św. Bazyl, *Homilie*, Rozdz. III, 5.

²⁸ Św. Bazyl, *Homilie*, Rozdz. VI, 11.

²⁹ Św. Bazyl, *Homilie*, Rozdz. II, 1.

³⁰ Św. Bazyl, *Homilie*, Rozdz. II, 1.

Ziemia czekała, by zrodzić resztę stworzenia na mocy tej siły, którą otrzymała od Stworzyciela. Ale czekała na oznaczony czas i na Boży rozkaz³¹.

Ten Boży rozkaz przyjmuje postać prawa natury. Pierwszy Boży rozkaz wydany przy początku czasów uczy jak gdyby naturę, co ma czynić w następnych wiekach³². Myśli wskazujące na to znajdziemy w piątej *Homilii* św. Bazylego:

Kiedy ziemia odpoczęła uwolniona wreszcie od ciężaru wody, dotarł do niej rozkaz, by wydała trawy i drzewa. Widzimy zresztą, że to samo dzieje nawet dziś. Głos (*phone, vox*), który wtedy rozbrzmiał i ów pierwszy rozkaz (*to proton prostagma, primum praeceptum*), stały się prawem natury (*nomos physeos, lex naturae*) i nadal działają na ziemi, dając jej moc wydawania owoców po wszystkie czasy³³.

Stworzone wraz z materialnymi bytami prawa natury pozwoliły tak rozwinąć się początkowo pustej ziemi, że stała się środowiskiem bujnego rozwoju roślin i zwierząt.

Kiedy Bóg rzekł: „Niech ziemia wyda”, to nie wydała ona czegoś, co nosiła już w sobie, ale Ten, który dał rozkaz, udzielił jej mocy, aby to się mogło stać. [...] Rozkaz „Niechaj wyda rośliny zielone” nie oznacza „Niechaj wyda to, co ma już w sobie”, ale „przyjmij to, czego jeszcze nie masz”: Bóg udziela mocy i aktywnej siły³⁴.

Dlatego stwarzanie nie jest aktywnością Boga należąca tylko do przeszłości. Wręcz przeciwnie: Bóg podtrzymuje nieustannie wszystko swoim stwórczym słowem, co obecnie przejawia się przez istnienie praw natury:

Pomyślmy o Słowie Bożym, jak porusza się poprzez całe stworzenie: miało swój początek w tamtej chwili, ale pozostaje czynne i skuteczne aż do dziś, a nawet aż do końca wieków. Jak piłka (*sphaira, globus*) popchnięta przez kogoś w stronę pochyłości, zaczyna toczyć się w dół wskutek swojego kształtu i spadku terenu i nie zatrzyma się, póki nie dotrze do płaskiego miejsca, tak też i natura wszystkiego, co istnieje, wprawiona w ruch jednym rozkazem (*eni prostagmati, uno praecepto*)³⁵.

Oprócz obrazu toczącej się kuli Bazyle odwołuje się do innych obrazowych porównań, aby uprzytomnić słuchaczom znaczenie pojęcia prawa natury. Wiele wysiłku wkłada w to, aby nie umknęło im, że rozkaz Boży skierowany do świata przyrody nie przemija, ale trwa swoimi skutkami do dziś i aż do końca świata. Nawet ryby morskie wędrujące co roku do właściwych sobie siedzib „nie mają wprawdzie daru rozumu, ale mają prawo natury (*ton tes physeos nomon, naturae legem*) w swoim wnętrzu: ono pokazuje im, co mają czynić”³⁶.

³¹ Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. II, 3.

³² Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. V, 5.

³³ Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. V, 1.

³⁴ Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. VIII, 1.

³⁵ Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. IX, 2.

³⁶ Św. Bazyle, *Homilie*, Rozdz. VII, 4.

Ten sam Boży rozkaz także dziś panuje nad ziemią, każdego roku okazuje swoją moc wydawania ziół, nasion i drzew. Jak kręcący się bąk, po nadaniu mu pierwszego impulsu, potem już sam obraca się wokół swej osi, tak i natura, otrzymawszy impuls pierwszego rozkazu, podąża za nim nieprzerwanie przez wieki, aż do wypełnienia się wszystkiego³⁷.

Warto zaznaczyć, że tego typu homiletyczne obrazy używane w wykładzie Piśma św. wydały swój pełniejszy owoc dopiero w późniejszym średniowieczu. Wtedy mocniej dotarło do chrześcijańskich filozofów, że jeśli zachowanie przyrody rządzone jest niezmiennym Bożym prawem, to znaczy, że można odkryć reguły rządzące naturą. Oznacza to, że możliwa jest nauka przyrodnicza, *philosophia naturalis*.

Dlaczego jednak w księdze Objawienia nie opisano w szczegółach tego wszystkiego, co dotyczy przyrody? Dlaczego podane zostały tylko najogólniejsze zasady stworzenia, sprowadzające się do tego, że wszystko pochodzi od Boga? Czy nie byłoby bardziej pożyteczne, gdyby wszystkie detale stworzenia zostały od razu ujawnione ludziom, tak by nie musieli trudzić swoich umysłów? Nie, z całą pewnością nie było by to dla ludzi korzystne:

Ta cisza [Biblii] służy do ćwiczenia naszego rozumu, abyśmy wychodząc z tak niewielu danych, poczuli się wezwani do odkrywania prawdy³⁸.

Uwaga jednak! Musi to być rzetelne i sprawdzalne przyrodoznawstwo! Podobnie jak jego poprzednicy i następcy (wraz ze św. Augustynem), tak i św. Bazyli nie omieszkął dodać ostrzeżeń przed pseudonauką, która za jego czasów występowała najczęściej pod postacią astrologii. Ciekawe zresztą, że argumenty przeciw niej użyte mogły być niekiedy zupełnie niezależne od religijnej wiary. Oto jak zupełnie naturalistycznie, odwołując się tylko do sił rozumu ludzkiego, grecki Ojciec Kościoła wyjaśnia niemożliwość astrologii (dla przypomnienia: jej zwolennicy wymagali do swoich obliczeń informacji o czasie narodzenia człowieka z dokładnością do sekund):

Niemożliwe jest znać tak dokładnie godzinę narodzin. Jeśli więc nawet najdrobniejsza rozbieżność uniemożliwi obliczenia [astrologów], to zarówno ci, którzy oddają się tej pseudonauce, jak i ci, którzy słuchają ich z otwartymi ustami, jak gdyby mogli dowiedzieć się czegoś o swojej przyszłości, wystawiają się na pośmiewisko³⁹.

Jest to po prostu „szczyt głupoty”⁴⁰, komentuje dobitnie Ojciec Kościoła. Swoją drogą, warto wspomnieć na te słowa sprzed tysiąca sześciuset lat, kiedy w naszym XXI wieku w najbardziej rozwiniętych krajach świata ogląda się zawartość półek sklepów z czasopismami, a pośród nich dziesiątki pism przekazujących najnowsze astrologiczne wieści...

³⁷ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. V, 10.

³⁸ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. II, 3.

³⁹ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. VI, 5.

⁴⁰ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. VI, 6.

IV. Wysiadywanie świata

Najbardziej zapewne zaskakującym dzisiejszego czytelnika sposobem literackim użytym przez św. Bazylego do podkreślenia trwania w czasie dzieła stworzenia jest odwołanie się do obrazu ptaka wysiadującego jajka w gnieździe. Obraz ten zyskał sobie popularność u starożytnych: można go spotkać u św. Efrema Syryjczyka (306–373), powróci potem u św. Augustyna (354–430), jego siła oddziaływania musiała być doprawdy niezwykła dla ludzi tamtej epoki. Wydaje się, że warto nieco dokładniej zająć się tym porównaniem, jakkolwiek niecodzienne może się nam ono dziś wydać. Może nas pouczyć o takim starożytnym pojęciu Bożej przyczynowości w ewolucji natury, do którego wielu współczesnym nam ludziom wciąż jeszcze daleko.

Obraz wysiadywania świata uczy nas, by nie dopatrywać się Bożego działania w przyrodzie koniecznie na kształt niespodziewanych namacalnych interwencji ingerujących w prawa natury, zawieszających je lub korygujących. Boże działanie nie pojawia się zwykle po to, aby punktowo zawiesić prawa przyrodnicze. Wręcz przeciwnie: zwykle na co dzień doświadczamy Bożej Opatrzności właśnie w regularnościach stworzonego przez Boga świata. Owszem, chrześcijanin widzi nieustanny wpływ stwórczej Bożej mocy działającej na innej zasadzie niż tylko przyczyny wewnątrzświatowe. Ale niekoniecznie przybiera to postać wdarcia się siły podobnej do naturalnej, tyle że „z zewnątrz”, w nasze codzienne sprawy. Na innych ścieżkach trzeba szukać codziennej obecności Opatrzności Bożej.

Czego więc uczyli się starożytni chrześcijanie ze wspomnianego porównania? Otóż ptak swoją nieprzerwaną obecnością i bliskością wpływa na stopniowy rozwój jajka i na doprowadzenie do tego, by wydało ono życie. Ale przecież ten wpływ nie polega na przykład na poruszeniu czegoś wewnątrz jajka, na bezpośrednim dotknięciu jego wnętrza. Nie, czynnikiem działającym jest ciepło obecności ptaka. To ono stopniowo prowadzi – mocą praw natury – do ukształtowania się nowego życia pisklęcia. Dlatego ten proces tak znakomicie nadawał się w opinii starożytnych do porównania z działaniem Bożej miłości. Bóg działa w codzienności, nie zawieszając praw natury. Porusza wszystko zgodnie ze swoją wolą przez duchowe ciepło swojej wszechobecności. Zobaczmy zresztą, jak św. Bazyli wyjaśnia biblijną frazę: „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2):

Odwołam się tu do pewnego Syryjczyka: słowo syryjskie jest tu bowiem bliższe znaczeniu terminu hebrajskiego, lepiej więc oddaje znaczenie Biblii.

Przez wyrażenie „unosil się” Syryjczycy rozumieją: przenikał naturę wody, tak jak ptak zasłaniający jajka swoim ciałem i udzielający im siły życiowej przez swoje własne ciepło. W ten sposób zbliżamy się najbardziej jak tylko można do znaczenia słów „Duch unosił się”: mamy przez to zrozumieć, że przygotowywał naturę wody do wydania istot żyjących; jest to wystarczający dowód dla tych, którzy pytają, czy Duch Święty brał aktywny udział w stworzeniu świata⁴¹.

⁴¹ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. II, 6.

Podobną interpretację znajdziemy u wspomnianego wyżej Efrema Syryjczyka, który był praktycznie współczesnym św. Bazylego:

Duch Święty ogrzewał wody pewnego rodzaju ciepłem życiowym, aż doprowadził je jakby do wrzenia: wskutek intensywnego ciepła udzielił im płodności. Podobne jest działanie kwoki. Wysiaduje ona jajka, aż staną się płodne wskutek ciepła⁴².

Efrem porównał nawet ten sposób działania Bożego do dzieła Ducha Świętego w sakramencie chrztu: woda chrztu przecież też staje się duchowo płodna wskutek napełnienia Duchem Bożym i dlatego może w sakramencie nowego narodzenia wydać na świat dzieci Boże⁴³.

W tym kontekście zauważmy, że Bazyli uświadamia swoim słuchaczom, iż pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju często posługują się szatą literacką, której nie można pojmować tak dosłownie, jak sformułowań czysto historycznej relacji.

Kiedy mówimy o głosie Bożym, o słowach, o rozkazie i o Bożym języku, nie oznacza to dźwięku, który wydobywałby się z organu mowy, albo drgania powietrza wskutek ruchu języka. To po prostu znak o woli Boga, a jeśli nadajemy mu kształt rozkazu, to tylko dlatego, aby lepiej pouczyć dusze słuchaczy⁴⁴.

Wielu innych świętych autorów tamtej epoki też skłaniało się do odróżniania literackiej szaty Pisma św. od przekazanego przez nią teologicznego sensu. Naj-słynniejszy z nich to oczywiście św. Augustyn, ale ze względu na rozmiar jego pism komentujących Księgę Rodzaju wypada omówić jego nauczanie przy innej okazji. Pozostańmy więc tutaj przy innej osobie, nieco mniejszego formatu literackiego. Oto słowa św. Teodoret z Cyru (ok. 390 – ok. 460):

Bóg wziął własnymi rękami proch ziemi, aby ulepić człowieka. Spróbujmy zrozumieć, cóż może oznaczać język tego typu? Oznacza to: Bóg zaangażował się w sposób szczególnie w stworzenie natury człowieka. To właśnie przekazuje nam wielki prorok [Mojżesz], jako że pozostałe stworzenie zostało powołane do istnienia rozkazem ustnym, a tylko człowiek uczyniony został przez „ręce” Boże. Jak nienarodzone dziecko znajduje się w łonie matki i rozwija się w tym, co je otacza od samego początku, podobnie Bóg pragnął zaczerpnąć materiał dla ciała ludzkiego z ziemi⁴⁵.

Skoro wiele sformułowań Księgi Rodzaju było w sposób oczywisty użytych nie w sensie dosłownym, to prawdziwym wyzwaniem dla autorów tamtych czasów było znalezienie prawidłowej równowagi między historyczną dosłownością biblijnego opisu a jego metaforycznym przekazem. Bazyli wie, że za jego czasów praktykuje się wśród niektórych grup całkiem metaforyczną lekturę Księgi Ro-

⁴² *Sancti patris nostris Ephraem Syri et Jacobi episcopo Edesseni interpretationum in Genesim collectanea*, 1, red. A. Assemani, *Sancti patris nostris Ephraem Syri Opera omnia*, I, Roma 1773, A. Louth, *La Bibbia commentate dai Padri: Antico Testamento* t. 1/1, Roma 2003, s. 34.

⁴³ *Sancti patris nostris Ephraem Syri et Jacobi episcopo Edesseni interpretationum in Genesim collectanea*, 1, dz. cyt., s. 34.

⁴⁴ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. II, 7.

⁴⁵ Św. Teodoret z Cyru, *Kompedium o mitach heretyków*, V,9, A. Louth, *La Bibbia commentate dai Padri: Antico Testamento* dz. cyt., s. 81.

dzaju, ale odrzuca taki sposób podejścia do tekstu jako niespełniający wymogów zachowania sensu historycznego:

Muszę sprzeciwić się opinii pewnych pisarzy w Kościele, którzy wskutek górnolotnych idei i wysublimowanych poglądów uciekli się do metafor i w wodzie dostrzegali już tylko figurę oznaczającą moce duchowe i niecielesne⁴⁶.

Jak znaleźć więc właściwe ramy dla zorientowania się w tej skomplikowanej problematyce interpretacji tekstu biblijnego? Punkty orientacyjne wyznaczone były przez te dane nauk przyrodniczych, które były znane już w tamtych czasach. Bazyli uczy swoich słuchaczy posługiwania się w biblijnym rozważaniu powszechną wiedzą przyrodniczą, jak na przykład w homilii przy omawianiu obiegu wody w przyrodzie:

Źródłem wody w powietrzu jest morze. Ogrzane przez promienie słońca zamienia się w parę wodną, wznosi się w wyższe regiony powietrza, gdzie ulega schłodzeniu wskutek wysokości ponad poziomem działania promieni odbitych od ziemi. Dochodzi do tego cień chmur, co schładza ją jeszcze bardziej, zamienia się więc w deszcz i w ten sposób użyźnia ziemię⁴⁷.

Oczywiście, nie poprzestaje na tym. Posługuje się zaraz obok poetyką tekstu biblijnego i odwołuje się do stosownych duchowych alegorii. Ale stara się wyjaśnić słowo Pisma tak, by było zgodne z danymi nauk przyrodniczych.

V. Czy znajdzie się taki prostak?

Zbliżając się do końca naszej lektury wybranych miejsc *Homilii o Księdze Rodzaju* św. Bazylego, wypada podkreślić, że ten starożytny autor może stać się dla nas niezwykle pożytecznym przykładem tego, jak łączyć zapał do modlitewnej lektury Biblii z podziwem dla sukcesów naukowej pracy ludzkiego rozumu. Ów Ojciec Kościoła nie był oczywiście odkrywcą takiej metody duszpasterskiego działania. Korzystał z Tradycji Kościoła rozwijającej się wtedy już od trzech wieków, a sam też dał silny impuls do kontynuowania tego nurtu rozumienia Biblii w przyszłości.

Jako przykład dokumentujący ciągłość tej postawy w Kościele u największych duszpasterzy przytoczmy teraz kilka myśli zaczerpniętych z dzieł autora, który poprzedził św. Bazylego o cały wiek. Autorem tym jest Orygenes.

Jest to bardzo wczesny autor chrześcijański, żyjący w przybliżeniu w latach 180–253. Zachowało się szesnaście jego homilii na temat pierwszej biblijnej Księgi, choć niestety tylko po łacinie, a do tego w wersji pochodzącej ze znacznie późniejszych czasów, spisanej przez Rufina (ok. 345–410).

Warto napomknąć o pewnym aspekcie idei Orygenesusa spotykania się duchowości z nauką, mianowicie o relacji niezmiennego tekstu biblijnego do rozwijającej

⁴⁶ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. III, 9.

⁴⁷ Św. Bazyli, *Homilie*, Rozdz. IV, 7.

się wciąż nauki o przyrodzie. Chrześcijanin XXI wieku często staje przeciw zakłopotany wobec pytań o zgodność Biblii z nauką, równie często wydaje mu się, że jest to problem czysto nowożytny i że dopiero w ostatnich czasach zmieniono zasadę dosłownej lektury Biblii w kwestiach przyrodniczych wskutek nacisku dynamicznie rozwijającego się nowożytnego przyrodoznawstwa. Bardzo wiele możemy się pod tym względem nauczyć od Orygenes, najwybitniejszego teologa chrześcijańskiego początków III wieku.

Omawiając tego typu kwestie, Orygenes sygnalizuje od razu, że właściwa lektura Biblii nie jest czymś łatwym: „ludzie, którzy nieprawidłowo odczytują lub rozumieją Pismo, popadają w rozliczne błędy”, a „wyłącznie przyczyną ich fałszywych wyobrażeń jest fakt, że pojmują oni Pismo Święte nie w sensie duchowym, lecz dosłownie”⁴⁸. Większość problemów, na jakie wskazuje Orygenes, odnosi się do wyobrażeń na temat samego Boga oraz do roli Chrystusa, ale niektóre dotyczą też kwestii przyrodniczych. Emocjonalny charakter niektórych wypowiedzi na ten temat świadczy o tym, jak ważne w oczach Orygenes były poruszane tu zagadnienia. Czujemy, że nie są to czysto teoretyczne rozważania, ale że odnoszą się one do konkretnych sytuacji życiowych, może do dyskusji z uczniami, a może do debat w gronie aleksandryjskich filozofów. „Czyż znajdzie się taki prostak, który by sądził, że Bóg, niby jakiś rolnik, «zasadził drzewa w raju, w Edenie na wschodzie» oraz posadził «drzewo życia», to znaczy widzialne i dotykalne drzewo?”⁴⁹ – zadaje retoryczne pytanie, a my czujemy się jak świadkowie jakiegoś intelektualnego sporu, który Orygenes z kimś wiódł i który tu oto znajduje swój finał.

Podobnie dla tego aleksandryjskiego uczonego nie ulega wątpliwości istnienie wielu innych miejsc biblijnych, których z całą oczywistością nie należy interpretować jak kronikarskiej relacji, ale raczej uważać za literacki przekaz głębszej prawdy duchowej. Z opisu stworzenia przytacza inny przykład dowodzący niemożliwości literalnego rozumienia wszystkich elementów początku Księgi Rodzaju. „Czyż rozsądny człowiek będzie sądził, że pierwszy, drugi i trzeci dzień, wieczór i poranek, były bez słońca, księżyca i gwiazd, a ów jakoby pierwszy dzień upłynął nawet bez nieba?”⁵⁰ – pisze, odwołując się do faktu, że stworzenie ciał niebieskich wspomniane jest w Księdze Rodzaju dopiero przy relacji z wydarzeń czwartego dnia. Nie przedstawia przy tym swojego alegorycznego sposobu czytania Pisma Świętego jako jakiejś rzadko spotykanej hipotezy, ale raczej jako oczywisty dla wszystkich wykształconych chrześcijan sposób jej lektury:

Co się tyczy opowiadania, że „Bóg po południu przechadzał się po raju” i że „Adam skrył się pod drzewem” (Rdz 3, 8), zaiste sądzę, że nikt nie ma wątpliwości, iż Pismo przedstawiło je przenośnie, aby w ten sposób wskazać na pewne tajemnice⁵¹.

⁴⁸ Orygenes, *O zasadach*, IV, 2,1–2, Kraków 1996.

⁴⁹ Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,1.

⁵⁰ Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,17 (wersja z *Filokalii*).

⁵¹ Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,1.

Teolog ów na podstawie przytoczonych przykładów formułuje nawet ogólniejszą zasadę interpretacyjną: „każdy, kto ma ochotę, może łatwo zebrać z Pisma Świętego różne fakty opisane tak, jakby się wydarzyły, a jednak wiara, że mogły się one wydarzyć w sensie historycznym, nie byłaby poprawna i rozsądna”⁵².

* * *

W naszej refleksji na temat istoty biskupiej posługi zwróciliśmy uwagę na to, że pasterz ludu Bożego ma być nauczycielem pełnej Ewangelii. Biskup ma przekazywać ludowi Bożemu sposób spełnienia wszystkich aspektów największego i pierwszego przykazania Biblii: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą *i całym swoim umysłem*” (Mt 22, 37). Starożytni Ojcowie i średniowieczni Doktorzy Kościoła często umieli łączyć duszpasterską posługę z fascynacją dla dwójakiej drogi ku Bogu pozwalającej chrześcijaninowi rozwinąć oba skrzydła, *fides et ratio*, by móc wznosić się do Boga.

⁵² Orygenes, *O zasadach*, IV, 3,1.

Ks. GRZEGORZ SOKOŁOWSKI



Kongregacja Edukacji Katolickiej

Instytucją służącą papieżowi pomocą w wykonywaniu jego służby Kościołowi jest Kuria Rzymska. Poszczególne jej organizmy działają w imieniu oraz autorytetem papieża¹. Nie należy ona do podstawowej, ustanowionej przez Boga struktury Kościoła, jednak w swej działalności odznacza się charakterem kościelnym ponieważ jej istnienie i kompetencje pozostają w zależności od Pasterza Kościoła powszechnego. „Kuria bowiem jest żywotna i działa o tyle, o ile pozostaje w relacji do urzędu Piotrowego i na nim się opiera” (*Pastor bonus*, 7). Struktura tej instytucji ulegała na przestrzeni wieków przekształceniom tak, by jej poszczególne części mogły sprostać wyzwaniom zmieniających się czasów.

Początkowo pomocnikami papieży byli notariusze i sędziowie pałacowi. Około IV wieku powstał pierwszy zorganizowany urząd, którym była Kancelaria Apostolska. Zgodnie z wytycznymi Soboru Trydenckiego Sykstus V (1585–1590) Konstytucją apostolską *Immensa aeterni Dei* z 22 stycznia 1588 roku ustanowił Kurię Rzymską jako zorganizowaną instytucję obejmującą piętnaście kongregacji. Odnowę struktury Kurii Rzymskiej przeprowadził Pius X (Konstytucja Apostolska *Sapienti consilio* z 29 czerwca 1908 roku), rozdzielając pionymi administracyjny i sądowniczy oraz precyzyjnie określając kompetencje poszczególnych dykasterii. Reforma ta została usankcjonowana i uzupełniona Kodeksem Prawa Kanonicznego ogłoszonym przez Benedykta XV w 1917 roku (kan. 242–264)².

Posoborowej reorganizacji Kurii dokonał Paweł VI poprzez ogłoszenie Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae universae* (15 sierpnia 1967 roku). Z reformą strukturalną związane było umiędzynarodowienie kurii poprzez wprowadzenie do jej dykasterii biskupów z Kościołów lokalnych różnych rejonów świata, a także wprowadzenie wieku emerytalnego co przyczyniło się do radykalnego odmłodzenia jej składu osobowego. Ostatnią generalną odnowę Kurii Rzymskiej przeprowadził Jan Paweł II, promulgując 28 czerwca 1988 roku Konstytucję apostolską *Pastor bonus*. Reforma ta dostosowywała struktury kurialne do norm nowego Kodeksu

¹ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 360.

² Por. F. D’Ostilio, *Il diritto amministrativo della Chiesa*, Città del Vaticano 1996, s. 157.

Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Papież mocno podkreślił charakter służebny wszystkich urzędów kurialnych (por. *Pastor bonus*, 7) oraz ich zadanie umacniania więzi Kościołów lokalnych z następcą św. Piotra (por. *Pastor bonus*, 3). Główną powinnością kurii jest służba na rzecz jedności (por. *Pastor bonus*, 11). Aktualna struktura Kurii Rzymskiej obejmuje: Sekretariat Stanu, kongregacje (9), trybunały (3), rady (11) i urzędy (3). Istnieją ponadto agendy zajmujące się obsługą papieża: Prefektura Domu Papieskiego i Urząd Papieskich Nabożeństw Liturgicznych oraz instytucje nie należące bezpośrednio do Kurii Rzymskiej, jak np.: Tajne Archiwum Watykańskie, Biblioteka Watykańska, akademie papieskie.

I. Kongregacje Kurii Rzymskiej

Stałymi komisjami Kurii Rzymskiej złożonymi z kardynałów i biskupów są kongregacje. Ich zadaniem jest troska o określoną dziedzinę spraw kościelnych. Prioritytety działania każdej kongregacji wskazuje papież, on także aprobuje poszczególne fazy postępowania i zakańcza je oficjalnymi dekretami. W kompetencji papieża jest powołanie kongregacji i mianowanie jej kierownictwa oraz członków. Kongregacja oprócz kardynałów i biskupów mianowanych przez papieża składa się z urzędników wyższych i niższych, tworzących urząd kongregacji. Prefekt, sekretarz, członkowie, konsultorzy i wyżsi urzędnicy mianowani są na pięcioletnią kadencję. Z chwilą śmierci papieża ustają urzędy wszystkich przełożonych kongregacji oraz ich członków. Wyjątek stanowi kamerling Kościoła i penitencjarz wielki.

Struktury kongregacji dzielą się na personalne (prefekt, sekretarz, podsekretarz), kolegialne (zebrania plenarne, zebrania zwyczajne) i pomocnicze. Na czele kongregacji stoi, mianowany przez papieża, kardynał prefekt wspomagany przez sekretarza i podsekretarza. Prefekt jest przełożonym kongregacji, który kieruje jej działalnością i przedstawia papieżowi aktualny stan prac. Do jego zadań należy reprezentowanie kongregacji na zewnątrz i powoływanie poszczególnych urzędników. Bezpośrednim pomocnikiem prefekta jest sekretarz pełniący funkcje administracyjne (kieruje pracami urzędów kongregacji) oraz merytoryczne (uczestniczy w zebraniach plenarnych i zwyczajnych z prawem głosu)³.

Kardynałowie i biskupi tworzący kongregację podejmują kolegialnie decyzje w najważniejszych sprawach podczas zebrań plenarnych (*congregatio plenaria*). Odbywają się one zazwyczaj raz do roku, a kończą audiencją u papieża. Zebrania zwyczajne (*congregatio ordinaria*) odbywają się w zależności od potrzeb. Biorą w nich udział kardynałowie i biskupi z Kurii Rzymskiej oraz aktualnie przebywający w Rzymie. Raz w tygodniu zbiera się kongres zwyczajny, w którym uczestniczą

³ Por. *Regolamento generale della Curia Romana* (4 luty 1992 roku), Città del Vaticano 1992, art. 2.

prefekt, sekretarz, podsekretarz oraz kierownicy poszczególnych departamentów kongregacji. Przy każdej kongregacji działa kolegium konsultorów złożone ze specjalistów. Posiada ono jedynie głos doradczy⁴.

Kongregacje Kurii Rzymskiej, w ramach swoich kompetencji, wydają dekrety generalne i instrukcje. Mogą udzielać dyspens oraz rozpatrywać rekursy. Spory kompetencyjne pomiędzy kongregacjami rozstrzyga Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej.

II. Rys historyczny Kongregacji Edukacji Katolickiej

Kościół od pierwszych wieków troszczył się o rozwój intelektualny wiernych, a szczególnie duchowieństwa. W połowie II wieku powstawały pierwsze szkoły kościelne i ośrodki myśli chrześcijańskiej, m.in. w Rzymie, Aleksandrii, Smyrnie. Jednym z pierwszych przepisów mówiących o kształceniu były uchwały synodu rzymskiego z 15 listopada 826 roku, któremu przewodniczył papież Eugeniusz II. Synod za pontyfikatu Leona IV, 20 grudnia 853 roku, nakładał na biskupów obowiązek przygotowania kandydatów do prezbiteratu, diakonatu i subdiakonatu. W wieku XII powstały pierwsze uniwersytety m.in. w Bolonii (1088), Paryżu-Sorbonie (1200), Cambridge (1209), Oxfordzie (1214), Padwie (1222), Neapolu (1224), które stały się prężnymi ośrodkami myśli teologicznej, filozoficznej i prawa kanonicznego. W trosce o formację kandydatów do kapłaństwa w roku 1563 Sobór Trydencki wydał Dekret *Cum adulescentium aetas* nakazujący tworzenie seminariów duchownych⁵.

Wobec rozwoju szkolnictwa katolickiego zaistniała potrzeba powołania centralnej instytucji, która czuwałaby nad prawidłowym rozwojem studiów kościelnych. W XIV wieku papież powoływał specjalne komisje opiekujące się studiami. Pierwszym tego typu ciałem doradczym była powołana przez Bonifacego VIII w 1303 roku komisja zajmująca się Uniwersytetem Rzymskim. Juliusz III w 1552 roku zlecił specjalnej komisji opiekę nad studiami na terenie całego Państwa Kościelnego.

Konstytucją Apostolską *Immensa aeterni Dei* z 22 stycznia 1588 roku Sykstus V powołał do istnienia *Congregatio decima pro Universitate Studii Romani*, którą tworzyło pięciu kardynałów. Ich zadaniem było sprowadzanie do Rzymu, w zależności od potrzeby, wybitnych teologów, kanonistów i specjalistów nauk humanistycznych. Wykładowcy ci musieli być biegli w nauce, ale także posiadać przymioty moralne. Kongregacja miała zatroszczyć się o odpowiednie wynagrodzenie za ich pracę. Zlecono jej także opiekę nad kolegiami rzymskimi i uniwersy-

⁴ Por. W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Ustrój Kościoła Rzymskokatolickiego. Wybrane zagadnienia instytucjonalne*, Warszawa 2002, s. 73–74.

⁵ Por. R. Selejdak, *Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), nr 8–9/1993, s. 54.

tetami związanymi ze Stolicą Apostolską (m.in. Bolonia, Paryż, Salamanka). W następnych latach duży wpływ na Uniwersytet Rzymski zaczęło wywierać kolegium adwokatów konsystorialnych, co spowodowało zaprzestanie funkcjonowania kongregacji za pontyfikatu Klemensa X (1670–1676). Dopiero Leon XII przywrócił jej istnienie, tworząc Konstytucją apostolską *Quod divina sapientia* (28 sierpnia 1824 roku) *Congregatio Studiorum* posiadającą władzę nad wszystkimi uniwersytetami w świecie z wyłączeniem seminariów duchownych⁶.

Reforma Kurii Rzymskiej wprowadzona przez Piusa X doprecyzowała kompetencje Kongregacji. Powierzono jej nadzór nad studiami w wyższych szkołach kościelnych (uniwersytetach i wydziałach) włącznie z ośrodkami zarządzanymi przez zakony. Do jej zadań należało zakładanie uniwersytetów i wydziałów, zatwierdzanie statutów wyższych uczelni, udzielanie władzy nadawania stopni akademickich. Miała prawo nadawania stopni akademickich osobom odznaczającym się wybitnymi osiągnięciami naukowymi. Benedykt XV, wydając Motu proprio *Seminaria clericorum* (4 listopada 1915 roku) powołał do istnienia Kongregację Seminariów, którą połączono z Kongregacją Studiów, tworząc jeden organizm kurialny *Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*. Oprócz dotychczasowych spraw związanych ze szkolnictwem wyższym miała ona zająć się zarządem, karnością, majątkiem, administracją i studiami seminaryjnymi (wcześniej seminaria duchowne były w kompetencji Kongregacji Konsystorialnej). Uprawnienia nowej dykasterii potwierdził kanon 256. Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Wprowadzając posoborową reformę Kurii Rzymskiej, Paweł VI rozciągnął kompetencje kongregacji na całą działalność edukacyjną Kościoła, w tym również na szkolnictwo niższego szczebla z zachowaniem kompetencji ówczesnej Kongregacji Zakonników i Instytutów Świeckich oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Decyzją papieża dykasteria otrzymała nazwę *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*⁷.

Jan Paweł II, reformując Kurię Rzymską Konstytucją apostolską *Pastor bonus* z 28 czerwca 1988 roku potwierdził dotychczasowe kompetencje kongregacji (*Pastor bonus*, art. 112–116) obejmujące formację kandydatów do kapłaństwa, rozwój studiów kościelnych i katolickich oraz szkolnictwo katolickie. Wprowadzona reforma zmieniła nazwę na *Congregatio de Seminariis atque Studiorum Institutis*. W niespełna rok po ogłoszeniu Konstytucji apostolskiej Sekretariat Stanu listem z 26 lutego 1989 roku określił jej nazwę do dziś funkcjonującą: *Congregatio de Institutione Catholica (de Seminariis atque Studiorum Institutis)*. Od 15 listopada 1999 roku Prefektem Kongregacji Edukacji Katolickiej jest kard. Zenon Grocholewski. Przed nim, w XX wieku, funkcję tę pełnili kardynałowie:

Pio Laghi (1990 Proprefekt; 1991–1999 Prefekt);

William Wakefield Baum (1980–1990);

⁶ Por. *Annuario Pontificio 2004*, Città del Vaticano 2004, s. 1713; R. Selejdak, *Kongregacja...*, art. cyt., s. 54.

⁷ Por. *Annuario Pontificio 2004*, Città del Vaticano 2004, s. 1713–1714; W.M. Zarębczan, *Polacy w Watykanie*, Pelplin 2004, s. 91.

Gabriele Garrone (1966–1968 Proprefekt; 1968–1980 Prefekt);
Giuseppe Pizzardo (1939–1968);
Gaetano Bisleti (1915–1937);
Benedetto Lorenzelli (1914–1915);
Francesco di Paola Cassetta (1911–1914);
Beniamino Cavicchioni (1910–1911);
Francesco Statolli (1897–1910).

III. Struktura i kompetencje Kongregacji Edukacji Katolickiej

Kongregacja Edukacji Katolickiej wypełnia swoją misję formacji osób przygotowujących się do święceń kapłańskich oraz rozwoju studiów i szkolnictwa katolickiego, działając w ramach trzech urzędów: Wydziału ds. Seminariów Duchownych, Wydział ds. Uniwersytetów Kościelnych i Katolickich oraz Wydziału ds. Szkół Katolickich.

Wydział ds. Seminariów Duchownych troszczy się o rozwój powołań kapłańskich, zapewnienie przyszłym kapłanom odpowiedniej formacji osobowej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej. W jego kompetencjach jest dbałość o zgodne z normami prawa kościelnego zakładanie seminariów duchownych, erygowanie seminariów międzydiecezjalnych i odpowiednie zarządzanie nimi. W świecie istnieje około trzech tysięcy seminariów duchownych. Kongregacja zatwierdza ich statuty, przyjmuje i analizuje pięcioletnie sprawozdania z działalności seminariów oraz papieskich seminariów, instytutów i kolegiów rzymskich. Do zadań omawianego wydziału należy przeprowadzanie wizytacji apostolskich seminariów diecezjalnych i zakonnych, a także troska o to, by przełożeni i wykładowcy przykładnym życiem oraz prawowierną nauką byli wzorem dla alumnów, a formacja przebiegała zgodnie z wytycznymi dokumentów soborowych i posoborowych dotyczących przygotowania do kapłaństwa (por. *Pastor bonus*, art. 113). Obecnie pracami Wydziału ds. Seminariów Duchownych kieruje Polak – ks. Prałat dr Ryszard Seledak, kapłan z archidiecezji częstochowskiej. Kompetencje wydziału nie obejmują formacji duchowej w seminariach zakonnych, która jest w gestii Kongregacji ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego.

Drugi z wydziałów kongregacji – Wydział ds. Uniwersytetów Kościelnych i Katolickich troszczy się by dyscypliny kościelne i humanistyczne były na podległych kongregacji uczelniach wykładane zgodnie z doktryną chrześcijańską. Rozróżnić trzeba uniwersytety kościelne i katolickie. W pierwszych wykłada się teologię, filozofię chrześcijańską, historię Kościoła, prawo kanoniczne – czyli to, co łączy się z misją Kościoła. Uniwersytety katolickie natomiast mają wszystkie wydziały, np. medycyny, nauk przyrodniczych, dyplomacji itd. i są prowadzone przez jednostki kościelne np. diecezje, zgromadzenia zakonne. Kongregacja czu-

wa nad poprawnością nauczania i życia profesorów oraz nad odpowiednią opieką duszpasterską studentów. Do zadań Wydziału ds. Uniwersytetów Kościelnych i Katolickich należy podejmowanie decyzji o erygowaniu kościelnych uniwersytetów i szkół wyższych lub zatwierdzenie ich istnienia. Zatwierdza także statuty, rektorów i dziekanów wydziałów nauk kościelnych, aprobuje nominacje profesorskie i doktoraty *honoris causa* na uniwersytetach i wydziałach kościelnych. Z ramienia kongregacji wydział zabiega o tworzenie wydziałów, instytutów lub co najmniej katedr teologii w różnych częściach świata. Ułatwia współpracę między uniwersytetami katolickimi oraz podejmuje wysiłki, by przy uniwersytetach niekatolickich powstawały katolickie domy studenckie i katolickie ośrodki duszpasterstwa akademickiego. W omownym wydziale Kongregacji Edukacji Katolickiej pracuje Polak – ks. dr Piotr Bajor z diecezji tarnowskiej, który odpowiada za uniwersytety i wydziały kościelne w Europie Środkowo-Wschodniej (por. *Pastor bonus*, art. 116). W ostatnich latach można zaobserwować wzmożony dynamizm w rozwoju uniwersytetów katolickich. Podczas pontyfikatu Jana Pawła II powstało ponad 250 nowych uniwersytetów. Liczba istniejących uczelni sięga 1300, a znajdują się one także w krajach o znikomej liczbie katolików.

Zadaniem Wydziału ds. Szkół Katolickich jest rozpowszechnianie podstawowych zasad wychowania katolickiego. Współpracuje on z Kościołami lokalnymi w zakładaniu nowych szkół katolickich, ustala normy ich funkcjonowania oraz troszczy się o przygotowanie katechetyczne i opiekę duszpasterską uczniów (por. *Pastor bonus*, art. 115). Na świecie jest ok. 200 tys. szkół katolickich, w których kształcą się ok. 45 mln uczniów⁸.

Przy Kongregacji Edukacji Katolickiej funkcjonuje Papieskie Dzieło Powołań Kapłańskich, ustanowione decyzją Motu proprio Piusa XII *Cum nobis* z 4 listopada 1941 roku, które zostało potwierdzone Dekretem Soboru Watykańskiego II *Optatum totius* (nr 2). Zadaniem tego działu jest promowanie powołań kapłańskich.

Kongregacja wydaje własny kwartalnik „Seminarium” podejmujący problematykę formacji.

Stolica Apostolska poprzez Kongregację Edukacji Katolickiej włączyła się do Procesu Bolońskiego, którego zadaniem jest zunifikowanie systemu studiów w Europie. Przedstawiciele kongregacji uczestniczą we wszelkich pracach, w sympozjach, na poziomie ministrów, jak również w sesjach roboczych na niższym szczeblu. W 2006 r. zostało zorganizowane, w ramach Procesu Bolońskiego, sympozjum w Watykanie, które spotkało się z bardzo dużym zainteresowaniem różnych środowisk naukowych. W referatach i podczas dyskusji wiele mówiono o wartościach w procesie edukacyjnym. W sympozjum tym wzięły udział najpoważniejsze autorytety w dziedzinie studiów wyższych w Europie, z ramienia UNESCO, Rady Europy i Unii Europejskiej. Referaty wygłaszali nie tylko katolicy. Wyższe szkolnictwo

⁸ Por. Z. Grocholewski, *Jestem dumny ze szkół katolickich*, „Niedziela” 26 (2007).

katolickie nie zamyka się we własnym kręgu, ale staje się coraz bardziej prawdziwym interlokutorem współczesnego świata.

IV. Podstawowe dokumenty Stolicy Apostolskiej o edukacji

Zasady dotyczące formacji kapłańskiej zostały zawarte w Instrukcji *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* opublikowanej 19 marca 1985 roku. Dokument ten odzwierciedla świadomość wielorakich uwarunkowań budzenia powołań kapłańskich, koncentruje się na pełnym odpowiedzialności i wysiłku czasie pobytu w seminarium duchownym oraz wskazuje na konieczność stałej formacji kapłańskiej obejmującej całe życie. *Ratio* określa sposób towarzyszenia powołanym oraz niezbędne elementy w ich formacji. Konferencje Episkopatów zostały zobowiązane do opracowania odpowiedniego dokumentu dla ich Kościoła lokalnego z uwzględnieniem aktualnych warunków kulturalnych i społecznych, kryteriów naukowych i współczesnych wymagań duszpasterskich⁹.

Podstawowym dokumentem dla uniwersytetów kościelnych jest Konstytucja apostolska Jana Pawła II *Sapientia christiana* z 15 kwietnia 1979 roku. Był to jeden z pierwszych dokumentów opublikowanych przez Jana Pawła II. Przygotowywano ją jeszcze za pontyfikatu Pawła VI a w pracach nad jej tekstem brał udział kard. Karol Wojtyła. Według norm tegoż dokumentu wydział kościelny może być założony tylko przez Kongregację Edukacji Katolickiej i nadaje tytuły imieniem Stolicy Apostolskiej. Kongregacja sprawuje nad nimi najwyższe kierownictwo. Uniwersytetów i wydziałów kościelnych jest w świecie około stu pięćdziesięciu. Zajmują się one Objawieniem chrześcijańskim oraz tymi zagadnieniami, które się z nim łączą, przez co wspomagają dzieło ewangelizacji. Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* podkreśla, że wydziałom kościelnym powierzone jest zadanie troskliwego przygotowania własnych wychowanków do posługi kapłańskiej, do pełnienia zadań nauczycielskich w zakresie nauk świętych oraz do podejmowania trudniejszych zadań apostolskich (por. *Sapientia christiana*, wstęp IIIb). Zostały one powołane do istnienia dla budowania Kościoła i pożytku wierzących chrześcijan. Współdziałając z hierarchią, mają budować dobro wspólne Kościoła (por. *Sapientia christiana*, art. 3). *Sapientia christiana* wskazuje na następujące przedmioty studiów i nauczania uniwersytetów i wydziałów kościelnych: głębsze badanie Objawienia i Tradycji, analizowanie w świetle Objawienia współczesnej rzeczywistości, studiowanie odpowiedniego sposobu przekazywania prawd wiary, promowanie nauk, które służą pomocą w dziele ewangelizacji (np. pedagogika, socjologia, psychologia).

Uniwersytety katolickie podlegają normom Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Ex corde Ecclesiae* z 15 sierpnia 1990 roku. Jest to pierwszy dokument pa-

⁹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

pieski o charakterze legislacyjnym na temat uniwersytetów katolickich. Uczelnie prowadzą badania i wykładają różne dziedziny wiedzy. Może je zakładać Kongregacja Edukacji Katolickiej, ale także konferencje biskupów, diecezje, zgromadzenia zakonne, jak również osoby duchowne lub świeckie. Kongregacja Edukacji Katolickiej przyjmuje szczególne kompetencje względem uniwersytetów katolickich przez nią założonych lub zaaprobowanych. Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae* potwierdza prawo Stolicy Apostolskiej do interwencji wszędzie tam, gdzie jest to konieczne, jak również obowiązek każdego uniwersytetu katolickiego do zachowania jedności z Kościołem powszechnym i Stolicą Świętą, a nie tylko z Kościołem lokalnym. W świecie wyższych uczelni jest około tysiąca. Uniwersytet katolicki powinien być poważną instytucją badawczą, a równocześnie ośrodkiem kształcącym i wychowującym młode pokolenie. Uczelnię taką mają opuszczać absolwenci o dojrzałej osobowości, u których przygotowanie zawodowe łączy się z chrześcijańską mądrością i umiejętnością tworzenia prawdziwego dobra. Uniwersytet katolicki posiada rolę służebną wobec społeczeństwa. Ma on być skutecznym narzędziem postępu z uwzględnieniem dobra jednostek i społeczeństw. Powinien zająć się ważnymi problemami współczesnego świata, szukając przyczyn tych problemów oraz wskazując na odpowiednie rozwiązania. Musi jednak prowadzić swoją działalność w duchu ideałów katolickich; nauka i dyscyplina katolicka mają wywierać istotny wpływ na wszystkie przejawy jego działania¹⁰. Wspomniana Konstytucja podkreśla, że uniwersytet katolicki ma obowiązek poświęcać się całkowicie działaniu na rzecz prawdy, wyróżniać się wolnością poszukiwań całej prawdy o naturze, człowieku i Bogu, szerokim spojrzeniem na rzeczywistość oraz wziąć pod uwagę wymiaru duchowy, religijny i moralny człowieka (por. *Ex corde Ecclesiae*, wstęp, 4). Uniwersytet katolicki musi starać się o wysokie standardy, gdy chodzi o poziom akademicki i tożsamość katolicką.

Zakończenie

Na kształt każdej instytucji wywiera duży wpływ ten, który nią kieruje. On nadaje styl i dynamikę działania. Tak też jest w przypadku Kongregacji Edukacji Katolickiej. Od dziesięciu lat jej Prefektem jest kard. Zenon Grocholewski, który z jednej strony stoi mocno na straży czystości doktryny wykładanej w kościelnych ośrodkach akademickich, a z drugiej strony odważnie podejmuje dialog ze światem współczesnym. Nie szuka kompromisów, które powodowałyby niejasność i zagubienie u wierzących, ale szanuje każdego człowieka myślącego inaczej. Często podkreśla, że uniwersytet kościelny czy katolicki musi być interlokutorem współczesnej kultury, interlokutorem innych środowisk naukowych (katolickich

¹⁰ por. Z. Grocholewski, *Służyć prawdzie w pełnym jej wymiarze*, „Zeszyty Naukowe KUL 3–4 (2001), s. 145–148.

i niekatolickich). Obecny Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej w dialogu widzi możliwość rozwoju człowieka i postępu społeczeństwa.

Kardynał Zenon Grocholewski oprócz nauczania dostrzega potrzebę wychowania. Za najważniejsze zadanie stojące przed współczesną edukacją katolicką uważa integralną formację osoby ludzkiej. W świecie istnieje tendencja do sprowadzenia całego wychowania do nauczania różnych umiejętności. Istotne jest, by wraz z przekazywaniem wiedzy wychowywać człowieka, by to, czego się nauczy, wykorzystał dla dobra, a nie pomnażał zła.

Dziesięć lat posługi na urzędzie Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej to nie tylko praca urzędnicza za biurkiem, ale nieustanne wizyty w różnych środowiskach na wszystkich kontynentach. Jako człowiek uniwersytetu znajduje bez trudu wspólny język zarówno z rektorami, profesorami uczelni, jak i studentami. Usilnie zabiega o właściwe miejsce i rolę szkół katolickich w dzisiejszym świecie. Rys myśli kard. Zenona Grocholewskiego staje się coraz bardziej widoczny we wspólnotach akademickich związanych z Kościołem. Logika myślenia, jasność formułowania myśli, ułożenie i systematyczność Kardynała Prefekta staje się widoczne w uporządkowaniu edukacji katolickiej.

Ks. WIESŁAW WENZ



Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej

Prawodawca kościelny w kodeksowej merytorycznej charakterystyce poświęcił Najwyższemu Trybunałowi Sygnatury Apostolskiej rozbudowaną jedną normę kanoniczną¹. Zanim jednak podejmiemy się prezentacji treściowej i kompetencyjnej tego Trybunału należy przywołać wolę Prawodawcy zawartą w Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, w której z kolei określa, iż w ramach wykonywania funkcji najwyższego trybunału, Sygnatura Apostolska ma czuwać nad prawidłowym wykonywaniem sprawiedliwości w Kościele². Prawodawca wskazał jednoznacznie na zakres zadań i kompetencji tego Najwyższego Urzędu, za który przed Papieżem odpowiada każdorazowy Prefekt Sygnatury Apostolskiej. Przez wiele lat ten urząd pełnił Zenon Kardynał Grocholewski.

Warto pochylić się nad tą istotną częścią działania Stolicy Apostolskiej, bowiem samo zachowanie norm prawnych i kształtowanie się godnego modelu w zakresie sprawowania sprawiedliwości nieustannie przybliża każdego człowieka do realizacji przykazania miłości, skoro *miłość jest doskonałym wypełnieniem prawa*.

I. Okruchy historii

Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej jest instytucją o ponad pięciowiekowej tradycji kościelnej, bowiem jej początki integralnie są związane z osobą papieża Eugeniusza IV (1431–1447), który wyposażył referendarzy kościelnych w możliwość udzielania w jego imieniu wiążących odpowiedzi na prawnie wnoszone instancje o rozstrzygnięcie sporu oraz w zakresie nadawania odpowiednich łask w postaci przywilejów. Referendarze (*Referendarii Signaturae*) zawsze działali za zgodą Papieża, stąd na dokumentach przez nich wydawanych spotykamy się z obowiązkową formułą łacińską, a mianowicie: *concessum in praesentia domini*

¹ Por. kan. 1445 KPK.

² Por. art. 121 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, w: M. Sitarz, W. Kacprzyk, *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 246–247.

Papae. Należy zauważyć, że właśnie od pontyfikatu papieża Eugeniusza IV urząd referendarzy cieszy się stałością, a więc dekrety nominacyjne były wydawane na czas nieokreślony, a nie dla rozstrzygnięcia poszczególnych sporów – *ad casum*³. Współcześnie *Stolica Apostolska* mianuje zainteresowanych referendarzy na okres pięciu lat⁴.

Wierność zdarzeniom historycznym zobowiązuje do odnotowania, iż sama nazwa Sygnatury integralnie łączy się z pontyfikatem i praktyką administracyjną papieża Innocentego III (1198–1216). Papież ten wprowadził zwyczaj przedstawienia biskupowi Rzymu instancji na piśmie, a nie tylko ustnie. Od tej praktyki wszystkie prośby kierowane do Papieża były podpisywane wyłącznie przez niego, czyli sygnowane, i jako przesyłka zwrotna, łącznie z merytorycznymi odpowiedziami, były przekazywane zainteresowanym osobom⁵.

Dopiero pod koniec XV wieku, papież Aleksander VI (1492–1503) powołał do życia Sygnaturę łaski (*Signatura gratiae*) i Sygnaturę sprawiedliwości (*Signatura iustitiae*). Osobowy skład Sygnatury łaski obradował w Pałacu Apostolskim w charakterze małego konsystorza, któremu przewodniczył Papież, aby podejmować decyzje w zakresie instancji prezentowanych na jego forum. Same kompetencje tej Sygnatury były rozległe i dotyczyły zarówno wydawanych aktów administracyjnych związanych z decyzjami sądowymi, jak również dostrzeżonych i popełnionych błędów formalnych w samej procedurze sądowej, które tylko Papież mógł sanować⁶. Sygnatura łaski oceniała zasadność rekursów formułowanych przez prowincje państwa kościelnego jako przeciwwaga do decyzji podjętych przez kardynałów legatów. W kompetencjach Sygnatury łaski było również rozstrzyganie konfliktów kompetencyjnych, pojawiających się na płaszczyźnie działania różnych Kongregacji Kurii Rzymskiej. Natomiast Sygnatura sprawiedliwości pełniła rolę klasycznego trybunału, któremu przewodniczył kardynał prefekt. Kardynała wspierali prałaci wotujący, którzy w głosowaniu sędziowskim rozstrzygali wprowadzone pod działania Sygnatury kontrowersje, które miały charakter duchowy albo świecki. Podstawowe działania tej Sygnatury obejmowały zarówno stopień rozstrzygnięć sporów na płaszczyźnie apelacyjnej, jak również dotyczyły spraw ewentualnego wyłączenia sędziego z czynności procesowych, czy też rozstrzyganie kwestii istotnych dla przywrócenia stanu poprzedniego (*restitutio in integrum*).

Ze wskazanych powyżej integralnych kompetencji Sygnatury łaski i Sygnatury sprawiedliwości jasno wynika, że ta druga posiadała ściśle uprawnienia pro-

³ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 36.

⁴ Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, w: *Kuria Rzymska i pomniki chrześcijaństwa na szlaku do wiecznego miasta*, red. E. Szczot, Lublin 2007, s. 76.

⁵ Tamże, s. 76. Historia Sygnatury Apostolskiej doczekała się opracowania. Dlatego należy skorzystać m.in. z książki: A. Lobina, *La competenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica con particolare riferimento alla «Sectio Altera» e alla problematica rispettiva*, Roma 1971, s. 1–48.

⁶ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., t. 3, s. 36.

cesowo-sądowe, a więc decyzje finalne były podejmowane większością głosów, natomiast Sygnatura łaski udzielała rozstrzygnięć na podstawie bezpośrednio wyrażonej woli Papieża, a więc w oparciu o niezależną decyzję Namiestnika Chrystusowego⁷. Członkowie Sygnatury sprawiedliwości podejmowali decyzję osobiście, a więc każdy miał udział w finalnym rozstrzygnięciu, natomiast członkowie Sygnatury łaski udzielali jedynie głosu doradczego. W historycznym działaniu obydwie Sygnatury przetrwały do Rewolucji Francuskiej. Następnie papież Pius VII bullą *Quando per admirabile* przemianował Sygnaturę sprawiedliwości w trybunał cywilny, który działał do początku pontyfikatu Grzegorza XVI (1831–1846). Znaczące reformy tego papieża w zakresie kościelnego systemu ustawodawczego i sądowego, zarówno na forum cywilnym, jak i kościelnym, objęły również wspomnianą Sygnaturę. Papież ustanowił Trybunał Sygnatury, wyposażył go w odpowiednie kompetencje, tak że od tej chwili podlegali mu wszyscy sędziowie sprawujący urząd w granicach Państwa Kościelnego. Trybunałowi Sygnatury podlegali również sędziowie Roty Rzymskiej. Trybunał w takiej formie działał aż do chwili upadku Państwa Kościelnego, a więc do 20 września 1870 roku⁸.

Kolejnym, ważnym etapem w kształtowaniu się tej instytucji kościelnej był pontyfikat Papieża Piusa X (1903–1914). Papież dokonał gruntownej reformy Kurii Rzymskiej, promulgując Konstytucję apostolską *Sapienti consilio*, której treść i dyspozycje stanowiły również podwaliny do działania jednego urzędu papieskiego, jako najwyższego trybunału papieskiego, m.in. dla aktualnie działającej Sygnatury Apostolskiej. Papież Pius X w *Lex propria Rotae et Signaturae* sprecyzował strukturę i kompetencje nowej Sygnatury Papieskiej. 6 marca 1912 roku zostały opublikowane *Regulae Servandae*, które uzupełniły i w sposób definitywny zatwierdziły *Lex propria Rotae et Signaturae*⁹. Następnie następcą Piusa X, papież Benedykt XV, w Konstytucji *Attentis* z 28 czerwca 1915 roku dokładnie określił jej zakres działania i ustanowił dla niej dwa kolegia. Pierwsze składało się z siedmiu prałatów, którzy byli *votes*, natomiast drugie kolegium tworzyli prałaci, którzy tradycyjnie nosili tytuł *Referendarii Signaturae*. Sekretarz Sygnatury pełnił równocześnie urząd audytora Papieża (*auditor Sanctissimi*)¹⁰.

Następnym ważnym okresem prawnego umocowania urzędu Sygnatury Apostolskiej była promulgacja norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, w której poświęcono Sygnaturze 4 kanony, a mianowicie: kan. 1602–1605¹¹. Kodeks nie

⁷ Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 76.

⁸ Por. Tamże, s. 76–77.

⁹ Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 77.

¹⁰ Por. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., t. 3, s. 36.

¹¹ Por. CIC: can. 1602: „*Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal constat nonnullis S.R.E. Cardinalibus, quorum unus Praefecti munere fungitur. Can. 1603: §1. Apostolica Signatura videt potestate ordinaria: 1. De violatione secreti, ac de damnis ab Auditoribus Sacrae Rotae illatis eo quod actum nullum vel iniustum posuerint; 2. De exceptione suspicionis contra aliquem Sacrae Rotae Auditorem; 3. De querela nullitatis contra sententiam rotalem; 4. De expostulatione pro restitutione in integrum adversus*

używa już nazwy Sygnatura łaski i Sygnatura sprawiedliwości, lecz jedynie Sygnatura Apostolska. W rozumieniu Kodeksu Sygnatura Apostolska jest najwyższym kościelnym trybunałem rewizyjnym, jest sądem kolegialnym, składającym się z kilku kardynałów wyznaczonych przez Papieża, spośród nich jeden jest ustanowiony prefektem tejże Sygnatury¹². Ponadto Sygnaturze służą swoją pracą i posługiwaniem inni urzędnicy pełniący urzędy: np. sekretarza, notariusza, konsulatora.

Z przytoczonych norm Kodeksu z 1917 roku wynika ściśle właściwość tego urzędu papieskiego. Na mocy władzy zwyczajnej (*potestate ordinaria*) Sygnatura Apostolska rozpoznaje sprawy o naruszenie sekretu i o szkody poczynione przez Audytorów Roty, wyrządzone na skutek wydania aktu nieważnego lub niesprawiedliwego¹³. Również instancja apelacyjna w takiej sprawie ma miejsce w Sygnaturze Apostolskiej. Sygnatura rozpoznaje także merytoryczną stronę zarzutów przeciwko stronniczości Audytorów Roty Rzymskiej, skargi o nieważność wyroku Roty Rzymskiej, wnioski o przywrócenie stanu poprzedniego (*restitutio in integrum*) przeciwko wyrokom Roty, które już przeszły w stan rzeczy osądzonej oraz rekursy przeciwko wyrokom Roty, w sprawach małżeńskich, których Rota nie chce przyjmując do ponownego rozpoznania. W postępowaniu Sygnatura bada, czy wyrok Roty był ważny, czy ma miejsce przywrócenie do stanu poprzedniego, oraz czy rekurs należy przyjąć. Jeśli Sygnatura uzna nieważność wyroku, przyzna przywrócenie do stanu poprzedniego i dopuści rekurs, to sprawę odsyła do Roty Rzymskiej, chyba że Papież inaczej zarządził. Sygnatura Apostolska rozstrzygała również spory kompetencyjne, powstałe między trybunałami niższej rangi, które zostały wniesione zgodnie z normami prawnymi¹⁴.

rotalem sententiam quae in rem iudicatam transierit; 5. De recursibus adversus sententias rotales in causis matrimonialibus quas ad novum examen Sacra Rota admittere renuit; 6. De conflictu competentiae quem nasci contingat inter tribunalia inferiora, ad normam can. 1612, §2. §2. Videt ex potestate delegata de petitionibus per supplices libellos ad Sanctissimum porrectis ad obtinendam causae commissionem apud Sacram Rotam. Can. 1604: §1. In causa criminali, de qua in can. 1603, §1, n. 1, si forte locus sit iudicio appellationis, hoc obtinetur penes ipsum Supremum Tribunal. §2. In casu suspicionis, Apostolica Signatura definit utrum sit locus recusationi Auditoris, necne; quo facto, iudicium ad Sacram Rotam remittit, ut, secundum suas regulas ordinarias, procedat, Auditore, contra quem exceptio mota fuit, in suo turno manente vel excluso. §3. In casu querelae nullitatis aut restitutionis in integrum aut recursus de quibus in can. 1603, §1, nn. 3, 4, 5, de hoc tantum iudicat num sit nulla sententia rotalis, num locus sit restitutioni vel recursus sit admittendus; et nullitate declarata aut restitutione concessa vel admissio recursu, causam remittit ad Sacram Rotam, nisi Sanctissimus aliter providerit. §4. In examine supplicum libellorum Signatura, habitis opportunis notitiis et auditis iis quorum interest, decernit utrum precibus annuendum sit, necne. Can. 1605: §1. Supremi Tribunalis Signaturae sententiae suam vim habent, quamvis rationes in facto et in iure non contineant. §2. Nihilominus sive ad instantiam partis sive ex officio, si res postulet, Supremum Tribunal edicere potest ut praedictae rationes exponantur secundum regulas Tribunalis proprias”.

¹² Por. can. 1602 CIC.

¹³ W takich sprawach Sygnatura korzysta z przepisów prawa dla zwyczajnych procesów karnych.

¹⁴ Por. can. 1612§2 CIC. Szczegóły w can. 1603§1 oraz can. 1604§§1–3 CIC.

Na mocy władzy delegowanej Sygnatura Apostolska rozpoznawała wniesione do Papieża prośby o przekazanie jakiejś sprawy do rozpatrzenia przez Trybunał Roty Rzymskiej¹⁵. Następnie po zasięgnięciu informacji i wysłuchaniu osób zainteresowanych rozstrzyga o tym, czy prośbę petenta uwzględnić, czy też należy zgodnie z przepisami prawa oddalić¹⁶. Należy zauważyć, że definitywne rozstrzygnięcia Sygnatury Apostolskiej posiadają moc prawną, nawet wtedy, kiedy w ich treści nie zostały podane prawne i faktyczne przyczyny rozstrzygające. Może się jednakże zdarzyć, że na wniosek strony lub z urzędu Sygnatura Apostolska zarządzi, aby podano motywy wyroku zgodnie z jej własnymi przepisami postępowania¹⁷. Nie ma możliwości apelacji od wyroków Sygnatury Apostolskiej, dlatego jej wyroki otrzymują status prawomocnych rozstrzygnięć i przechodzą w stan rzeczy osądzonej¹⁸.

Następnym dokumentem zmieniającym stan prawny Sygnatury Apostolskiej była Konstytucja apostolska papieża Pawła VI *Regimini Ecclesiae universae* z 15 sierpnia 1967 roku, zmieniająca urzędową nazwę na Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej. Dokument Pawła VI nie tylko zreformował Kurię Rzymską, ale i Sygnaturę Apostolską. Powołano do życia Sekcję Drugą (*Sectio Altera*), której zadaniem jest rozstrzyganie sporów powstałych na skutek aktów wydanych przez kościelną władzę administracyjną¹⁹. Dotyczy to rozpoznania spraw rekursów stron przeciwko decyzjom podjętym przez kompetentne dykasterie Kurii Rzymskiej. Rekursy skierowane do Sygnatury Apostolskiej zostają zbadane pod kątem, czy wydana decyzja administracyjna w Kościele nie narusza obowiązującego prawa²⁰. Należy także pamiętać, że Sygnatura Apostolska rządzi się również własnym prawem, które zostało opublikowane jako *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae*. Zgodnie z relacją aktualnych pracowników Sygnatury Apostolskiej trwają intensywne prace nad przygotowaniem nowych norm specjalnych²¹.

W historii tego urzędu apostolskiego na uwagę zasługują jeszcze dwa prawne wydarzenia, mające istotny wpływ na strukturę i dynamikę działania Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Pierwszym było promulgowanie przez Jana Pawła II norm zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, a drugim wydanie Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* z 28 czerwca 1988 roku, w której poświęcono Najwyższemu Trybunałowi 5 artykułów²². Dla jasnej egzemplifikacji

¹⁵ Por. can. 1603§2 CIC.

¹⁶ Por. can. 1604§4 CIC.

¹⁷ Por. can. 1605 CIC.

¹⁸ Por. can. 1880 n. 1 CIC oraz can. 1902 n. 3 CIC.

¹⁹ Por. art. 104 Konstytucji *Regimini Ecclesiae universae*.

²⁰ Por. Tamże, art. 106.

²¹ Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 77.

²² Por. Kan. 1445§§1–3 KPK oraz art. 121–125 Konstytucji *Pastor bonus*, które zdaniem kano-nistów na mocy kan. 20 KPK uchylają normy kodeksowe. Por. J. Krukowski, *Komentarz do kanonu*

należy odnieść się łącznie do norm kodeksowych i wspomnianej Konstytucji Jana Pawła II, bowiem jej artykuły całościowo porządkują aktualny przedmiot kompetencji i działalności Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej²³.

II. Zadania i kompetencje Sygnatury Apostolskiej

Sygnatura Apostolska jest zatem urzędem wykonującym funkcje najwyższego trybunału kościelnego i jednocześnie czuwa nad prawidłowym sprawowaniem sprawiedliwości w Kościele²⁴. Jako najwyższy urząd w Kościele pełni również inne zadania i funkcje, które można opisać przez analogię do roli i zadań, jakie pełnią w danej wspólnocie państwowej jej najwyższe trybunały²⁵. W strukturze Stolicy Apostolskiej jest trybunałem o charakterze administracyjno-sądowym, zachowując aktualnie zintegrowane kompetencje, podobne do tych, jakie w prawie świeckim posiadają łącznie organy sądowe: Sąd Najwyższy, Naczelny Sąd Administracyjny i Ministerstwo Sprawiedliwości²⁶.

Strukturalnie Sygnatura Apostolska dzieli się na trzy sekcje. Pierwsza sekcja pełni funkcję najwyższego trybunału zwyczajnego w Kościele powszechnym, zwłaszcza w sprawach spornych i karnych. Porównuje się realizację tej części zadań do roli trybunału kasacyjnego, a więc uchylającego wyroki sądów apelacyjnych. Druga sekcja pełni zadania i funkcje najwyższego trybunału administracyjnego. Natomiast trzecia sekcja nie jest trybunałem, lecz spełnia funkcję i zadania organu administracyjnego, kontrolującego wymiar sprawiedliwości we wszystkich prawnie erygowanych trybunałach kościelnych niższego rzędu, czyli – jak określił Zenon Kardynał Grocholewski w komentarzu wydanym w Pamplonie – spełnia funkcję ministerstwa sprawiedliwości²⁷.

W szczegółowej eksplikacji posiadanych kompetencji należy wskazać, że Pierwsza Sekcja Sygnatury Apostolskiej posiada kompetencje względem decyzji Roty Rzymskiej i wyrokujących tam sędziów²⁸. Stąd Pierwsza Sekcja osądza sprawy wniesione w drodze skargi o nieważność definitywnego wyroku Roty Rzym-

1445, w: G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymiler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. V, Księga VII: *Procesy*, Poznań 2007, s. 67–71; P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 78; R. Sztymiler, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 83–84.

²³ Por. Kan. 20 KPK.

²⁴ Por. art. 121 Konstytucji *Pastor bonus*.

²⁵ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kanonu 1445*, dz. cyt., s. 68.

²⁶ Por. Z. Grocholewski, *Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele*, „Prawo Kanoniczne” 41:1998, nr 3–4, s. 18–19; R. Sztymiler, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, dz. cyt., s. 84–85.

²⁷ Por. Z. Grocholewski, *Komentarz do kanonu 1445 KPK i art. 121 „Pastor bonus”*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, IV,1, Pamplona 1996, s. 901–911.

²⁸ Kompetencje zostały określone w art. 122 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*.

skiej²⁹; prośby o przywrócenie stanu poprzedniego (*restitutio in integrum*)³⁰. Natomiast inne skargi przeciwko wyrokowi są wyłączone spod kompetencji Sygnatury Apostolskiej³¹. Następnie w tej sekcji rozpatruje się rekursy dotyczące spraw w zakresie kanonicznej pozycji osób, wniesione przeciwko Rocie Rzymskiej z powodu odmowy przyjęcia sprawy do ponownego rozpatrzenia, zwłaszcza kiedy zostały przedstawione w apelacji nowe i poważne argumenty³². Najczęściej apelacje dotyczą decyzji wydanych przez Rotę Rzymską. Kolejnym uprawnieniem jest rozpatrywanie zasadności zarzutu podejrzenia o zastosowanie stronniczości posługujących sędziów rotalnych³³. Sygnatura w tej sekcji może rozpatrywać również sprawy wniesione przeciwko sędziom Roty Rzymskiej, którzy dopuścili się aktów nadużycia w sprawowaniu swoich funkcji, zwłaszcza gdy chodzi o nadużycia karalne w rozumieniu ustawy kościelnej³⁴. Sygnatura może w danej sprawie orzekać nie tylko w zakresie wymierzenia sankcji karnej, ale może również zobowiązać do ewentualnego naprawienia szkody, do czego zobowiązuje prawodawca kościelny: „ktokolwiek aktem prawnym nielegalnie albo jakimkolwiek innym aktem dokonany z winy umyślnej lub nieumyślnej wyrządził komuś krzywdę, obowiązany jest do naprawienia wyrządzonej szkody”³⁵. Pierwsza Sekcja rozpatruje również sprawy z zakresu zaistniałych konfliktów kompetencyjnych powstałych na decyzji w Rocie Rzymskiej albo między Rotą a trybunałami niższego stopnia czyli lokalnymi³⁶.

Druuga Sekcja Sygnatury Apostolskiej jest najwyższym trybunałem sprawiedliwości administracyjnej, dlatego – zgodnie z kompetencjami – rozstrzyga spory powstałe na tle konkretnych aktów administracyjnych³⁷. Spory mogą być wniesione przez wiernych i osoby prawne w formie rekursów przeciwko decyzjom kościelnych organów administracyjnych, realizujących zakres władzy wykonawczej³⁸. W przedmiocie kompetencji tej sekcji Sygnatury Apostolskiej są sprawy główne i dodatkowe. W zakresie spraw głównych Sygnatura rozpatruje rekursy przeciwko aktom administracyjnym wydanym przez dykasterie Kurii Rzym-

²⁹ Por. kan. 1619–1627 KPK.

³⁰ Por. kan. 1645–1648 KPK.

³¹ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kanonu 1445*, dz. cyt., s. 69.

³² Por. kan. 1643–1644 KPK.

³³ Por. kan. 1449 KPK.

³⁴ Kan. 1457§KPK: „Sędziowie, którzy na pewno i ewidentnie są właściwi, odmawiają sądenia lub nie mając oparcia w żadnym przepisie prawnym, uznają swoją właściwość, oraz rozpoznają sprawy i rozstrzygają, albo naruszają ustawę o tajemnicy, albo na skutek podstępny czy poważnego zaniedbania wyrządzają procesującym się inną szkodę, mogą być ukarani przez kompetentną władzę należnymi karami, nie wykluczając pozbawienia urzędu”.

³⁵ Kan. 128 KPK.

³⁶ Por. kan. 1416 KPK; Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 79–81.

³⁷ Por. art. 123 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*; kan. 1400§2 KPK.

³⁸ Por. kan. 135 KPK.

skiej³⁹, rekursy od aktów administracyjnych wydanych przez hierarchicznie niższe organy kościelnej władzy administracyjnej, które zostały zaskarżone zgodnie z ustawami kościelnymi do właściwej dykasterii Kurii Rzymskiej, a następnie przez nią zaaprobowane⁴⁰. Należy przy tym pamiętać, że właściwym i uprawnionym motywem zaskarżenia rekursu do Drugiej Sekcji Sygnatury Apostolskiej może być tylko nielegalność zaskarżonego aktu i prośba o naprawienie wynikającej z niego szkody lub krzywdy⁴¹. Natomiast dodatkowy przedmiot kompetencji Drugiej Sekcji stanowi rozstrzyganie sporów administracyjnych przekazanych Sygnaturze Apostolskiej bezpośrednio przez Papieża. Mogą one dotyczyć nielegalności aktu, jak również konieczności naprawienia szkody przez niego powstałej. Druga Sekcja rozstrzyga również spory administracyjne skierowane przez różne dykasterie Kurii Rzymskiej, zwłaszcza kiedy właściwe rozstrzygnięcie sporu może napotykać na wyjątkowe trudności; rozstrzyga również konflikty zachodzące między różnymi dykasteriami Kurii Rzymskiej, zasadniczo mogące dotyczyć właściwości ich kompetencji⁴². Powyższy zakres kompetencji dodatkowych jest również określany jako kompetencje drugorzędne lub drugoplanowe, gdyż stanowią znikomą część aktywności tej sekcji Sygnatury Apostolskiej⁴³.

Kompetencje Trzeciej Sekcji Sygnatury Apostolskiej określił również Najwyższy Prawodawca w Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*. W tym zakresie swoich kompetencji Sygnatura występuje nie jako najwyższy trybunał Stolicy Apostolskiej, lecz jako organ administracyjny, który czuwa nad prawidłowym funkcjonowaniem wymiaru sprawiedliwości w Kościele. Zakres działalności w tym zakresie jest bardzo rozległy, dlatego w uporządkowanej formie dzieli się na cztery podsekcje. Pierwsza podsekcja obejmuje swoją funkcją stan i aktywność trybunałów lokalnych. Każdy erygowany przez biskupa diecezjalnego trybunał i zatwierdzony przez Sygnaturę Apostolską jest zobowiązany do przesyłania corocznych sprawozdań zawierających dane o stanie personalnym pracowników sądowych, jak również opisujących zakres aktywności sądowej trybunału⁴⁴. Do Sygnatury Apostolskiej trybunały mogą kierować merytoryczne zapytania w konkretnych sprawach. Trzecia Sekcja zajmuje się również rozpatrywaniem skarg skierowanych przeciwko adwokatom i pełnomocnikom, jak również udzielaniem im upomnień⁴⁵. Do kompetencji tej sekcji należy także rozpatrywanie próśb z zakresu udzielania łaski dyspensy w sprawowaniu sprawiedliwości, zwłaszcza udzielanie sędziom dyspens od posiadania stopni nauko-

³⁹ Por. art. 2,1 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*; kan. 360 KPK.

⁴⁰ Por. kan. 1732–1739 KPK.

⁴¹ Por. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 226–233; 272–275.

⁴² Por. kan. 1416 i kan. 1445§2 KPK; Art. 123 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*.

⁴³ Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, s. 83.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 85–86.

⁴⁵ Por. kan. 1488–1489 KPK.

wych⁴⁶, jak również przedłużanie kompetencji trybunałom niższego stopnia, gdy chodzi o tzw. niekompetencję względną⁴⁷ oraz udzielanie aprobaty zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej trybunałom apelacyjnym⁴⁸ i promowanie oraz udzielanie aprobaty trybunałom międzydiecezjalnym⁴⁹.

Należy jeszcze przywołać zakres kompetencji i uprawnień specjalnych, jakie posiada Sygnatura Apostolska, a mianowicie: dyspensowanie od norm prawa procesowego Kościołów Wschodnich na podstawie specjalnie przyznanego mandatu Ojca Świętego z 25 listopada 1993 roku i 20 listopada 1995 roku (możliwość dyspensowania od stopni naukowych i prawa procesowego Kościołów Wschodnich). Kolejnym uprawnieniem specjalnym Sygnatury Apostolskiej jest udzielona kompetencja do orzekania o nieważności małżeństwa na drodze administracyjnej. Kompetencje Sygnatury w tym zakresie potwierdza też Instrukcja *Dignitas connubii*, co uprawnia do orzekania dekretem o nieważności małżeństwa w przypadkach, kiedy nieważność małżeństwa jest ewidentna. Taka procedura może mieć zastosowanie wobec małżonków żyjących na terenie państw, gdzie religia katolicka jest prześladowana i gdzie nie ma praktycznie szans na przeprowadzenie zwyczajnego procesu o nieważność małżeństwa. W powyższych przypadkach Sygnatura Apostolska zleca instrukcję sprawy lokalnemu trybunałowi lub biskupowi miejsca czy też kurii diecezjalnej. Zawsze jednak obowiązuje zasada, by przed orzeczeniem nieważności zyskać pewność moralną w zakresie nieważności małżeństwa. Stąd dozwolone jest uzupełnienie instrukcji sprawy⁵⁰.

Zakończenie

Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej spełnia niewątpliwie kluczową rolę i zadania w zakresie czuwania nad prawidłowym sprawowaniem sprawiedliwości w Kościele, zarówno na płaszczyźnie sądowej, jak i administracyjnej. Wszystkie prawne czynności i pola odpowiedzialności podejmowane przez Pracowników Sygnatury w poszczególnych jej sekcjach wymagają od nich pełnego poświęcenia i wewnętrznego oddania. Bowiern za każdą sprawą należy widzieć człowieka, który ma uprawnienie do korzystania z duchowych dóbr Kościoła, oso-

⁴⁶ Por. art. 124,2 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*; Por. P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 83; R. Sztymmler, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, dz. cyt., s. 83–85.

⁴⁷ Por. kan. 1445, 2 KPK; Art. 124,3 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*; Por. J. Krukowski, *Komentarz do kanonu 1445*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁸ Por. kan. 1438, 2 KPK; Art. 124,4 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*.

⁴⁹ Por. kan. 1423 i 1439 KPK; Art. 124,4 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*;

⁵⁰ Por. kan. 1608 KPK; R. Sztymmler, *Komentarz do kanonu 1608*, w: G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. V, Księga VII: *Procesy*, Poznań 2007, s. 266–267; P. Malecha, *Najwyższy Urząd Sygnatury Apostolskiej*, dz. cyt., s. 90–91.

biście doświadczanych w swoim życiu w duchu ewangelicznej prawdy i miłości. Czuwanie nad prawidłowością eklezjalnych działań w zakresie sprawowania sprawiedliwości jest dowodem na to, że Najwyższy Prawodawca z atencją podchodzi do każdego człowieka, który został dodatkowo ukonstytuowany sakramentalnie w darze Chrztu Świętego. To ukonstytuowanie miłością Boga uprawnia do współtworzenia najbardziej godnych relacji we wspólnocie Kościoła, również w zakresie sprawowania sprawiedliwości.

Ks. STANISŁAW JÓŹWIAK



Kodeks Prawa Kanonicznego – *semper reformandus?*

Gdy 27 maja 1917 roku papież Pius X mocą Konstytucji apostołskiej *Providentissima Mater Ecclesia* ogłaszał uroczyste fakt powstania pierwszego w historii Kościoła Kodeksu Prawa Kanonicznego, trudno było przypuszczać, że dzieło, którego znaczenia nie sposób podważyć, nie przetrwa nawet wieku. Minęło zaledwie 66 lat od tego wydarzenia – bardzo niewiele jak na *praxis* Kościoła. Niemniej jednak, kiedy 25 stycznia 1983 roku Jan Paweł II na mocy Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* ogłaszał powstanie nowego zreformowanego Kodeksu Prawa Kanonicznego, nie było słychać głosów, które podważałyby sens tak poważnej zmiany prawa, jaka z natury rzeczy wynika z powstania nowej kodyfikacji.

Nie ulega wątpliwości, że stabilność prawa jest ważnym wyznacznikiem jego wartości. Musiały zatem istnieć poważne racje przemawiające za powstaniem *aliquid novi*. Co więcej musiała istnieć także uzasadniona nadzieja, że uda się stworzyć coś więcej, niż tylko jeszcze jeden tom prawa, które wkrótce będzie trzeba po raz kolejny korygować.

Zagadnienia związane z okolicznościami powstania nowego Kodeksu stanowią przedmiot licznych studiów, w tym przede wszystkim opracowań i komentarzy do Kodeksu. Ze względu na wagę i znaczenie wydarzenia, które jak na standardy Kościoła śmiało można nazwać rewolucyjnym, jak również na bogactwo materiału źródłowego i literatury temat trudno uznać za wyczerpany.

Celem niniejszej analizy jest próba ukazania głównych przesłanek, które zdecydowały o powstaniu i kształcie nowego Kodeksu. Z jednej strony chodzi tu o przyczyny słabości Kodeksu z 1917 roku, z drugiej o postulaty Soboru Watykańskiego II. Zakres badawczy został ograniczony do okoliczności powstania Kodeksu z 1983 roku. Pominięcie tematyki Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku nie jest próbą pomniejszenia jego wartości. Jego wydanie było aktem nawet donioślejszym niż Kodeksu dla Kościoła łacińskiego. Jest to pierwsza tak kompletna kodyfikacja prawa Kościołów Wschodnich będących w jedności z Rzy-

mem¹. Istnieje wiele punktów zbieżnych w historii powstania obu nowych Kodeksów. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich wydany 8 lat po Kodeksie dla Kościoła łacińskiego, choć stanowi integralną część prawa Kościoła katolickiego, jest jednak na tyle odrębnym aktem w historii prawodawstwa kościelnego, iż zasługuje także na odrębną analizę.

I. Główne przyczyny reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku powstawał zgodnie z wymogami nowożytnych kodyfikacji. Wzorcem dla tego typu zbiorów była pierwsza kodyfikacja prawa cywilnego dokonana we Francji w 1804 roku zwana Kodeksem Napoleona (*Code Napoléon*). Według podobnych zasad zostały skonstruowane również: austriacki kodeks cywilny (*Allgemeines Gesetzbuch*) z 1811 roku i niemiecki kodeks cywilny (*Bürgerliches Gesetzbuch*) z 1896 roku. Na określenie kodyfikacji zaczęto używać pojęcia *codex*. Tak w zakresie prawa cywilnego jak i kanonicznego najważniejsze dotychczas zbiory prawa nosiły nazwę *corpus*². W przypadku najbardziej znanej i cenionej kodyfikacji pochodzącej ze starożytności, *Corpus Iuris*

¹ Historia prac nad Kodeksem dla Kościołów wschodnich jest bardzo długa. Ważnym momentem tej historii był fakt ustanowienia w 1917 roku przez papieża Benedykta XV Świętej Kongregacji Kościołów Wschodnich (Motu proprio *Dei Providentis*, AAS 9 (1917), s. 529–533). W 1929 roku papież Pius XI zlecił prace pierwszej Komisji kardynalskiej do spraw przygotowawczego studium Kodyfikacji wschodniej, która w 1939 roku została zastąpiona przez Papieską Komisję redakcji Kodeksu wschodniego prawa kanonicznego. Pierwsze opracowanie Kodeksu Komisja przedstawiła w 1943 roku, a został on wydany drukiem w 1945 roku pod nazwą Kodeks Prawa Kanonicznego Wschodniego i przedstawiony papieżowi Piusowi XII. Promulgacja Kodeksu dokonana się stopniowo w latach 1949–1957. Promulgowanych została większość z kanonów Kodeksu z 1945 roku. Pozostałe nie weszły w życie. Konieczność nowej, pierwszej możliwie najpełniejszej kodyfikacji była oczywista. Równoległe trwały prace nad tym Kodeksem i nad Kodeksem dla Kościoła łacińskiego. Kodeks został promulgowany 18 października 1990 roku i wszedł w życie 1 października 1991 roku. Kodeks nie obejmuje całości zagadnień prawnych, lecz jedynie normy wspólne dla wszystkich 21 katolickich Kościołów wschodnich. Szerzej zob. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sacri Canones”*, AAS 87 (1990), s. 1033–1044. Zob. także L. Geroso, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 74–79.

² Pojęcie *Corpus iuris* ma swoją historię sięgającą czasów rzymskich. Po raz pierwszy pojawia się ok. 300 roku na określenie zbioru konstytucji cesarskich (*Corpus Gregorianum*). Najsłynniejszy i najważniejszy zbiór prawa rzymskiego powstał na zlecenie cesarza Justyniana w latach 528–534, uzupełniony później o konstytucje cesarskie z lat 535–565 został nazwany *Corpus Iuris Civilis*. Nazwę tę nadał pierwszy wydawca zbioru Dionisius Gothofredus w 1583 roku. Szerzej zob. A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne. Compendium*, Warszawa 2008, s. 74–78. Nazwa *corpus* na określenie zbiorów prawa kościelnego pojawia się niejednokrotnie w źródłach średniowiecznych. Najbardziej znanym i oficjalnie pod taką nazwą ogłoszonym jest zbiór zwany *Corpus Iuris Canonici*. W odniesieniu do sześciu zbiorów prawa (*Dekret Gracjana*, *Dekrety Grzegorza IX*, *Liber sextus Bonifacego VIII*, *Klementyny* i *Extravagantes Jana XXII* oraz *Extravagantes communes*) użył go po raz pierwszy papież Grzegorz XIII w breve *Quum pro munere* z 1 lipca 1580 roku. Szerzej zob. P. Hemperek, W. Góralski,

Civilis, codex stanowił tylko jej część. Był zbiorem konstytucji cesarskich, a sama nazwa odnosiła się również do sposobu przechowywania tych konstytucji³. Użycie terminu *codex* w nowożytnych kodyfikacjach wiązało się z istotną zmianą charakteru zbiorów prawa. Kodeks we współczesnym znaczeniu to akt normatywny zupełny, jednolity i wyłączny, zawierający logicznie usystematyzowany zbiór przepisów regulujących określoną dziedzinę życia⁴. Cechą charakterystyczną kodeksu jest całościowe ujęcie normowanego aspektu życia.

U podstaw prac, których celem było powstanie pierwszego w dziejach Kodeksu Prawa Kanonicznego, tkwiło pragnienie stworzenia zbioru odpowiadającego powyższym zasadom.

Podczas obrad Soboru Watykańskiego I kard. Riario Sforza trafnie podsumował ówczesną sytuację, twierdząc, że „trzeba by karawany wielu wielbłądów, aby uniosła wszystkie księgi prawa kanonicznego”⁵. Mocna wola stworzenia jednego spójnego zbioru, który byłby całościowym wykładem prawa Kościoła, ujętym w formie krótkich, zwięzłych norm o charakterze nakazów bądź zakazów, doprowadziła jego twórców do niekwestionowanego sukcesu. Kodeks posiadał jednak pewne mankamenty. Do ważniejszych zalicza się wieloznaczność użytych terminów, niejednolitość redakcji, zbytnią zwięzłość, a wskutek tego niejasność sformułowań, wadliwą, opartą na tradycyjnym, pochodzącym z prawa rzymskiego układzie (*personae, res, actiones*)⁶, systematykę oraz brak pewnej ciągłości prawnej (Kodeks wprowadza aż 854 kanony bez żadnego odwołania do wcześniejszych źródeł). Promulgowany w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1917 roku Kodeks spełniał podstawowe kryteria stawiane nowoczesnym kodyfikacjom. Dostyc szybko okazało się jednak, że to, co miało być głównym atutem Kodeksu, jest w istocie

Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., t. I, cz. I: *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1998, s. 113–114.

³ Łaciński termin *codex* oznaczał nie tylko rodzaj zbioru (konstytucje cesarskie), ale także formę jego przechowywania (forma książki, którą tworzą złączone grzbietem karty). Por. A. Dębiński, dz. cyt., s. 71.

⁴ Por. R. Sobański, *Normy ogólne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1: *Księga I. Normy ogólne*, red. J. Krukowski, R. Sobański, Poznań 2003, s. 43.

⁵ Por. P. Hemperek, W. Góralski, dz. cyt., s. 124.

⁶ Kodeks opiera się na systematyce zaczerpniętej z Instytucji Gajusa (*personae, res, actiones*). Gajus był rzymskim prawnikiem żyjącym w II wieku w okresie rozkwitu prawa rzymskiego. Jednym z dzieł, które pozostawił, jest podręcznik, wykład prawa (zwany *Institutiones*) w trzech częściach: prawo osobowe, prawo rzeczowe i prawo procesowe. Systematyka Gajusa zyskała dużą popularność. Według tego samego porządku zostały ułożone również Instytucje Justyniana (VI wiek). Także nowożytnie kodyfikacje: francuska i austriacka opierają się na systematyce Gajusa. Por. A. Dębiński, dz. cyt., s. 37–38. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku składa się z 5 ksiąg. Układ Kodeksu jest pewną modyfikacją systematyki Gajusa. Po normach generalnych i księgach *de personis, de rebus* i *de iudiciis* znajduje się księga V – *de criminibus et poenis*. Taką modyfikację systematyki Gajusa po raz pierwszy na terenie prawa kanonicznego zastosował G.P. Lancellotti (1522–1590), prawnik z Perugii. Użyta systematyka nie pozwoliła na właściwy wykład treści Kodeksu. Chodzi przede wszystkim o umieszczenie w księdze III – *de rebus* kwestii z zakresu nauczycielskich zadań Kościoła.

jego piętą achillesową. Przede wszystkim nie stworzono mechanizmu pozwalającego na działanie, które w przestrzeni prawa cywilnego zwane jest nowelizacją.

Postulat reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku istniał właściwie od momentu jego powstania. Zaledwie kilka miesięcy po promulgacji Kodeksu, papież Benedykt XV w Motu proprio *Cum iuris canonici* z 15 września 1917 roku, licząc się z koniecznością dokonywania uzupełnień w treści przepisów kodeksowych, określił dokładnie sposób, w jaki należałoby wprowadzać do Kodeksu nowe zapisy⁷. Miałyby się to odbywać albo na drodze zmiany treści istniejących norm, albo też przez dodawanie nowych w formie kolejnych podpunktów, tak by nie zmieniać numeracji kanonów Kodeksu. Być może gdyby myśl tego papieża została wprowadzona w życie, nie byłoby konieczności tworzenia nowego Kodeksu.

Kodeks Pio–Benedyktyński, bo tak potocznie był nazywany Kodeks z 1917 roku⁸, nie został jednak nigdy poddany zmianom ani uzupełnieniom. Zgodnie z intuicją papieża Benedykta XV w miarę upływu czasu zaczęło jednak pojawiać się coraz więcej wydawanych przez Stolicę Apostolską norm, które zmieniały lub uzupełniały treść przepisów kodeksowych. Także powołana do życia Papieska Komisja Interpretacyjna, w odpowiedzi na kierowane do niej zapytania, prezentowała wyjaśnienia publikowane w *Acta Apostolicae Sedis*, które nabywały waloru prawnego. Wobec braku możliwości uwzględnienia nowych unormowań w Kodeksie zaczęły powstawać zbiory norm prawa kościelnego wydane po wejściu w życie Kodeksu⁹. Zbiory te miały charakter zbiorów prywatnych, co dodatkowo komplikowało sytuację¹⁰.

⁷ AAS 9 (1917), s. 483–484. Papież mocą tego dokumentu ustanowił również Papieską Komisję Kardynałów do autentycznego tłumaczenia kanonów Kodeksu (*Pontificia Commissio Cardinalium ad Codicis canones authentice interpretandos*). Jej zadaniem było rozwiązywanie ewentualnych wątpliwości przedstawianych przez przedstawicieli Kościoła. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 112–113.

⁸ Oficjalna nazwa Kodeksu brzmiała: *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Kodeks ten powstawał za pontyfikatu dwóch papieży: Piusa X i Benedykta XV. Ich imiona znalazły się w oficjalnym tytule. Zamiar skodyfikowania prawa kościelnego ogłosił papież Pius X w Motu proprio *Arduum sane munus* z 19 marca 1904 roku [ASS 36 (1904) 549–551]. Po jego śmierci w 1914 roku nowy papież Benedykt XV doprowadził do końca bardzo zaawansowane już prace nad nowym Kodeksem. Promulgowany w 1917 roku wszedł w życie 18 maja 1918 roku. Termin „Kodeks Pio–Benedyktyński” został użyty m.in. we wstępie do nowego Kodeksu. Zob. Jan Paweł II, *Wstęp, Codex Iuris Canonici auctoritatis Ioannis Pauli PP. II promulgatus...*, s. 23.

⁹ Do najważniejszych należy kilkutomowe dzieło J. Ochoa Sanz pt. *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*. Zawiera ono zbiór norm prawa kościelnego, które powstało w latach 1917–1972.

¹⁰ Charakter prywatny zbioru oznacza, iż zbiór jako taki nie został zatwierdzony przez kompetentną władzę (w tym przypadku przez papieża). Skutek jest taki, iż z samego faktu umieszczenia w nim określonych norm nie wynika żaden skutek prawny. Wartość prawna przepisów jest taka jak przed ich umieszczeniem w zbiorze. Inaczej jest w przypadku zbioru urzędowego i autentycznego. Zbiór taki powstaje przez zatwierdzenie przez kompetentną władzę. Walor prawny zamieszczono-

Fakt, iż znaczna i ciągle rosnąca grupa norm znajduje się poza Kodeksem, stanowiła nie tylko problem praktyczny. Kościół zaczął funkcjonować przynajmniej częściowo w oparciu o prawo pozakodeksowe, co nie jest niczym nadzwyczajnym, o ile mieści się w pewnych granicach. Istniało jednak niebezpieczeństwo, nawiązując do obrazowego stwierdzenia kard. Sforzy, że gdzieś w stosunkowo już bliskiej perspektywie czasu okażą się znów niezbędne te wielbłądy, które byłyby zdolne unieść liczne księgi powstającego prawa. Była to okoliczność, która podawała w wątpliwość jego skuteczność.

II. Wpływ Soboru Watykańskiego II na dzieło reformy Kodeksu

Impulsem dla podjęcia prac nad reformą Kodeksu stało się zwołanie Soboru Watykańskiego II. Papież Jan XXIII w przemówieniu *Questa festiva ricorrenza* z 25 stycznia 1959 roku ogłosił równocześnie zamiar zwołania Synodu dla diecezji rzymskiej, Soboru Powszechnego oraz reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego. Zamiar reformy Kodeksu uroczyście potwierdził w Encyklice *Ad Petri cathedram* z 29 czerwca 1959 roku.

Zgodnie z zamysłem papieża Jana XXIII kontynuowanym przez jego następcę prace nad Kodeksem zostały oddzielone od prac *stricte* soborowych. W sensie formalnym wskazuje na to ustanowienie osobnej Komisji dla rewizji Kodeksu. To wydzielenie kwestii ściśle prawnych spod kompetencji Ojców soborowych było świadomą decyzją Stolicy Apostolskiej. Stało się tak mimo tego, że materia prawnicza stała w centrum zainteresowania Ojców soborowych. W odpowiedzi na zapytania komisji przygotowawczej Soboru w sprawie tematów, które należy podjąć, zdecydowana większość spośród nadesłanych przez przedstawicieli Kościoła uwag i postulatów dotyczyła kwestii z zakresu prawa kanonicznego¹¹. Powstał model, w którym Sobór w sposób pośredni, a nie wprost, wpłynął na kształt nowego prawa. Już podczas obrad Ojcowie soborowi dawali wyraz swemu poczuciu odpowiedzialności za reformę prawa kanonicznego. W niektórych dokumentach soborowych znalazły się konkretne instrukcje odnośnie do treści przyszłych unormowań kodeksowych.

W Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus* zapisana została następująca instrukcja: „Święty Sobór postanawia, aby przy rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego określono odpowiednie ustawy według zasad ustalonych w niniejszym dekrecie, z uwzględnieniem również spostrzeżeń, które zostały wniesione

nych w nim norm wynika wprost z faktu umieszczenia w zbiorze. Por. P. Hemperek, W. Góralski, dz. cyt., s. 85.

¹¹ Por. tamże.

przez Komisje lub Ojców soborowych”¹². Dyspozycje odnośnie do zamieszczenia w Kodeksie konkretnych unormowań znajdują się również w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*¹³, o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*¹⁴, o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*¹⁵ i innych.

Oprócz konkretnych dyspozycji, które z woli Ojców soborowych miały zostać uwzględnione w procesie przygotowywania Kodeksu, Sobór Watykański wniósł również oczywisty wkład przy kształtowaniu całego szeregu pojęć i terminów prawnych, które następnie znalazły miejsce w przepisach kodeksowych¹⁶.

Przeświadczenie o istnieniu ścisłej zależności pomiędzy zwołaniem Soboru i reformą Kodeksu nabrało bardzo wczesnie konkretnego kształtu. Jak napisał Jan Paweł II w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges*: „...nowy Kodeks (...) wymagał koniecznie uprzedniego dzieła Soboru i chociaż razem z owym zgromadzeniem soborowym został zapowiedziany, idzie w czasie po nim, ponieważ prace dla jego dokonania podjęte, skoro powinny opierać się na Soborze, mogły być zaczęte nie wcześniej, niż po jego zakończeniu”¹⁷.

Prace nad Kodeksem trwały przez wiele lat. Równoległe z właściwymi dla tego rodzaju zajęć pracami studyjnymi odbywały się regularne konsultacje, dyskusje i spotkania. Formą przedłużenia aktywności Soboru stały się Synody Biskupów, które wniosły wymierny wkład w tworzenie nowego prawa. Stała kontrola, możliwość wnoszenia krytycznych opinii i dokonująca się z dużym natężeniem zwłaszcza w pierwszych latach po Soborze reforma prawa w różnych jego dziedzinach sprawiły, że myśl soborowa pozostawała żywa w środowisku odpowiedzialnym za przygotowywanie nowego Kodeksu.

¹² Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, nr 44, *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 258.

¹³ Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, n. 1, *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., s. 378: „W tym dekreście Sobór zamierza wyjaśnić naturę, charakter i różnorodność apostołstwa świeckich, a także podać podstawowe zasady i zalecenia duszpasterskie celem skuteczniejszego ich wykonywania. Wszystkie one winny posłużyć za normę w odniesieniu do spraw apostołstwa świeckich przy rewizji prawa kanonicznego”.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes”*, nr 14, *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., s. 447: „...niech status prawny katechumenów będzie jasno określony w nowym Kodeksie”.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, nr 10, *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., s. 492–493: „Normy dotyczące inkardynacji i ekskardynacji trzeba w taki sposób poprawić, aby ten prastary przepis, pozostając nienaruszony, lepiej odpowiadał jednak dzisiejszym potrzebom duszpasterskim”.

¹⁶ E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t.1, Warszawa 1985, s. 94–95, podaje cały szereg pojęć prawnych, które pojawiły się w dokumentach soborowych i następnie zostały przejęte w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Należą do nich m.in. pojęcie urzędu kościelnego (Dekret *Presbyterorum ordinis* nr 20 – przejęty kan. 145§1), proboszcza (Dekret *Christus Dominus* nr 30 – przejęty kan. 519).

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges”*, z 25 stycznia 1983 roku, *Codex Iuris Canonici auctoritatis Ioannis Pauli PP. II promulgatus* * Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, s. 9.

III. Zasady reformy Kodeksu

Powołana do opracowania Kodeksu Komisja miała do dyspozycji trzy różne zbiory norm i nauczania o charakterze prawnym: Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku, dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz normy prawa posoborowego. W Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* papież Jan Paweł II wskazał, na jakie elementy z nauczania soborowego zwrócono szczególną uwagę przy opracowywaniu nowego Kodeksu. Chodziło o uwypuklenie takich aspektów tożsamości Kościoła jak: *kategoria Ludu Bożego*, służąca zdefiniowaniu konstytucyjnej struktury Kościoła, *kategoria służby*, pozwalająca przyjąć funkcję hierarchii, *kategoria komunii*, pozwalająca ustalić udział wszystkich wiernych w misji Kościoła i w wypełnianiu trzech funkcji Chrystusa, oraz *prawne miejsce wiernych*, w szczególności świeckich¹⁸.

We wstępie do Kodeksu zostały zestawione również główne zasady, którymi kierowali się członkowie Komisji Kodyfikacyjnej. Należały do nich:

- konieczność zachowania charakteru prawniczego zbioru. Uwzględniając charakter pastoralny prawa kościelnego, Kodeks nie może być zbiorem zasad wiary i moralności;
- normy kodeksowe winny dotyczyć przede wszystkim zakresu zewnętrznego. Tylko, jeśli wymaga tego dobro duchowe, również wewnętrznego;
- przepisy winny mieć na celu wzrost życia nadprzyrodzonego. Winny wynikać z ducha łagodności, miłości i delikatności. Nie powinny nakładać obowiązku, jeśli dla osiągnięcia celu wystarczy zachęta lub napomnienie;
- Kodeks powinien dokładnie określić w oparciu o dyspozycje Dekretu soborowego *Christus Dominus* urząd biskupa i zakres jego kompetencji;
- należy stosować zasadę pomocniczości. Wiąże się to z przyznaniem większej autonomii ustawodawstwu partykularnemu;
- należy wyraźnie określić i zabezpieczyć prawa osób;
- w celu ochrony praw osoby należy wprowadzić i usprawnić działalność trybunałów administracyjnych rozpatrujących sprawnie rekursy przewidziane przez prawo;
- należy utrzymać zasadę terytorialności w odniesieniu do jurysdykcji kościelnej. Terytorium nie może jednak stanowić elementu konstytucyjnego części Ludu Bożego, lecz jedynie element określający. W wypadku potrzeby można równorzędnie brać pod uwagę także inne elementy, jak obrządek;
- w zakresie prawa karnego winno się zredukować liczbę kar w ogóle. Kary *latae sententiae* winny należeć do rzadkości;
- układ systematyczny Kodeksu należy tak zmodyfikować by odpowiadał wymagom dekretów soborowych i był zgodny z zasadami krytyki naukowej¹⁹.

¹⁸ Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges”*, s. 13–15.

¹⁹ Jan Paweł II, *Codex Iuris Canonici auctoritatis Ioannis Pauli PP. II promulgatus...*, Wstęp, s. 23. Szerzej zob. P. Hemperek, W. Góralski, dz. cyt., s. 147–150.

Wskazane wyżej zasady odpowiadały postulatom wniesionym podczas obrad Soboru Watykańskiego II. Podkreślały te z aspektów prawa, które albo niedostatecznie zostały uwzględnione w poprzednim Kodeksie, albo stanowiły zupełne *novum*. W tym sensie mówią one najwięcej o wartości Kodeksu opartego na nowym spojrzeniu. Jan Paweł II w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* w pewnym sensie podsumował całość tego nowego spojrzenia stwierdzając, iż Kodeks ma stać się pasem transmisyjnym, który przeniesie na język kanonistyczny soborową eklezjologię²⁰.

IV. Etapy reformy

Sposób procedowania Kodeksu został dość szczegółowo zaprezentowany we wstępie do niego. Prace Komisji przebiegały w czterech wielkich etapach. Pierwszy, przypadający na lata 1965–1977, został poświęcony wypracowaniu poszczególnych projektów według zasad przyjętych na Synodzie Biskupów w 1967 roku. Drugi etap, przypadający na lata 1977–1980, to okres, w którym różne organa konsultacyjne (Konferencje Biskupów, Kongregacje Kurii Rzymskiej, uniwersytety i inne) miały możliwość przestudiować schematy i sformułować uwagi krytyczne. Kolejny trzeci etap w latach 1980–1982 został podzielony na kilka okresów: najpierw odbyła się ocena krytycznych uwag i propozycji poprawek, następnie przejrzanie schematu Kodeksu z 1980 roku, zebranie wyników i publikacja *Schema Novissimum*.

Czwarty, ostatni etap prac kodyfikacyjnych to był rok 1982. Tekst Kodeksu został ponownie przestudiowany przez Papieża i wybraną grupę ekspertów. Pozytywna ocena pozwoliła na przygotowanie i promulgację Kodeksu. Niemal 20 lat upłynęło od chwili ustanowienia przez papieża Jana XXIII Papieskiej Komisji dla rewizji KPK do promulgowania Kodeksu. Wszedł w życie 27 listopada 1983 roku. Wyłączono z niego normy liturgiczne, kanonizacyjne i większość norm z zakresu prawa publicznego Kościoła. Włączone zostały natomiast decyzją papieża niektóre z norm wypracowanych w osobnym postępowaniu Komisji Kodyfikacyjnej w związku z przygotowaniem *Lex Fundamentalis Ecclesiae*²¹.

²⁰ Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Sacrae disciplinae leges”*..., s. 13.

²¹ Prace nad redakcją fundamentalnego prawa Kościoła rozpoczęły się w roku 1966. Komisja Kodyfikacyjna podjęła się przygotowania wspólnego dla obydwu Kościołów – Łacińskiego i Kościołów Wschodnich – prawa konstytucyjnego Kościoła. *Lex Ecclesia Fundamentals* miało stać się zbiorem podstawowych norm wspólnych dla całego Kościoła katolickiego. Zamysł redakcyjny był taki, aby wydanie norm prawa własnego każdego z Kościołów było poprzedzone wydaniem zbioru norm wspólnych. Pierwszy projekt redakcji, opatrzony tytułem *Codex Fundamentals*, został przedstawiony 26–27 lipca 1966 roku. Poddany krytyce stanowił podstawę dla dalszych intensywnych prac. Idea *lex fundamentalis* została przedłożona biskupom zebranych na Synodzie Biskupów 3 października 1967 roku, a po ich aprobacie i dalszych pracach, także na Synodzie Biskupów 21 października 1969 roku. Opracowany schemat został rozesłany do wszystkich biskupów. Uwagi krytyczne zostały zebrane

W ten sposób powoli dobiegał końca wielki proces reformy Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II.

Podsumowanie

W ubiegłym roku obchodzona była 25. rocznica powstania Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II. To pierwszy poważny i godny zauważenia jubileusz. Na organizowanej z tej racji konferencji w Rzymie stawiano wiele postulatów, ukazywano problemy związane z funkcjonowaniem Kodeksu²². Pomimo głosów krytyki dominującym na tej konferencji i w innych miejscach, gdzie prowadzona jest refleksja nad prawem kościelnym, powstało jednak przeświadczenie, że Kodeks, choć daleki od doskonałości, dobrze sobie radzi z próbą czasu. Rzeczą interesującą w tym kontekście jest fakt, iż w 1998 roku na mocy Listu apostolskiego *Ad tuendam fidem* papież dokonał zmiany w treści dwóch kanonów Kodeksu. Wydaje się, że choć było to wydarzenie wyjątkowe i trudno jest traktować je jako zapowiedź dalszych licznych ingerencji w tekst Kodeksu, ukazuje ono determinację Ustawodawcy w traktowaniu Kodeksu jako zbioru odpowiadającego na potrzeby wspólnoty Kościoła²³.

i przedyskutowane m.in. na Synodzie Biskupów w 1971 roku. W 1972 roku papież Paweł VI utworzył specjalny zespół roboczy składający się z członków Papieskiej Komisji dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz członków Papieskiej Komisji Odnowy Wschodniego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Komisja ta wypracowała ulepszony projekt prawa fundamentalnego, składający się ze wstępu i 86 kanonów podzielonych na trzy rozdziały. W kolejnych latach prace nad tekstem nieco osłabły, a ponowna ich intensyfikacja nastąpiła w latach 1979–1981. Projekt został przekazany w 1980 roku papieżowi, który na skutek głosów przeciwnych odłożył decyzję o jego promulgowaniu. W związku z taką sytuacją, część kanonów zawartych w projekcie została włączona do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Por. P. Hemperek, W. Góralski, dz. cyt., s. 167–168.

²² W dniach 24–25 stycznia 2008 roku w auli Synodu Biskupów w Watykanie odbyła się konferencja zorganizowana przez Papieską Radę ds. Tekstów Prawnych pt. *XXV Anniversario Della Promulgazione del Codice di Diritto Canonico 25 I 1983 – 25 I 2008. Convegno di Studio. La legge canonica nella Vita Della Chiesa. Indagine e prospettive Nel segno del recente Magistero Pontificio*.

²³ Por. Jan Paweł II, Motu proprio *Ad tuendam fidem* (1998), AAS 90 (1998), s. 457–461. Interesujący fragment tego listu zmieniający treść Kodeksu brzmi: „Kan. 750 Kodeksu Prawa Kanonicznego będzie się odąd składał z dwóch paragrafów: w pierwszym z nich znajdzie się tekst dotychczasowego kanonu, a w drugim tekst nowy, tak że w całości kan. 750 będzie brzmiał:

Kan. 750 – § 1. Wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, spisanim lub przekazanym, a więc w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi, i co równocześnie jako przez Boga objawione podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu; co mianowicie ujawnia się we wspólnym uznaniu wiernych pod kierownictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego. Wszyscy więc obowiązani są unikać doktryn temu przeciwnych.

§ 2. Ponadto należy bez zastrzeżeń przyjąć i zachowywać również wszystkie i poszczególne prawdy dotyczące wiary i obyczajów, które Magisterium Kościoła ogłasza w sposób ostateczny, to znaczy te, które są wymagane, aby gorliwie strzec i wiernie przekazywać sam depozyt wiary; kto za-

Mijający czas pozwala docenić wartość samego Kodeksu. Pozwala też z szacunkiem odnieść się do całego wielkiego dzieła, jakim jest proces tworzenia prawa w Kościele. Przed 26 laty decyzją najwyższego prawodawcy kościelnego powstał system, który w świecie podlegającym coraz intensywniejszym zmianom winien zachować zdolność do większej stabilności i skuteczności w wypełnianiu zadania, którym jest – jak napisał w konstytucji wprowadzającej nowy Kodeks Jan Paweł II – pomoc Kościołowi w jego misji zbawczej²⁴.

Kodeks Jana Pawła II zastąpił Kodeks Pio–Benedyktyński. Zakończył się długi, żmudny proces tworzenia prawa. Czy jednak rzeczywiście? Niezależnie od aktualnych ocen odpowiadając na tytułowe pytanie, należy zgodzić się z P. Hemperekiem i W. Góralskim, którzy piszą, że promulgacja nowego Kodeksu oznacza zamknięcie jednego i rozpoczęcie nowego, kolejnego etapu w trwającym od stuleci w Kościele Łacińskim procesie rozwoju kościelnego prawodawstwa, które ma służyć dobru duchowemu Kościoła²⁵.

tem odrzuca te prawdy, które należy przyjąć w sposób definitywny, sprzeciwia się nauczaniu Kościoła katolickiego.

W kan. 1371 n. 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego należy odpowiednio dodać odwołanie do kan. 750, § 2, tak aby w całości kan. 1371 brzmiał odtąd następująco:

Kan. 1371 – Powinien być sprawiedliwie ukarany:

1° kto poza wypadkiem, o którym w kan. 1364, § 1, głosi naukę potępioną przez Biskupa Rzymskiego lub przez sobór powszechny bądź z uporem odrzuca naukę, o której w kan. 750, § 2 lub w kan. 752, i nie odwołuje tego mimo upomnienia ze strony Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza;

2° kto w inny sposób okazuje nieposłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, ordynariuszowi lub przełożonemu, którzy zgodnie z prawem coś nakazują lub czegoś zakazują, i po upomnieniu trwa w nieposłuszeństwie.

²⁴ Por. *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges”*..., s. 7.

²⁵ P. Hemperek, W. Góralski, dz. cyt., s. 166.

Ks. JÓZEF SWASTEK



Serdecznie dobry człowiek. Z życia i zakonodawczej działalności bł. Edmunda Bojanowskiego (1814–1871)

Ten wielkopolski ziemianin, obdarowany przez Boga licznymi talentami i szczególną głębią życia duchowego, mimo wątłego zdrowia [...] inspirował szeroką działalność na rzecz ludu wiejskiego [...]. Zapisał się w pamięci ludzkiej jako serdecznie dobry człowiek, który z miłości do Boga i do człowieka i miał skutecznie jednoczyć różne środowiska wokół dobra.

Jan Paweł II w dniu beatyfikacji Edmunda Bojanowskiego,
Warszawa, 13 czerwca 1999 roku

Kult świętych jako szczególnych świadków Chrystusa jest integralną częścią kultu Kościoła. Swymi początkami sięga czasów apostołskich i początkowo miał charakter lokalny. Dopiero z czasem nabrał wymiaru kultu powszechnego. W I tysiącleciu historii Kościoła katolickiego o kanonizacji świętych decydowali miejscowi biskupi. Dopiero pod koniec I tysiąclecia sprawy ogłaszania nowych świętych znalazły się w gestii papieża jako Pasterza Kościoła powszechnego. Pierwszej formalnej kanonizacji dokonał papież Jan XV na synodzie laterańskim w 985 roku. Wówczas chwały ołtarzy dostąpił biskup Augsburga, św. Udalryk. Do niego żywił wielkie nabożeństwo pierwszy historyczny władca państwa polskiego książę Mieszko I († 992), gdyż uwolnił go od skutków zatrutej strzały. Papież Aleksander III (1159–1181) wszystkie kanonizacje zarezerwował dla Stolicy Apostolskiej.

Na mocy Listu apostołskiego *Mysterii paschalis* z 14 lutego 1969 roku święci o znaczeniu powszechnym, jak na przykład święta Jadwiga Śląska († 1243), są czczeni w całym Kościele powszechnym, inni odbierają tylko cześć lokalną.

Święci za życia stawiali sobie wysokie wymagania. Byli ludźmi bezkompromisowymi w walce ze złem, ale w kontaktach międzyludzkich byli jednak łagodni. Nigdy nie dzielili ludzi na tych, których się kocha i tych, których należy nienawi-

dzić. Zawsze potępiali grzech, ale współczuli grzesznikom. Gotowi byli oddać życie za sprawę Boże.

Święci są też najlepszymi egzegetami Pisma Świętego, gdyż każdy z nich skomentował je własnym życiem, które stało się częścią piątej Ewangelii, Ewangelii stosowanej. Święci są też najlepszymi reformatorami Kościoła, a Kościół zawsze potrzebuje reformy (*Ecclesia est semper reformanda*). Bez autentycznie świętych reformatorów podejmowane reformy Kościoła prowadzą do podziału, schizmy, a nawet herezji. Święci są też integralną częścią Kościoła i dlatego zapominanie o nich w liturgii i w życiu codziennym jest zapominaniem o Kościele. Osłabianie ich czci prowadzi zawsze do osłabiania kultu samego Chrystusa oraz zaniku poczucia Transcendencji – jak stwierdził Jan Paweł II.

Po Soborze Watykańskim II można było zaobserwować, że z wielu świątyń katolickich znikły posągi świętych i obrazy ku ich czci. Niektóre ocalały tylko dzięki interwencji konserwatorów. Gdzieniedzie zastanawiano się, co zrobić z zabytkowymi witrażami z ich wyobrażeniem. Usuwano też świętych z kalendarzy liturgicznych. Byli traktowani nieraz nie tylko podejrzliwie, ale i nawet pogardliwie. Rugowanie ich kultu – z Matką Bożą na czele – przyczyniło się do groźnego sekularyzmu, spadku praktyk religijnych oraz zmniejszenia się powołań kapłańskich i zakonnych. W okresie pontyfikatu Jana Pawła II i jego następcy Benedykta XVI wzrosła ilość kanonizacji i beatyfikacji. Jan Paweł II dokonał 1343 beatyfikacji oraz 483 kanonizacji. Dzięki Niemu Kościół polski otrzymał 11 świętych i 162 błogosławionych (wśród nich znalazł się Edmund Bojanowski). Trzeba pamiętać, że do roku 1978 Polacy mieli 5 świętych i 63 błogosławionych.

Bł. Edmund Bojanowski przeszedł do historii jako człowiek o dobrym i wrażliwym sercu, gorący patriota i założyciel nowego w Kościele zgromadzenia zakonnego – Siostr Służebniczek Najświętszej Marii Panny Niepokalanie Poczętej. Urodził się 14 listopada 1814 r. w Grabonogu koło Gostynia (Wielkopolska). Korzenie jego rodu (herbu Junosza, wywodzącego się od nazwy dóbr ziemskich w Bojanowie koło Rawicza) sięgają największego na Śląsku rodu, Schaffgotschów. Jego ojciec Walenty († 1836) uczestniczył w powstaniu listopadowym, za co otrzymał krzyż *Virtuti Militari*. Matka, Teresa z Umińskich (1782–18341), była siostrą Jana Nepomucena Umińskiego, uczestnika powstania kościuszkowskiego i wojen napoleońskich, zwolennika księcia Adama Czartoryskiego.

Edmund Bojanowski był od dzieciństwa chłopcem chorowitym. Początkowe nauki pobierał w domu pod okiem prywatnych nauczycieli. Od wczesnych lat wykazywał zamiłowanie do nauk humanistycznych. W 1832 roku wyjechał z matką do Wrocławia, ażeby uzupełnić naukę z zakresu szkoły średniej i złożyć egzamin dojrzałości. Zamieszkał przy ul. Katedralnej 9 (w budynku tym mieści się obecnie rektorat Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. 15 stycznia 1835 roku – po uzyskaniu matury – został immatrykulowany na Wydziale Nauk Filozoficznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Uczęszczał na wykłady z historii Niemiec, historii literatury oraz z teorii światła i ciepła. W 1836 roku wyjechał na dalsze stu-

dia do Berlina, ale musiał je przerwać z powodu choroby w 1838 roku. Przeniósł się wówczas, mając 24 lata, do rodzinnego Grabonoga, gdzie mieszkał ze swym przyrodnim bratem do 13 grudnia 1868 roku, dnia który zapoczątkował nowy okres w jego życiu.

Podjął się niełatwej pracy odrodzenia wsi polskiej w oparciu o chrześcijańskie zasady. Zakładał czytelnice ludowe i ochronki dla wiejskich dzieci. Został redaktorem czasopism „Pokłosie” i „Rok wiejski”, gdzie swoje utwory zamieszczali ludzie tej miary, co poeta Cyprian Kamil Norwid, Aleksander Fredro, Kornel Ujejski, Teofil Lenartowicz. Sam opublikował *Starodawne przysłowia dla ochronek*, *Piosenki wiejskie dla ochronek* oraz *Melodie do piosenek wiejskich dla ochronek*.

W uznaniu jego wielkich zasług na polu oświaty Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk zaliczyło go do swych członków.

Boleśnie przeżył groźną epidemię cholery, która trwała w Wielkopolsce w latach 1841–1848 i zebrała wiele ofiar, ale jednocześnie dała wielkie pole do działań dla Bojanowskiego. Założył wówczas szpital dla chorych i sierociniec dla bezdomnych dzieci. Zajął się w sposób szczególny sierotami i dziećmi. Uznał, że odrodzenie narodu polskiego uciskanego przez zaborców nastąpi przez dobra formację duchową i intelektualną dzieci, jako przyszłego pokolenia. Podjął się również formacji religijnej ich matek na wzór Matki Bożej Służebnicy Pańskiej.

3 maja 1850 roku, w rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja, założył w Podrzeczu koło Gostynia ochronkę i pracował w niej jako nauczyciel. Z jego inicjatywy powstała tu również kaplica i zatroszczył się o to, aby w niej była sprawowana codziennie Msza św. Ochronka ta stała się kolebką założonego przez niego żeńskiego Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej.

Przy pomocy ks. Jana Koźmiana naszkicował projekt reguły zakonnej dla pierwszych zakonnice. Przekazał ją do wglądu zmartwychwstańcom: ks. Hieronimowi Kajsiwiczowi i ks. Piotrowi Semenence. Ci po zasięgnięciu opinii pracowników ówczesnej Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonów dokonali w niej pewnych poprawek i zwrócili ją 26 maja 1855 roku. Prymas Polski abp Leon Przyłuski (1845–1865), metropolita gnieźnieński i poznański, zatwierdził ją tymczasowo, a ostatecznie 27 maja 1866 roku jego następca na tym urzędzie, abp Mieczysław Halka Ledóchowski (1865–1876).

W 1856 roku został dla Służebniczek otwarty nowicjat w Jaszkwie koło Śremu. Do roku 1868 Edmund Bojanowski sprawował naczelną władzę w założonym przez siebie zgromadzeniu, wygłaszał religijne konferencje. Przed nim składały przyrzeczenia zakonne (śluby) pierwsze zakonnice tego zgromadzenia. Nie przypadła ta praktyka do gustu ks. Hübnerowi, spowiednikowi pierwszych Służebniczek, oraz niektórym księżom. W 1868 roku na kapitule zakonnej Zgromadzenia w Jaszkwie wybrano pierwszą przełożoną generalną; została nią Elżbieta Szkułdapska. W latach 1850–1860 założono 15 ochronek, a Służebniczki z czasem, w zależności od potrzeb, poszerzały zakres swej służby Kościołowi.

Gdy nowe zgromadzenie otrzymało struktury organizacyjne E. Bojanowski w wieku 55 lat (30 marca 1861 roku) wstąpił do Seminarium Duchownego w Gnieźnie, ale musiał przerwać studia z powodu gruźlicy. Sprawdziły się prorocze słowa arcybiskupa Mieczysława Ledóchowskiego, który wyraził zgodę na przyjęcie go do seminarium duchownego w Gnieźnie:

Mam mocne przekonanie, że Bóg tego świętego człowieka chce uświęcić w stanie świeckim.

Ostatnie miesiące swego pracowitego życia spędził Bojanowski u swego przyjaciela ks. Stanisława Gieburowskiego w Górcie Duchownej. Ks. Stanisława poznał, gdy ten w latach 1855–1856 pełnił funkcję wikariusza w Strzelcach Wielkich (w tym czasie rodzinna miejscowość Grabonóg należała do tej parafii). Obaj utrzymywali przyjacielskie kontakty po odejściu księdza do innej parafii. O tej wielkiej przyjaźni wspomina E. Bojanowski w swym *Dzienniku*.

W Górcie Duchownej spędził ostatnie piętnaście miesięcy swego życia (9 maja 1870 roku – 7 sierpnia 1871 roku).

Marzeniem jego życia było odprawienie choć jednej Mszy św. o Matce Bożej. Aby otrzymać święcenia kapłańskie wybrał się w 1871 roku do Rzymu. Jednakże jego zabiegi o otrzymanie święceń kapłańskich nie dały efektu. Przed śmiercią powiedział swemu wypróbowanemu przyjacielowi, ks. Stanisławowi Gieburowskiemu:

Teraz rozumiem, że Bóg chciał, abym w stanie świeckim umierał.

Jako wielki czciciel Matki Bożej cieszył się, że mógł przebywać w Górcie Duchownej, znanym sanktuarium maryjnym w Wielkopolsce, w bliskości cudownego wizerunku Góreckiej Matki Bożej Pocieszenia. Okno jego mieszkania wychodziło na kościół parafialny w Górcie, umożliwiając kontakt ze świątynią, a sąsiedztwo Matki Bożej Pocieszenia w sanktuarium góreckim przynosiło mu dużą ulgę w cierpieniu. Franciszek Kaczmarek z Górkki Duchownej, który jako siedmiolatek zetknął się z Bojanowskim, zeznał w procesie informacyjnym Błogosławionego, że zapamiętał go jako

mężczyznę średniego wzrostu z dużą brodą, który był bardzo miłośny i nie mógł patrzeć na biedę i krzywdę¹.

W dniu wyprowadzenia jego doczesnych szczątków do kościoła w Górcie Duchownej (9 sierpnia 1871 roku) ks. Gieburowski tak powiedział:

Całe jego życie – to jeden wątek miłości bliźniego, to ciągła pamięć o tym, który cierpi, a zapomnienie o sobie, to ustawiczne miłosierdzie²

Pogrzeb Edmunda Bojanowskiego odbył się w Jaszkwie. Tu – zgodnie z jego życzeniem – spoczęło jego ciało, później przeniesione do kaplicy Służebniczek Najświętszej Maryi Niepokalanie Poczętej w Luboniu-Żabikowie.

¹ J. Glapiak, *Górka Duchowna. Sanktuarium Maryjne Wielkopolski*, Poznań 2009, s. 114.

² J. Glapiak, dz. cyt., s. 117.

Edmund Bojanowski – na prośbę ks. Stanisława Gieburowskiego – ułożył kilka modlitw dla czcicieli Matki Boskiej Pocieszenia w Górcie Duchownej, a niektóre z dotychczasowych opracował na nowo. Modlitwy te znajdują się w książce ks. Stanisława Gieburowskiego *Krótki opis kościoła i cudownego obrazu Matki Boskiej Pocieszenia w Górcie Duchownej* wydanej w 1865 roku.

W chwili śmierci Edmunda Bojanowskiego słuźebniczki – w liczbie 98 sióstr – pracowały w Wielkim Księstwie Poznańskim, na Śląsku, w Galicji i na terenie Królestwa Polskiego w 22 placówkach zakonnych. Siostrom słuźebniczkom z założonego przez siebie zakonu powiedział przed śmiercią: „Siostry moje, kochajcie się i kochajcie”.

Sytuacja polityczna sprawiła, że z czasem z charyzmatu i ducha bł. Edmunda Bojanowskiego powstały cztery zgromadzenia Słuźebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej. W 1875 roku powstało Zgromadzenie Słuźebniczek Starowiejskich, w 1890 roku Zgromadzenie Słuźebniczek Dębickich. 1 października 1897 roku zostało utworzone Zgromadzenie Słuźebniczek Śląskich z domem generalnym w Porębie, a w 1904 roku ukonstytuowało się Zgromadzenie Słuźebniczek Wielkopolskich z domem generalnym w Pleszewie. Od 1991 roku wszystkie domy są federacją, a łączy je osoba Założyciela, Edmunda Bojanowskiego, beatyfikowanego w Warszawie 13 czerwca 1999 roku. Obecnie słuźebniczki liczą 4000 sióstr.

Wybrana literatura

- Bojanowski E. *Dziennik 1853–1871*, wybór, wprowadzenie i przypisy: A. i T. Szafraniec, słowo wstępne J. Glemp, Warszawa 1999.
- Biel A., *Edmund Bojanowski (1814–1871)*, w: *Chrześcijananie*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 87–106.
- Dola K., *Kanonizacja świętej Jadwigi na tle rozwoju kultu świętych w Europie XIII w.*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 16 (1984), s. 83–94.
- Fąka M., *Ziarno wrzucone w ziemię. Błogosławiony Edmund Bojanowski (1814–1871). Założyciel Zgromadzenia Sióstr Słuźebniczek NMP Niepokalanie Poczętej*, Poznań 1999.
- Głapiak J., *Górka Duchowna. Sanktuarium Maryjne Wielkopolski*, Poznań 2009.
- Kielbasa A., J. Swastek, *Święta Jadwiga pokój czyniąca*, maszynopis.
- Korespondencja Edmunda Bojanowskiego z lat 1829–1871*, t. 1-2, objaśnił, skomentował i zarysem monograficznym poprzedził L. Smółka, Wrocław 2001.
- Kornacka M., Edmund Bojanowski (1814–1871), „*Nasza Przeszłość*”, 26 (1967), s. 4–145.
- Turowski G., *Ilustrowany leksykon polskich świętych, błogosławionych i sług Bożych. Rozważania Jana Pawła II. Litanie narodu polskiego*, fotografie: A. Bujak, współpraca red. J. Sosnowska, Kraków 2008.
- Łoziński Z., *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym*, Warszawa 1998.
- Podlejski Z., *Sól ziemi i światłość świata. Święci i błogosławieni wyniesieni na ołtarze przez Jana Pawła II*, t. V : (1998–1999), Kraków 2001.
- Swastek J., *Kult świętych w dziejach diecezji wrocławskiej*, maszynopis.
- Swastek J., *Nowe idee w zakresie opieki nad dziećmi w XIX wieku na Śląsku – Słuźebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej i Siostry św. Jadwigi*, w: „*Curatores pauperum*”. Zródła

i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej, red. naukowa A. Barciak, Katowice 2004, s. 75–94.

A. Szelańgiewicz, *Edmund Bojanowski i jego dzieło*, Poznań–Lublin 1966.

A. Szelańgiewicz, B. Mokrzycki, *Duchowość Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej*, Warszawa 1981.

CZEŚĆ DRUGA

W DARZE

TEOLOGIA – PRAWA – EDUKACJA – HISTORIA



Ks. WALDEMAR IREK



„Życie dla innych” w myśli Benedykta XVI

Spółceństwo coraz bardziej
zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi.
(*Caritas in veritate*, nr 19)

I. Miłość warunkiem rozwoju człowieka

Joseph Ratzinger przez dziesięciolecia kształtował oblicze teologii jako kapłan, wykładowca, profesor, wreszcie Prefekt Kongregacji Nauki Wiary. W autobiografii Prefekta Kurii Rzymskiej czytamy, że charakteryzował go „głód poznania”¹, na etapie kształcenia pochłaniało go tak wiele dziedzin nauki, że przez wszystkie lata pracy naukowej – pozostał interdyscyplinarny w swoich poszukiwaniach, badaniach i odkryciach. Jako dogmatyk i apologetyk, potrafi precyzyjnie wskazać cel publikacji i jasno dowodzić swoich przekonań².

Temat godności człowieka i budowania społeczności obecny jest zarówno w rozprawach naukowych, jak w publikacjach bardziej popularnych oraz w wystąpieniach publicznych. Biskup I. Dec w laudacji wygłoszonej podczas wręczenia doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu zaakcentował, że głównym tematem, ukochanym przez Profesora z Tybingi – jest Eklezjologia³. Wielokrotnie w swoich eklezjologicznych pracach i wykładach uwzględniał problem egoizmu, występujący coraz wyraźniej we współczesnym świecie i oddziałujący na oblicze współczesnej wiary i relacji zachodzących we Wspólnocie. Podając definicję Kościoła, napisał: „Stać się chrześcijaninem oznacza porzucić egzystencję egoistyczną, by być dla innych”⁴.

¹ J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 2005, s. 48.

² A. Zuberbier, *O tej książce i jej Autorze*, w: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. V–VI.

³ I. Dec, Laudacja podczas wręczenia tytułu doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Kardynałowi Józefowi Ratzingerowi (27 października 2000 roku).

⁴ J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesium Nulla Est*, „Znak” XVII 1965, s. 611–618, cyt. za: A. Zuberbier, *O tej...*, dz. cyt., s. VI.

W przemówieniach inauguracyjnych pontyfikatu określił swój stosunek do świata i wyjaśnił dlaczego przybrał imię Benedykta. Nawiązał do postawy i nauczania jednego ze swoich poprzedników – Benedykta XV, jako „mężnego i prawdziwego proroka pokoju, który z odwagą czynił wszystko, co możliwe, najpierw, by uniknąć dramatu wojny, a następnie – by ograniczyć jej zgubne skutki”⁵.

Ale przede wszystkim imię to nawiązuje do życia i dzieła wielkiego świętego – jednego z twórców monastycyzmu zachodniego i twórcy reguły życia zakonnego – obecnych w prawie każdej regule i konstytucji zakonnej współczesnych zgromadzeń i instytutów świeckich życia konsekrowanego, św. Benedykta z Nursji, jednego z patronów Europy, przyjmując za swoje główne przesłanie Reguły: „Absolutnie nic nie przedkładać nad Chrystusa” (Reguła 72, 11; 4, 21)⁶. Święty Benedykt, tworząc regułę regulującą życie wspólne w zakonie, musiał zetknąć się ze zjawiskiem egoizmu – zapewne znalazł sposób na przezwycięzenie go lub przezwyciężanie w codziennym życiu.

Reguła św. Benedykta jest prawem łączącym najwznioślejszą religię ze sprawami codziennymi, zespalając te dwie rzeczywistości, a także ogarniając całe życie człowieka, ze wszystkimi jego etapami i aktywnościami. „Reguła wskazuje drogę”⁷. Poszukując harmonii, jako odwzorowania Bożego ładu, św. Benedykt porządkował życie wewnątrzzakonne, uważając, że łaska i porządek będą w codzienności owocowały Bożym pokojem⁸.

Wspólnota zakonna, jako społeczność, narażona jest na takie same zagrożenia, jak każda inna zbiorowość ludzka; egoizm jednostkowy może ją rozbić od wewnątrz i zaburzyć równowagę. Dla św. Benedykta ochrona społeczności oznaczała wychowanie zakonników do pokory, rozumianej, jako rezygnacja z własnej woli, na rzecz woli Bożej. Uważał, że uznanie wyższości woli Bożej nad własną zwycięża miłość własną i chęć spełniania własnych zachcianek, stojące u źródeł egoizmu i samowoli⁹. Jan Paweł II, podczas obchodów 1500. rocznicy urodzin św. Benedykta powiedział, że podczas pierwszych sześciu stuleci, które upłynęły od śmierci Autora Reguły – pokojowo podbiła ona całą Europę¹⁰. Uzasadniając to zjawisko, Ojciec Święty stwierdził, że to „dzięki świadczonemu sobie posłuszeństwu szeroko otwierają się serca, co pobudza i ożywia wielką miłość bliźniego, zapominając o własnej korzyści”¹¹. Posłuszeństwo, którego lęka się współczesność, obawiając się utraty indywidualności – rozumiana była przez św. Benedykta jako porzucenie własnej woli, pozbycie się

⁵ Benedykt XVI, Przemówienie podczas Pierwszej Audiencji Generalnej, 27 kwietnia 2005 roku, „L'Osservatore Romano” nr 6/2005, s. 16.

⁶ Tamże, s. 17.

⁷ B. Senger, dz. cyt., s. 34.

⁸ P. Schmitz, cyt. za: B. Senger, *Święty Benedykt*, Warszawa 1981, s. 28.

⁹ B. Senger, dz. cyt., s. 34.

¹⁰ Jan Paweł II, Orędzie z okazji urodzin św. Benedykta, 10 marca 1980 roku, w: *Modlitwa i praca*, red. J. Bejze, Warszawa 1981, s. 13.

¹¹ Jan Paweł II, List apostolski *Sanctorum Altrix*, w: *Modlitwa...* dz. cyt., s. 20.

„wewnętrznych wylbrzymionych trudności i egoizmu, które pochłaniają wiele duchowej energii i powodują napięte stosunki ze współbraćmi”¹², co w ostateczności prowadzić ma człowieka do postawy proegzystencji – życia dla innych.

Benedykt XVI ukazuje w centrum swojego nauczania miłość – *Caritas*, która jest „pełna prawdy, a człowiek może przejąć jej wartość, może się nią dzielić i komunikować” (CV 4), natomiast ludzie, „będąc adresatami Bożej Miłości (...)” powołani są, by stawać się narzędziami łaski, by szerzyć Bożą miłość i tworzyć więzy miłości” (CV 5).

Poszukując we wczesnych pracach Josepha Ratzingera terminu „egoizm” możemy doznać rozczarowania, bowiem zjawisko zaprzeczenia i odejścia od miłości – J. Ratzinger nazywa inaczej. Czerpiąc inspirację z twierdzeń amerykańskiego filozofa R. Rorty’ego, którą Autor ten nazywa filozofią banalności (filozofia ta uznaje za ideał społeczeństwo liberalne, w którym wartości absolutne zastąpione zostały własnym zadowoleniem jednostki, które stanowi jedyny cel, ku któremu warto dążyć)¹³ – Ratzinger określa współczesny idealizm rodzajem nihilizmu – dążeniem do nikąd i pragnieniem niczego.

Z konieczności doprowadzi to kiedyś do totalnego nihilizmu, gdy człowiek nie będzie już uznawał żadnego z dawniejszych celów i gdy wolność ostanie się jedynie jako możliwość czynienia wszystkiego, co potrafi na moment nadać pustemu życiu bardziej zajmującą i ciekawą formę¹⁴.

Jest to poniekąd bardzo trafna diagnoza, ukazująca zarazem jak w ciągu ostatnich lat kształtowały i przemieniały się egoistyczne tendencje społeczeństwa. Coś, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu było niejasnym pojęciem, określającym wyłaniający się zarys – w ciągu pokolenia przeobraziło się w precyzyjną i jasną siłę dośrodkową, koncentrującą wszystko ku sobie i na sobie skupiającą. Owo ubóstwione „ja”, stojące w centrum wszechświata. Już nie nihilizm, lecz „ja-izm” (egoizm).

J. Ratzinger, obserwując wpływ przekonań etycznych na instytucje, zauważył, że przekonania wywodzące się z czysto empirycznego rozumu i oparte na decyzjach większości tylko wtedy pozostaną prawdziwie ludzkie i rozumne, gdy opierają się na podstawowych zasobach człowieczeństwa, odnosząc się do nich z szacunkiem jako do wspólnego dobra, stanowiącego warunek wszelkich innych dóbr. Przeciwwstawić się nihilizmowi i jego totalitarnym następstwom będzie w stanie jedynie społeczność ochraniająca istotne poglądy moralne jako wspólne dobro (nikomu ich nie narzucając)¹⁵.

Niebezpieczeństwem grozi sytuacja, gdy człowiek wynosi samego siebie do rangi ubóstwianego stwórcy. Rodzi się wówczas pokusa narzucania swojej woli innym, ponieważ tam, gdzie brakuje miary, człowiek wynosi samego siebie ponad

¹² G. Holzner OSB, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, Tyniec 1988, s. 84.

¹³ J. Ratzinger, *Wolność, Prawo, Dobro – zasady moralne w społeczeństwie demokratycznym*, w: J. Ratzinger, *Prawda, Wartości, Władza*, Kraków 1999, s. 14.

¹⁴ Tamże, s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 20.

innych, stając się wszechmiarą i sędzią¹⁶. Staje się tak, gdy doprowadzimy do zamilknięcia sumienia (co dzisiaj jest wyraźnie widoczne w tak wielu sferach życia etycznego, gospodarczego), które w konsekwencji prowadzi do choroby ducha (kiedy już winowajca nie rozpoznaje własnej winy jako winy)¹⁷. „Nie widzieć prawdy jest winą. Człowiek nie widzi prawdy, gdy jej nie chce i ponieważ jej nie chce. Owo „nie”, które staje na przeszkodzie poznaniu, jest winą”¹⁸. Pojęcie prawdy zastąpiliśmy pojęciem postępu. To ku postępowi zmierza cywilizacja, nie ku prawdzie.

Można w tym kontekście wspomnieć za J. Ratzingerem historię sporu Sokratesa i Platona z sofistami, kiedy to próbie poddano pra-decyzję o wyborze między zaufaniem do ludzkiej zdolności rozpoznawania prawdy a wizją świata, według której człowiek sam kreuje sobie swe mierniki¹⁹. Jeżeli od samego człowieka zależy wyznaczenie kryterium prawdy i sam dla siebie stanowi miarę – to niechybnie skończy się to przemocą nad innymi²⁰. Dlatego tak ważne jest odniesienie społeczne. Platon uważał, że „dobrze rządzić potrafi jedynie władca, który sam zna dobro i doświadczył dobra. Wszelkie panowanie musi oznaczać służbę, to znaczy świadomą rezygnację z kontemplacyjnych wyżyn i z wolności, która pojawia się na wyżynach – musi oznaczać dobrowolny powrót do „jaskini”, w której mroku żyją ludzie”²¹.

W sposób dobitny mówi o tym Papież w społecznej Encyklice:

Czasem człowiek współczesny jest mylnie przekonany, że jest jedynym sprawcą samego siebie, swojego życia i społeczeństwa. Oto mniemanie będące konsekwencją egoistycznego zamknięcia się w sobie, które wywodzi się (...) z grzechu pierworodnego (CV 34).

Możliwością odejścia od egoizmu osobistego i społecznego jest nadzieja, która sprawia, iż człowiek pomimo błędów i słabości ma możliwość dodawania „odwagi rozumowi i obdarzyć go siłą do ukierunkowania woli” (CA 34).

Takie społeczne odniesienie dotyczy nie tylko ludzkiego doświadczenia dobra, ale zakorzenienia w historycznej i religijnej kulturze, która powinna stać się zakorzenieniem rozumu (aby nie popadł w ślepotę i relatywizm)²². Z. Kijas uważa, że J. Ratzinger w swoich rozważaniach społecznych czerpie natchnienie także z refleksji filozoficznej XX wieku, która na nowo odkryła znaczenie dialogu Ja–Ty dla autentycznej egzystencji człowieka.

Dla Martina Bubera († 1967) na przykład, wiodącej figury tego kierunku filozoficznego, dialogiczna struktura międzyludzka była źródłem prawdziwego życia, a jej podstawowym fenomenem

¹⁶ Por. Benedykt XVI, Przemówienie (homilia) Lourdes, 15 września 2008 roku, *L'Osservatore Romano*, Nr 10–11 (307) 2008, s. 38.

¹⁷ J. Ratzinger, *Jeśli pragniesz by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka. Sumienie i prawda*, w: tenże, *Prawda, Wartości, Władza*, Kraków 1999, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 34–35.

¹⁹ Tamże, s. 43.

²⁰ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: tenże, *Prawda, Wartości, Władza*, Kraków 1999, s. 62.; por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 117.

²¹ Tamże, s. 75.

²² Tamże, s. 78.

była miłość. Dla żydowskiego filozofa, bardzo cenionego przez naszego teologa i do którego często powraca, *każde prawdziwe życie jest spotkaniem*²³.

Wraz z objęciem Stolicy Piotrowej zmienił się język naukowca, prof. Józefa Kardynała Ratzingera – na język pastoralny Ojca Świętego, Benedykta XVI. Wcześniejszy „nihilizm” nazywany jest egoizmem, a jego przeciwieństwo – miłością. Jako Pasterz Kościoła Benedykt XVI przemawia do Ludu Bożego bardzo prosto i jasno. Rozpoczynając pontyfikat, zarys tego, co uważa za swoje zadanie, zawarł w przemówieniu z 20 kwietnia 2005 roku. Powiedział wtedy, że czuje się wspierany świadectwem swojego Wielkiego Poprzednika, Jana Pawła II i to stanowi dla niego zachętę mimo ogromu odpowiedzialności, jaki zostaje złożony na jego barki wraz z misją przewodzenia Kościołowi Powszechnemu. Komentując niedawne wydarzenia pogrzebu Ojca Świętego Jana Pawła II, „wzmocniony aż po krańce świata przez środki społecznego przekazu”, zauważył, że były one jakby „zbiorowym wołaniem o pomoc, skierowanym do papieża ze strony współczesnej ludzkości, targanej niepewnością i lękami, niepewnej swojej przyszłości”²⁴. Dostrzegając zagubienie i dezorientację, papież staje się, na wzór Chrystusa – pasterzem owiec, wiodącym ludzkość ku światłu i prawdzie Ewangelii.

Stąd płynie podstawowe zadanie dla Kościoła współczesnego, by ożywić świadomość zadania, jakim jest przypomnienie Dobrej Nowiny. Podejmując swoją posługę, nowy papież zna swoje zadanie, którym jest rozpalenie światła Chrystusa przed współczesnymi ludźmi: nie chodzi o jego własne światło, ale o światło Chrystusa²⁵. Nowo wybrany Następca św. Piotra zapewnił wszystkich z prostotą i miłością, że Kościół pragnie prowadzić dialog z poszukującymi odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, którzy wciąż jej nie znajdują – dialog otwarty i szczery, w duchu poszukiwania prawdziwego dobra człowieka i społeczeństwa.

W swoim przemówieniu inauguracyjnym nakreślił obraz współczesnej kondycji ludzkiej, jako bytowania w słonej wodzie cierpienia i śmierci, w morzu ciemności pozbawionym światła. Dobra Nowina jest tą siecią, która wydobywa nas na powierzchnię, gdzie w blasku światła możemy oddychać pełną piersią – żyć naprawdę. Tak właśnie widzi swoje zadanie Pierwszy Rybak Ludzi – wydobywać ludzi ze „słonego morza wszelkich alienacji”, po to, by ukazać im Boga, dopomóc do spotkania z żywym Bogiem w Jezusie Chrystusie. Dopiero wtedy poznajemy, czym jest życie.

Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym sensu wytworem ewolucji. Każdy z nas jest owocem myśli Bożej. Każdy z nas jest chciany, każdy jest kochany, każdy jest niezbędny. Nie ma nic piękniejszego, niż zostać osiągniętym, zaskoczonym przez Ewangelię, przez Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego, niż poznać Go i dzielić się z innymi przyjaźnią z Nim. Zadanie pasterza, rybaka ludzi,

²³ M. Buber, *Ja i Ty*, w: *Wybór pism filozoficznych*, red. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 45, cyt. za: Z. Kijas, *Wspólnota która uświęca i zbawia*, w: J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995, s. 10.

Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995.

²⁴ Benedykt XVI, Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego z 20 kwietnia 2005 roku, „L’Osservatore Romano” Nr 6 (274) 2005, s. 4–6.

²⁵ Tamże.

może nieraz wydawać się męczące. Ale jest piękne i wielkie, bo jest w rzeczywistości służbą radości – radości Boga, który pragnie wkroczyć w nasz świat²⁶.

W kilka lat potem, konkretyzując te ogólne wytyczne dla misji Kościoła w świecie – podczas wystąpienia w Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych, 18 kwietnia 2008 roku, Papież podał swój sposób widzenia zagrożeń wobec dobra wspólnego, jawiących się współczesnemu społeczeństwu. Powiedział wtedy, że wobec różnorodności regulacji prawnych i przyjętych na świecie rozwiązań legislacyjnych konieczne wydaje się promowanie tych struktur, które nastawione są na obronę ludzkiej godności, wolności i dobra wspólnego, albowiem takie reguły nie mogą wolności ograniczać ani szkodzić ludzkości. Podkreślił konieczność eliminowania takich rozwiązań, które szkodzą prawdziwemu dobru osoby ludzkiej. Miarą dobra wspólnego, zarówno na płaszczyźnie wewnętrznej, jak i międzynarodowej, staje się stosunek do prawa, poszanowanie regulacji i gwarancji, które z prawa wypływają, służą one bowiem ocenie relacji między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, rozwojem a ubóstwem, bezpieczeństwem a konfliktem. Jeśli więc chce się promować jedne wartości, a eliminować inne, należy skupić się na promocji praw ludzkich, bowiem „niewątpliwie ofiary niedostatku i rozpacz, których godność ludzka gwałcona jest bezkarnie, stają się łatwym łupem nawoływania do przemocy i same mogą stać się gwałcicielami pokoju”. Niestety nie wystarczy jedynie zastosowanie poprawnych procedur, prawa ludzkie powinny wypływać ze sprawiedliwości, a nie z przymusu zastosowanego przez prawodawcę²⁷.

Benedykt XVI, wzorem swojego Wielkiego Poprzednika, Przyjaciela Młodości, nawiązał podczas Światowych Dni Młodości, najpierw w Kolonii w roku 2006, a następnie w Sydney w roku 2008, dialog rodzicielski – z pozycji ojca młodych wierzących, wskazując i widząc, dzięki mądrości doświadczenia Kościoła i światła Ducha Świętego – zagrożenia i trudności. Rozumiejąc sytuację człowieka młodego – podał wskazówki godziwego, owocnego życia, wbrew tendencjom egoistycznym i nihilistycznym współczesnych środowisk i drogi wskazywanej przez media. W Kolonii powiedział, że wezwanie Boga i Jego Syna tym różni się od wezwania tego świata, że jest jakby imiennym zaproszeniem, indywidualną zachętą. Świat wzywa niekonkretnie, nieosobowo, masowo. Odpowiedź na wezwanie masowe jest pozbawiona elementu osobistej decyzji, dlatego jest łatwiejsza, można się ukryć za zbiorowymi zachowaniami i nie ponosić odpowiedzialności za własny wybór. Bóg działa inaczej: wzywa po imieniu. „Wyraża to niepowtarzalną, wspaniałą godność każdego człowieka. Swoim wołaniem Bóg dotyka najgłęb-

²⁶ Benedykt XVI, Przemówienie Inauguracyjne, Rzym, 25 kwietnia 2005 roku, „L'Osservatore Romano” Nr 6 (274) 2005, s. 10–12.

²⁷ Benedykt XVI, Przemówienie na forum ONZ, 18 kwietnia 2008 roku, „L'Osservatore Romano” Nr 5 (303) 2008, s. 55.

szych pokładów naszego życia.”²⁸ Dlatego odpowiedź na takie wołanie wymaga osobistego opowiedzenia się po którejś ze stron, dokonania wyboru, zmiany życia i konsekwentnego kroczenia po raz obranej drodze. Tylko taka postawa prowadzi do dojrzałości w kształtowaniu własnego wnętrza i wpływaniu na kształt wspólnoty, w której się żyje.

II. Zwrot ku Bogu programem odnowy człowieczeństwa

Wskazując na historię, która uformowała oblicze teraźniejszości, wpływającą na stosunki społeczne, Benedykt XVI ukazał genezę dezorientacji i gorączkowego poszukiwania pozornie utraconej Prawdy. Wiek XX nazwał stuleciem programu nieoczekiwania niczego od Boga, lecz wzięcia losów świata we własne ręce, po to, by samemu dyktować warunki. Zakończyło się to absolutyzacją tego, co nie jest absolutne, lecz względne, czyli totalitaryzmem, który zamiast człowieka wyzwalał – zniewolił go, zdeptał jego godność, wyniszczył życie. Oczekiwanie, że to ideologie zbawią świat zwykle prowadzi do wynaturzenia i zniewolenia, papież z całą mocą podkreślił, że znaleźć zbawienie można tylko poprzez

zwrócenie się do Boga żywego, który jest naszym stwórcą, gwarantem naszej wolności, gwarantem tego, co rzeczywiście jest dobre i prawdziwe. Prawdziwa rewolucja polega wyłącznie na zwróceniu się bez zastrzeżeń do Boga, który jest miarą tego, co sprawiedliwe i zarazem jest wieczną miłością. A cóż mogłoby nas ocalić, jeśli nie miłość?” – i dodaje – „...prawdziwy humanizm to tylko ten, który zwraca się w kierunku Absolutu, ukazując powołanie dające prawdziwą ideę życia ludzkiego” (CV 16)²⁹.

Prawdziwe i twórcze rozumienie wolności nie polega na rozkoszowaniu się życiem, pozbyciem się uczucia zależności, „lecz kierowanie się miarą prawdy i dobra, aby w ten sposób samemu stać się prawdziwym i dobrym”. Takie poddanie, któremu w pierwszym odruchu wielu się sprzeciwia, widząc w nim ograniczenie i ucisk – jest niezbędnym elementem wejścia w jedność z tym, który sam jest Miłością. Poddanie się Miłości nie może grozić żadnym zniewoleniem, bowiem „nie narzuca nam czegoś obcego, lecz wyzwala nas w związku z najgłębszą prawdą naszego bytu”³⁰.

Uznając, że tylko świadomość Bożej miłości do człowieka – wydobywa z niego to, co Odwieczny Stwórca złożył w jego sercu, Papież w Sydney apelował do młodych, by uznali i uwierzyli tej Prawdzie, która przychodzi do nich w darach Ducha

²⁸ Homilia podczas Ceremonii Otwarcia XX ŚDM, Düsseldorf, Kard. Lehmann, Przewodniczący Konferencji Biskupów w Niemczech, wtorek, 16 sierpnia 2005 roku, „L'Osservatore Romano” Nr 10 (277) 2005, s. 4–35.

²⁹ Benedykt XVI, Przemówienie do młodzieży podczas czuwania, Kolonia, sobota, 20 sierpnia 2005 roku, „L'Osservatore Romano” Nr 10 (277) 2005, s. 4–35.

³⁰ Benedykt XVI, Homilia Ojca Świętego podczas mszy św. wieńczącej XX ŚDM, Kolonia, poniedziałek, 21 sierpnia 2005 roku, „L'Osservatore Romano” Nr 10 (277) 2005, s. 4–35.

Świętego, zupełnie darmo, bez zasług. Tylko miłość Boża uwalnia w człowieku tę możliwość zmiany, wolności, przyjęcia daru, którzy przemienia od wewnątrz. Potrzeba tylko jednego – zgody na tę przemianę, zgody na to, by twarda skorupa serca stopniała pod Bożym wejrzeniem. Papież nawoływał do przebudzenia ze ślepego poddaństwa duchowi współczesnego czasu. Podkreślał wartość i wielką potrzebę modlitwy, która jest

czystym odbiorem łaski Boga, działającej miłości, komunii z Duchem, który mieszka w nas, prowadząc nas przez Jezusa do naszego Ojca Niebieskiego. W mocy Ducha Jezus jest zawsze obecny w naszych sercach, w ciszy oczekując na nas, abyśmy ciągle z Nim byli, słuchali Jego głosu, trwali w Jego miłości i otrzymywali „moc z wysokości”, jak również umożliwiając nam bycie solą i światłem tego świata³¹.

Moc modlitwy, stojąca u podstaw wszelkiego chrześcijańskiego działania – powinna ukierunkowywać aktywność na dawanie świadectwa. Kruchość współczesnego świata, osłabienie poprzez zranienia, naderwanie relacji społecznych spowodowanych nadużyciami wobec ludzi woła o ratunek. Współczesne społeczeństwa doświadczają kryzysu podziałów, które są wynikiem swoistej krótkowzroczności, postawy pomijania pełnego odniesienia człowieka do prawdy – która zawiera motyw religijny: Boga zwróconego z miłością ku człowiekowi i ludzkiej tęsknoty za Bogiem. „Ze swej natury relatywizm nie jest w stanie dostrzec pełnego obrazu. Ignoruje więc te zasady, które czynią nas zdolnymi, aby żyć i wzrastać w jedności, w porządku i harmonii”³².

Papież dostrzega powinność chrześcijańskich świadków, dania odpowiedzi wobec podzielonego i rozpadającego się świata. Niemożliwe jest przejść obojętnie obok konfliktów, cierpienia braku sensu stojących na naszej drodze zagubionych ludzi. Trzeba ulżyć ich doli, dzieląc się z nimi orędziem Nadziei – Ewangelią. „Bóg stworzył nas jednych dla drugich (por. Rdz. 2, 24) i tylko w Bogu i w Jego Kościele możemy znaleźć tę jedność, której szukamy”. Takie poszukiwania grożą jednak zagubieniem. Jeżeli nie zatrzymamy się w Kościele i w nim nie zakorzenimy, jako w życiodajnym środowisku braterstwa – grozi nam poszukiwanie nieustanne, pokusa ciągłego szukania wspólnoty doskonałej. Nie jest to pokusa nowa, istniała od zawsze, kierując aktywność człowieka na budowanie utopii, kosztem prawdziwej służby prawdziwym braciom – niedoskonałym jak każdy człowiek żyjący na tym świecie, grzesznym i niewiernym. Do takich ludzi przyszedł Bóg Człowiek, bo „nie potrzebują lekarza zdrowi” (por. Mt 9, 12). Duch Święty kieruje Kościołem i to w Jego Mocy należy pozostawić stan i kierunek, w jakim zmierza. Pokusa wzięcia wszystkiego we własne ręce wynika z braku zaufania i niewystarczającej wiary. A właśnie nasza wiara i ufność Bogu jest tym, co chrześcijanin może ofiarować światu w swoim świadectwie.

³¹ Benedykt XVI, Homilia wygłoszona podczas Eucharystii kończącej XXIII ŚDM, Sydney, niedziela, 20 lipca 2008 roku, „L’Osservatore Romano” Nr 9 (306) 2008, s. 6–41.

³² Tamże.

Kto zaspokoi to podstawowe ludzkie pragnienie, aby być jedno, aby być zanurzonym we wspólnotę, aby być budowanym i prowadzonym do prawdy? To Duch Święty! To jest Jego rola: prowadzić do końca dzieło Chrystusa. Ubogaceni darami Ducha Świętego, posiadzicie moc, aby wyjść poza częściowe wizje, pustą utopię i to, co tylko ulotne, aby ofiarować spójność i pewność chrześcijańskiego świadectwa!³³

W Adhortacji apostolskiej o Eucharystii, papież wskazał na Chrystusa, jako centrum, bez którego ludzkość traci orientację. Stąd brak wystarczającej ufności, stąd pokusa by samemu kierować swoim życiem.

Bez poznania prawdy wolność się wynaturza, izoluje i redukuje do poziomu jałowego kaprysu. Wraz z Nim, wolność się odnajduje. (...) Dlatego Kościół, który znajduje w Eucharystii swoje życiowe centrum, ciągle podejmuje wysiłek głoszenia *w porę i nie w porę* (por. 2 Tm 4, 2), że Bóg jest miłością. Właśnie dlatego, że Chrystus stał się dla nas pokarmem Prawdy, Kościół zwraca się do człowieka, zapraszając go, by dobrowolnie przyjął dar Boży (*Sacramentum caritatis*, nr 2)³⁴.

Szczególnym zadaniem Kościoła jest uformowanie chrześcijanina świeckiego, wychowanie go do miłości i sprawiedliwości tak, by mógł podejmować odpowiedzialność społeczną i polityczną. Pomocą do takiej formacji ma być kształcenie w założeniach społecznej nauki Kościoła. Edukacja katolicka ma wprowadzać chrześcijan świeckich w bogactwo dziedzictwa kościelnej tradycji, której elementy „z głęboką mądrością wskazują kierunek reagowania chrześcijan na palące kwestie społeczne. Ta nauka, dojrzewając w ciągu całej historii Kościoła, charakteryzuje się realizmem i równowagą, co pomaga unikać błędnych kompromisów czy też złudnych utopii” (*Sacramentum caritatis*, nr 91).

III. Miłość w prawdzie – wyzwaniem dla Kościoła i społeczeństwa

Trzy papieskie encykliki wieńczy słowo „miłość”, którego prawdziwym Promotorem i Twórcą jest Bóg, a które znajduje swoje odbicie w życiu człowieka, społeczności, globalnego świata oraz Kościoła.

Społeczna Encyklika Benedykta XVI, prezentując panoramę problemów współczesnego świata przynosi nadzieję, że ludzki rozwój oraz postęp kulturalno-cywilizacyjny zarówno w sensie indywidualnym, jak społecznym, są w pełni możliwe wówczas, gdy w człowieku dokona się spotkanie z Bogiem, które pozwoli „rozpoznać w nim obraz Boży, dochodząc wtedy do prawdziwego odkrycia innego człowieka i do dojrzałej miłości, która staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego” (CV 11).

³³ Benedykt XVI – homilia wygłoszona podczas sobotniego czuwania, Sydney, sobota, 19 lipca 2008 roku, „L'Osservatore Romano” Nr 9 (306) 2008, s. 6–41.

³⁴ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła, Kraków 2007, ss. 112.

Przesłanki pod społeczną refleksję Papieża znajdujemy już w Encyklice *Deus caritas est*³⁵, która, dotykając problematyki miłości – nie mogła nie odnieść się do stanu deformacji kondycji ludzkiej we współczesnym świecie – jaką jest zwrócenie się ku sobie samemu kosztem miłości ku Bogu i człowiekowi. Mówiąc o specyfice miłości Boga do człowieka, Autor ujmuje ją następująco: „W przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej, ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyższając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący”. Miłość przestaje być uczuciem, ekstazą, chwilowym zapałem. Staje się codzienną dobrą wolą, na dobre i złe, trwałym wychodzeniem z „ja” zamkniętego w samym sobie „w kierunku wyzwolenia «ja» w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» (Łk 17, 33) — mówi Jezus” (DC 6).

Jednak warunkiem tak definiowanej miłości, która jest niezwykle wymagająca – jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. „Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem”. Jednak do takiego spojrzenia dochodzi się przez codzienne obcowanie z Bogiem. Drugi człowiek nie stanie się naprawdę bliski, jeśli nie odkryje się w nim odblasku samego Boga – a do tego, by ten odblask rozpoznać, trzeba poznawać Boga w codzienności i wierności. Działa to także w drugą stronę: jeśli w codzienności brak realnego, bliskiego kontaktu z drugim człowiekiem, jeżeli służbę drugiemu zastępuje się rytuałami obowiązku – zanika więź z Bogiem osobowym.

Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie i na to, jak mnie kocha. (...) Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwe te miłości jednak czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował. (...) Miłość jest „Boska”, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w „My”, które przewyżcza nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak, że ostatecznie Bóg jest „wszystkim we wszystkich (por. 1Kor 15, 28)” (DC 18).

Przechodząc na grunt społeczny, opisując zasady, jakie powinny rządzić współczesnym państwem, Autor wskazuje na powinność do usilnego dążenia do sprawiedliwości, uznając za cel sprawiedliwego porządku społecznego – zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Jest to oczekiwanie zgodne ze społecznym nauczaniem Kościoła, uformowanym w kontekście zagrożeń i trudności nowo uformowanego społeczeństwa przemysłowego XIX wieku.

W trudnej sytuacji, w jakiej dziś się znajdujemy również z powodu globalizacji ekonomii, nauka społeczna Kościoła stała się podstawowym wskazaniem proponującym słuszne kierunki również

³⁵ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25 stycznia 2006 roku, Watykan 2006, ss. 94.

poza jego granicami: kierunki te — w obliczu postępującego rozwoju — powinny być podejmowane w dialogu ze wszystkimi, którzy prawdziwie troszczą się o człowieka i jego świat (DC 27).

Omawiając funkcjonowanie państwa, jako struktury stojącej na straży społecznego dobra, Papież doprecyzowuje zależność dwóch porządków: polityki i wiary, jako przynależących do aktywności człowieka i rzutujących na pojmowanie przez niego obowiązków społecznych i indywidualnych. Wyjaśnia, że sprawiedliwość, która jest celem wprowadzanego w polityce porządku publicznego, musi stać się zarazem tej polityki miarą i źródłem. Niebezpieczeństwo, w jakim stale znajdują się rządzący, że zostaną zaślepieni w swoich działaniach przewagą interesu i władzy, może być zażegnane jedynie przez mechanizmy oczyszczania rozumu, by ten mógł funkcjonować uczciwie. To jest właśnie punkt stykowy polityki z wiarą. Wiara, to: „spotkanie z żyjącym Bogiem – spotkanie, które otwiera przed nami nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi” (DC 28). To właśnie wiara, według Papieża – może być dla rozumu siłą oczyszczającą, uwalniającą z zaślepienia, pomagającą w byciu w pełni sobą. Dzięki wierze rozum może lepiej spełniać właściwe sobie zadania. W rozumieniu Benedykta XVI refleksja nauki społecznej Kościoła wypłynęła nie tylko z rozumu i wiary, ale przede wszystkim z miłości. Ojciec św. stwierdza, iż: „Miłość (*caritas*) jest Królewską drogą nauki społecznej Kościoła. Wszelka odpowiedzialność i zaangażowanie zarysowane przez tę naukę czerpie z miłości, która zgodnie z nauczaniem Jezusa stanowi syntezę całego Prawa” (CV 2).

Na tym bazuje Katolicka Nauka Społeczna, jako nauka niosąca pomoc państwu w oczyszczaniu rozumu i rozstrzyganiu tego, co sprawiedliwe i nagłące. Zadaniem nauki społecznej Kościoła jest formowanie sumienia w polityce, choć ta sfera działalności człowieka od dawna zdaje się być całkowicie oddzielona od jakiegokolwiek działania sumienia. Uznając, że zadaniem każdego pokolenia jest budowanie sprawiedliwego porządku społecznego, w którym każdemu oddaje się to, co mu się słusznie należy, Kościół próbuje wspomagać dziedzinę rządzenia, do której sprawiedliwość najistotniej przynależy, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne. „Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra” (DC 28).

Sprawiedliwość nie istnieje bez miłości (*caritas*). „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna” (DC 28). Encyklika *Caritas in veritate* wskazuje na fundamentalną zasadę, w której skupia się cała nauka społeczna Kościoła. Dla Papieża „zasada ta, (miłość w prawdzie) znajduje praktyczny wyraz w kryteriach rządzących postępowaniem moralnym” (CV 6), szczególnie tam, gdzie w grę wchodzi sprawiedliwość i dobro wspólne w zglobalizowanym świecie. Papież wymienia cierpienie, samotność, potrzeby materialne jako pole dla działań miłości bliźniego, które zawsze bę-

dzie do zagospodarowania. Nie unikniemy sytuacji trudnych, nigdy nie zabraknie wśród nas ludzi potrzebujących. Państwo, które chce zabezpieczyć jako instytucja i przejąć na siebie wszelkie zadania związane z ludzką biedą – nie jest w stanie zrobić tego skutecznie. Spowoduje jedynie odhumanizowanie tej dziedziny pomocy, zbiurokratyzowanie dziedziny, która domaga się pełnego osobistego oddania człowieka drugiemu człowiekowi. Państwu pozostaje w duchu pomocniczości wspierać takie oddolne inicjatywy i nie zastępować ich strukturami niekoniecznym, a czasami wręcz szkodliwymi dla spontanicznych inicjatyw społecznych.

Według papieża – Kościół jest najodpowiedniejszym obszarem do pełnienia posługi miłości, dzięki całościowemu pochyleniu nad człowiekiem i jego kondycją – zarówno w doczesności, jak w jego wymiarze nadprzyrodzonym. Dzięki światłu Ducha Świętego Lud Boży kieruje się ku drugiemu człowiekowi, nasłuchując jego wołania i odpowiadając miłością (por. DC 28). „Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością” (DC 29).

Za Janem Pawłem II, Benedykt XVI powtórzył, że „aby świat stał się lepszy, konieczne jest, by chrześcijanie przemawiali jednym głosem i działali na rzecz «szacunku dla praw i potrzeb wszystkich, zwłaszcza ubogich, poniżonych i bezbronnych» (*Ut unum sint*)” (DC 30).

W swojej drugiej Encyklice o chrześcijańskiej nadziei, Benedykt XVI natomiast podał ostateczne odniesienie każdej ludzkiej służby i zaangażowania, jako odpowiedzi na doczesne pragnienia świata. To, że ludzkość jawi się jako zgromadzenie egoistów, zatowimowanych ku swoim krótkoterminowym celom – wynika przede wszystkim z braku perspektywy eschatologicznej – z braku nadziei. Papież pisał:

Odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi (SdS 1)³⁶.

Chrześcijana ma wyróżniać w świecie to, że została im podarowana przyszłość dalece wykraczająca poza „jutro”, ponieważ Chrystus wskazuje drogę poza granicę śmierci³⁷. „Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (SdS 2).

³⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej, „L'Osservatore Romano” Nr 1 (299) 2008, s. 4–30.

³⁷ I. Dec, *Nadzieja w filozofii*, w: *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, red. W. Irek, Wrocław 2008, s. 27.

Dla Papieża prawdziwie dobrą nowiną jest fakt, że nasz Bóg, to „rozum, wola, miłość — Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją; wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszechświata i jego praw — jesteśmy wolni” (SdS 5). Radość płynąca z tego faktu staje się siłą jednoczącą ludzi między sobą w braterstwie i służbie. Natomiast rezygnacja z przyjęcia tej prawdy prowadzi ludzkość do pustki i rozpacz. Obserwowaliśmy to w mijających wiekach. Dochodzimy do dnia, gdy poczucie bezsensu ogarnia coraz szersze kręgi społeczne. Już Kant przewidywał perwersyjny koniec wszechświata, gdyby „chrześcijaństwo któregoś dnia doszło do stanu, w którym nie byłoby już godne miłości [...], wówczas dominującą myślą ludzi musiałaby stać się myśl o odrzuceniu go i przeciwstawieniu się mu; a Anty-chryst rozpocząłby — choćby na krótko — swoje panowanie (prawdopodobnie oparte na lęku i egoizmie)” (SdS 19).

Mamy możliwość obserwować oparte na lęku i egoizmie panowanie ludzkiego bezsensu. Nie jest to panowanie rzeczywiste, bowiem nie ogarnęło jeszcze wszystkich ludzi – chrześcijanie pozostają tą grupą, która opiera się zalewowi egoizmu w świecie, uznając panowanie Jezusa Chrystusa. Brak nadziei stanowi istotę śmierci, dlatego gaśnięcie nadziei rodzi cywilizację śmierci³⁸. Natomiast tam, gdzie pojawia się nadzieja, tam równocześnie pojawia się miłość, ponieważ obie dopełniają i warunkują się wzajemnie³⁹. To wejście Jezusa Chrystusa prowadzi do przemiany serca, przypominającej „przejście przez ogień”, któremu towarzyszy cierpienie, ale jest ono błogosławione, bo przez nie człowiek jakby budzi się do nowego życia. Uzdrawiająca moc miłości Chrystusa ukazuje człowiekowi jego prawdziwą relację do Boga Ojca, od którego wszystko zależy. Zło, brud, niemoc zostają ostatecznie wypalone, oczyszczone, obmyte Paschą Jezusa. To jest nasze uzdrowienie. Odtąd uzdolnieni jesteśmy do czynienia dobra innym, On staje w centrum naszego życia. Ku Niemu jedynie zwracamy nasze oczy, odtąd „doświadczamy i przyjmujemy, że Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas” (SdS 47). Papież w Encyklice społecznej w sposób jednoznaczny potwierdza wiarę w to, iż:

jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w krzewieniu i realizacji form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu (...) natomiast „dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci oraz wobec życia podejmowanego jako solidarne i radosne zadanie” (CV 78).

Tak więc, po zaprezentowaniu głównych wątków i myśli papieża Benedykta XVI na temat możliwości przezwyciężenia egoizmu w świecie, powracamy do myśli, wyrażonej przez ojca społecznej nauki Kościoła, Leona XIII, który już w pierwszej encyklice społecznej podał rozwiązanie problemu – do dzisiaj aktu-

³⁸ B. Ferdek, *Elpidiańskie oblicza – oblicza chrześcijańskiej nadziei*, w: *Oblicza...*, dz. cyt., s. 65.

³⁹ W. Irek, *Świat z Bogiem czy bez Boga*, w: *Oblicza...* dz. cyt., s. 109.

alne i prawdziwe: „Upagnionego ratunku bowiem można się spodziewać tylko od szeroko rozlanej miłości, tj. chrześcijańskiej miłości, w której się streszcza cała Ewangelia, a która zawsze gotowa do poświęceń na rzecz bliźniego, stanowi najpełniejsze lekarstwo przeciw współczesnemu duchowi buntu i przeciw egoizmowi” (Leon XIII, *Rerum novarum* 45)⁴⁰.

⁴⁰ Cyt. za J. Mariański, *Kościół...*, dz. cyt., s. 203.

Ks. ROMAN ROGOWSKI



Eucharystia w życiu kapłańskim

W powieści Nikosa Kazantzakisa *Greki Zorba* tytułowy bohater, Zorba, zadaje swojemu pracodawcy takie pytanie: „Czy ty wierzysz, że Bóg przybrał postać człowieka i narodził się w stajence, czy tylko sobie kpisz z nas, szefie?” I rzeczywiście – Wcielenie jest wielkim i fundamentalnym misterium, ale nie jedynym, bowiem prowadzi do następnego wielkiego misterium Ofiary Syna Bożego, a ta z kolei wprowadza do Eucharystii – największego i najświętszego misterium sakramentalnego. Sługą tego misterium jest Kościół, a w Kościele – kapłan.

Wprawdzie, jak poucza św. Jan Chryzostom w homilii na Wniebowstąpienie, „Pośrednikiem zapraszającego Boga jest Jego Syn, a nie człowiek, nie Anioł i nie Archanioł, ani żaden sługa”, to jednak właśnie kapłan w roli nie Pośrednika, lecz sługi – „sługi Chrystusa Jezusa (*doulos Christou Iesou*)” (Rz 1, 1) – dzięki Duchowi Świętemu uobecnia w Kościele Zmartwychwstałego Pana i Jego Ofiarę. I wprawdzie czyni to bez względu na osobistą świętość, to jednak w imię tej służby wymaga się od niego wierności wobec Tego, któremu służy. W noweli Flanneryego O’Connora *Pocziwi wiejscy ludzie* jedna z bohatererek formułuje wobec młodego człowieka, deklarującego się jako chrześcijanin, taki zarzut: „Chrześcijanin! Ładny chrześcijanin z ciebie. Jesteś taki sam jak wszyscy, co innego gadasz, a co innego robisz. Prawdziwy chrześcijanin...” Taki zarzut, gdyby został postawiony kapłanowi, stwarza sytuację dramatyczną i wymaga głębokiego nawrócenia. Warto zatem wsłuchać się w dwie wypowiedzi – odległej i bliskiej w czasie: Jana z Kronsztadu, autora *Mojego życia w Chrystusie* – „Niech kapłani nie dają się wpłatać w spiskowanie świata i demona”; Jacquesa Debouta – „Nie zawiódł w życiu ten, kto nie zawiódł przy Mszy Świętej. Apostolat może spotkać klęska – Ofiarę Powszechną nie!” A ponad tymi wypowiedziami unosi się wezwanie Anioła z Apokalipsy: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2, 10).

Jeżeli św. Paweł zachęca do „głębszego poznania tajemnicy Boga – to jest Chrystusa” (Kol 2, 2), to jest to zobowiązanie do nieustannego „głębszego poznania” także Tajemnicy Eucharystii, pamiętając przy tym, że biblijne „poznanie” (*gnosis*) obejmuje nie tylko rozum, ale całego człowieka i ma charakter integralny.

I. „Chrystus został złożony w Ofierze” (1 Kor 5, 7). Eucharystia jako Ofiara

Jeśli – jak to wykazała szkoła Maxa Schellera – człowiek z natury jest stworzeniem religijnym (*animal religiosum*), to z kolei w ramach religii jako takiej istnieje ofiara, którą w ramach struktur religijnych składa kapłan. A zatem istotną funkcją kapłaństwa jest ofiara i jej składanie. Realizuje się to w sposób pełny i oryginalny w religii objawionej, jaką jest chrześcijaństwo, i dlatego w Liście do Hebrajczyków czytamy, że „każdy arcykapłan ustanowiony jest do składania darów i ofiar” (Hbr 8, 3).

Jak „jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi, Człowiek Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5), tak jeden jest Kapłan, Chrystus Jezus, o którym powiedziano: „Ty jesteś kapłanem na wzór Melchizedeka” (Hbr 7, 17; Ps 110, 4). To tylko „On jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy – za grzechy całego świata” (1 J 2, 2), bo nie tylko jest Kapłanem, ale także darem ofiarnym – „ofiarą ciała Jezusa Chrystusa” (Hbr 10, 10), który „to uczynił raz na zawsze, ofiarując Samego siebie” (Hbr 7, 27). To „raz na zawsze uczynił” Jezus na krzyżu: „Wykonało się!” (J 19, 30), ale zechciał, aby Jego Ofiara była uobecnianą „przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Dokonał tego na Ostatniej Wieczerzy poprzez jedyną w swoim rodzaju i cudowną „sakramentalną antycypację”, dzięki której pod postacią znaków i chleba, i wina uobecnił to, co miało się dokonać następnego dnia w sposób radykalny i realny, widoczny dla wszystkich na Golgocie. Poprzez oddzielne przeistoczenie chleba w swoje Ciało: „To jest Ciało moje” i wina w swoją Krew: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mt 26, 26 – 28) Jezus uobecnia swoją Ofiarę i poleca: „To czyńcie na moja pamiątkę (*anamnesin*)” (Łk 22, 19).

To zobowiązujące polecenie, które ma charakter przykazania Chrystusowego, przekazuje Jezus swojemu Kościołowi, który wypełnia je w ramach Eucharystii. „To bowiem czyńcie – mówi Jezus – na moją pamiątkę”, bowiem – jak poucza św. Jan Chryzostom – nie składamy innej ofiary od tej, którą złożył wtedy Arcykapłan, ale składamy zawsze tę samą Ofiarę”. Na zasadzie „anamnezy”, która nie tylko przypomina, ale także – i przede wszystkim – uobecnia to, co przypomina, w każdej Eucharystii zostaje sakramentalnie uobecniona w sposób realny jedyna Ofiara Jezusa.

Na usługach tej jedynej Ofiary, powierzonej Kościołowi, pozostaje kapłaństwo, zarówno to urzędowe, hierarchiczne, jak i powszechnie. Bezpośrednią służbę wobec tej Ofiary spełnia kapłaństwo urzędowe, realizowane przez Sakrament Świąceń, udzielany ochrzczonym. „Swoją świętą urzęd – poucza Katechizm Kościoła Katolickiego – sprawują przede wszystkim w kulcie czy Uczcie Eucharystycznej, w której działając w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*) uobecniają we Mszy Świętej, aż do przyjścia Pańskiego, jedyną świętą Ofiarę Nowego Testamentu” (KKK 1566). Użyty za Soborem Watykańskim II termin „*in persona Christi*” – tłumaczony jako

„w osobie Chrystusa”, „w zastępstwie Chrystusa”, „w roli Chrystusa” – oznacza fakt, że sam Chrystus działa przez służbę urzędu i działa obiektywnie, zawsze skutecznie, niezależnie od świętości i uzdolnień kapłana.

W tym Eucharystycznym Misterium bierze udział jeszcze ktoś trzeci – Duch Święty, bowiem Sakrament Święceń pozwala w sposób zawsze skuteczny wzywać i uobecniać Ducha Świętego, który swoją mocą dokonuje przeistoczenia. „Bóg namaszcza, że Syn jest namaszczony, a namaszczaniem jest Duch” – wyjaśnia św. Bazyli Wielki w swoim dziele *O Duchu Świętym*. Dokonuje się to w ramach „epiklezy” i dokonuje się to na zasadzie analogii z Wcieleniem, w którym Duch Święty był sprawcą tego misterium. Dlatego św. Cyryl Jerozolimski w Katechezie XXIII poucza: „Prosimy miłosiernego Boga, aby zesłał Ducha Świętego na ofiarowane dary i przemienił chleb w Ciało Chrystusa, a wino w Krew Chrystusa”. W Katechezie XXII Cyryl dodaje: „W Kanie Galilejskiej przemienił Chrystus wodę w wino, czyż nie będziemy wierzyć, iż wino w Krew przemienił!”

Dla całości obrazu warto jeszcze przypomnieć, że w ramach tej „sakramentalnej antycypacji” dokonuje się uobecnienie innego misterium Zmartwychwstania Chrystusa, bowiem w chlebie i winie jest realnie obecny jak na Ostatniej Wieczerzy – Chrystus Zmartwychwstały. Dobrze to oddają Modlitwy Eucharystyczne, zwłaszcza Druga: „Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna...”

A jeżeli tak, to rzeczywiście istotną funkcją kapłańską jest ofiara – Ofiara Jezusa, Eucharystia, Msza Święta. W filmie Jeana Levertona *Światłość w mroku* stary mnich mówi do młodego diakona, chorego na raka: „Nie bój się kapłaństwa, przyjmij święcenia, bo jak odprawisz chociaż jedną Mszę – spełnisz swoje powołanie i dokonasz wielkiej rzeczy!”

II. „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7). Eucharystia jako Uczta

Pragnienie Jezusa: „Chcę urządzić Paschę z moimi uczniami” (Mt 26, 18) zostaje wypełnione w ramach Ostatniej Wieczerzy, na której w sposób szczególnie uobecnia się wspólnota i realizują się słowa św. Pawła: „Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim, Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1, 9). Ta „wspólnota z Jezusem Chrystusem (*koinonia Iesou Christou*)” tkwi w świadomości, w codziennym życiu pierwszych chrześcijan, którzy „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba (*klasis tou arlou*) i w modlitwie” (Oz 2, 42). Stąd Didache pięknie opisuje tę wspólnotę: „Jak ten chleb łamany rozsiany był po górach, a zebrany stał się jedno, tak niech Kościół Twój po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym Twoim Królestwie”.

Chrystus bowiem w Eucharystii, zmartwychwstały i uwielbiony, jest jednocześnie w stanie ofiary, czyli w nieustającej proegzystencji, w permanentnej mi-

łości, co w pewnym stopniu wyrażają Jego słowa: „Ciało wydane, Krew wylana” (Łk 22, 19-20). Dlatego Eucharystia jest realizacją i uobecnianiem wspólnoty – Jezusa z człowiekiem, człowieka z Jezusem, ale także człowieka z człowiekiem, a to wszystko w Duchu Świętym, zgodnie z wyznaniem św. Efrema: „W twym Chlebie żyje ukryty Duch – Ogień”, a także ze słowami Paula Claudela z jego *Dziennika*: „Usta przyjmujące Komunię, które Pan wypełnia garścią Ognia...”

Ta wszechogarniająca wspólnota obejmuje całego człowieka, a Uczta stanowi pokarm zarówno dla duszy, jak i dla ciała. Dlatego św. Ireneusz tak pisał: „Ten Kielich, pochodzący z dzieł, które Pan sam stworzył, jest Jego Krwią – z niego ubogaca się nasza krew. Ten Chleb, który pochodzi z tego, co Sam stworzył, jest Jego Ciałem – przez nie ubogaca się nasze ciało”. To „ubogacenie naszego ciała” ma wymiar paschalny i dotyczy zmartwychwstania: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54).

Jeśli zatem – jak chce poeta syryjski, Cyryllonas – „Pan położył swoje Ciało na stole świętego ołtarza i pożywały je spragnione narody”, to Eucharystia uświęca każdy posiłek i przebóstwia ludzkie spotkania przy stole. Posiłek staje się Ucztą Wspólnoty. „Zaprosz do stołu tamtych ludzi z pastwisk i tamtych z gór, a wtedy przy stole zasiądzie z nami Pan!” – powiada Iwan, bohater dramatu Jurija Lotowa *Stół*, do swojego przyjaciela, Tarasa.

III. „To czyńcie na moją Pamiątkę” (Łk 22, 19). Sprawowanie Eucharystii

„Jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa” (Rz 15, 16) – wyznawał św. Paweł i wprawdzie – jak z kolei pisał Narsaj – „Duch Święty dokonuje Ofiary przez dłonie kapłana, nawet jeśli jest on w stanie grzechu”, to jednak „kapłani sprawujący służbę świętą” (Hbr 9, 6) są zobowiązani do życia zgodnego z Ewangelią i do osobistej świętości bardziej, aniżeli wszyscy inni członkowie Bożego Ludu. Gdy pisarza i dramaturga, Tristana Bernarda, spytał jego szewc, czy stosuje w życiu i realizuje te wszystkie zasady, które głosi w swoich książkach, ten odpowiedział: „A pan nosi wszystkie buty, które pan szyje?” Otóż na pewno takiej odpowiedzi nie powinno się usłyszeć z ust „kapłanów sprawujących służbę świętą”!

Ci bowiem „kapłani sprawujący służbę świętą” winni odznaczać się żywą **wiarą** – „wiarą, która działa przez miłość” (Gal 5, 6) i która prowadzi do uczciwego przeżywania tego, o czym mówi Encyklika *Mediator Dei*: „Jest to Ofiara Jezusa, odnawiająca się na ołtarzu, aby nas doprowadzić do zjednoczenia z Nim w Jego akcie ofiary”. Apostoł Paweł formułuje więc ogólną zasadę: „Od szafarzy już tutaj żąda się, aby każdy z nich był wierny” (1 Kor 4, 2).

A jeżeli „wiera, która działa przez miłość”, to i **miłość** Boga i bliźniego, z wyakcentowaniem tej drugiej, bardziej obiektywnej i wymagającej, aż do umycia nóg bliźnim: „Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem”

(J 13, 15). „Nie szukam tego, co wasze, ale was samych” – wyznaje św. Paweł (2 Kor 12, 14). Dziekiem wiary i miłości jest **ofiarność**, dlatego Apostoł wzywa: „Bądźcie zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim” (1 Kor 15, 58). A jeżeli ofiarność, to i **bezinteresowność**: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!” (Mt 10, 8). I dlatego ostrzeżenie św. Grzegorza Wielkiego z jego Homilii XVII: „Kto dzisiaj w świątyni Boga sprzedaje gołębie, jeśli nie ci, którzy w Kościele przyjmują pieniądze za nałożenie rąk?” Wreszcie **pokora**, czyli prawda o sobie w obliczu Boga i własnego sumienia, by wzorem Jezusa – jak podpowiada Anzelm Grün – „nie umniejszać innych, by uwierzyć w swoją wielkość”. Dlatego warto posłuchać starej Katariny z powieści Paulosa Kagnidze *Powrót*, która mówi do swojego syna, kapłana: „Jesteś brudnym naczyniem jak my wszyscy, ale w tym naczyniu Duch Boży przechowuje wodę żywą, naszego Zbawiciela i Jego ofiarę”.

Uczniowie Jezusa przed Ostatnią Wieczerzą pytają Go: „Gdzie chcesz, żebyśmy przygotowali Ci Paschę do spożycia?” (Mt 26, 17). „**Przygotowanie** (*paraskeue*)” to – jak wyjaśnia Xavier Leon-Dufour w *Słowniku Nowego Testamentu* – „dzień przeznaczony na ostateczne przygotowanie wszystkiego do uroczystości paschalnych”. A jeżeli tak, to do „uroczystości nad uroczystościami”, do najświętszej Eucharystii, przygotowanie ostateczne powinno trwać przynajmniej do bę. „Siedem razy na dzień wysławiam Ciebie” – wyznaje psalmista (Ps 119, 164) – a zatem kapłan tym bardziej winien wysławiać Pana, przygotowując się do sprawowania Ofiary. Dlatego w dowcipnej opowieści T. Klonidze *Sen* stary zakrystianin upomina młodego księdza: „Ojcze, ty już od wczoraj powinieneś żyć dzisiejszą Służbą Bożą, a nie prosto z łóżka do ołtarza!”

Msza Święta stanowi wprawdzie obrzęd o charakterze akcji, a nie kontemplacji, to jednak wymaga **skupienia** tym większego, im bardziej uroczysty charakter ma obrzęd mszalny. Cisza ułatwia skupienie i wzmacnia świadomość tajemnicy, poczucie misterium, dlatego nawet w uroczystych obrzędach mszalnych należałoby respektować wymóg świętej ciszy. „Mała Hostia znika wśród rekwizytów – pisała Anna Rawlison w swoim *Pamiętniku* – Szaty, śpiewy, muzyka to piękne doznania, ale nie ułatwiają doświadczenia Świętego”. Wrogiem ciszy jest także pośpiech, a wrogiem „doświadczenia Świętego” jest rutyna.

Liturgię Ofiary ma przygotować **Liturgia Słowa**. Ponieważ, jak poucza Sobór Watykański II: „Chrystus jest obecny w swoim słowie” (KL 7), dlatego homilia, interpretująca to słowo, winna stanowić wprowadzenie w misterium Ofiarniczej Obecności. „Jezus Chrystus – pisał Charles Peguy – nie dał nam zakonserwowanych słów do przechowania. Dał nam słowa żywe jako pokarm”. Tymczasem – jak z kolei pisał Paul Claudel w swoim *Dzienniku* – „w ustach kaznodziejów doktryna chrześcijańska przypomina witraże – światło oprawione w ołów: masa ołowiu!”. Jednym z objawów takiego „ołowiu” może być nieewangeliczna, świecka tytulatura, używana w mszalnym przepowiadaniu.

Eucharystia jako Uczta winna być doświadczana jako **Wspólnota**, która realizuje się w kontynuacji mszalnej, czyli **Agapie**. Należy ubolewać z powodu jej braku,

gdyż brak Agapy to – jak pisał Romano Cornuto – „zanik poczucia bycia wspólnotą i zanik świadomości bycia Ciałem Chrystusa – czyli Kościołem”. W każdym razie, nawet przy braku Agapy, obowiązuje **dziękczynienie**: „Trwajcie gorliwie na modlitwie, czuwając na niej wśród dziękczynienia (*en eucharistia*)” (Kol 4, 2). To „dziękczynienie składane Bogu” (2 Kor 9, 12) winno trwać do następnej Eucharystii, bowiem Pan zobowiązał swoich uczniów, że „zawsze powinni się modlić i nie ustawać” (Łk 18, 1).

Kontynuacją takiego dziękczynienia może być „**epikleza nad światem**”, gdy wzywa się Ducha Świętego, by „przemienił oblicze ziemi”. W tym Świętym Duchu, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Oz 17, 18), może być sprawowana „Msza na ołtarzu Ziemi” – jak to określił Pierre Teilhard de Chardin: „Ofiaruję Ci, jako Twój kapłan, na ołtarzu ziemi całej trud i udrękę świata”. W ten sposób doświadczają się czasów eschatycznych i przemiany wszechświata w „niebo nowe i ziemię nową” (Ap 21, 1).

* * *

„Przeszedłem wszystkie doliny i góry, i znam wszystkie jej szlaki” (Tb 5, 10) i wszędzie rozlega się wołanie, „aby we wszystkim był uwielbiony Bóg przez Jezusa Chrystusa” (1 P 4, 11). A najwspanialszą formą uwielbienia jest najświętsza Eucharystia, sprawowana przez cały Kościół, a w nim i przez niego – przez cały wszechświat, w którym „Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas” (J 1, 14).

Ks. ANDRZEJ NOWICKI



W służbie tożsamości Kościoła (por. 1 P 3, 15)

Uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej zorganizowanego w Rzymie w 1995 roku z okazji 125. rocznicy Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I debatowali o tożsamości teologii fundamentalnej i jej miejscu między wiarą i rozumem. Jak to zwykle bywało, podobnymi obradami interesował się Jan Paweł II i starał się nie tylko śledzić rozwijającą się myśl teologiczną, ale wprost bądź pośrednio, zabierał głos w sprawie przedmiotu teologicznego spotkania, wnosząc swoje wartościowe uwagi do toczących się dyskusji. W przesłanym do Kongresu Liście papież z jednej strony uwydatniał i przekonywał o niezbędności teologii fundamentalnej w życiu Kościoła, „który jest stale wzywany do uzasadniania własnej nadziei (por. 1 P 3, 15)” oraz z drugiej zachęcał, by szczególnie współcześni teologowie swoją pracą intelektualną związaną z wiarą Kościoła odpowiadali dziś – jak to czynili przez wieki ich poprzednicy pozostający na służbie apologetycznej myśli – na słowa Piotra, pierwszego z Apostołów, wzywającego niegdyś wszystkich członków pierwotnych gmin chrześcijańskich do bycia „gotowymi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15)¹.

Wkrótce po tym ważnym wydarzeniu papież Jan Paweł II opublikował Encyklikę *Fides et ratio*, pisząc w niej, między innymi, o teologii fundamentalnej jako dyscyplinie, której zadaniem jest uzasadnienie wiary². Cechą charakterystyczną również i tej wypowiedzi jest fakt kolejnego odsyłania czytelnika do tekstu z Pierwszego Listu św. Piotra 3, 15, który dla uzasadnienia funkcji tejże dyscypliny teologii pełni kluczową rolę, gdyż wyrażone w nim przez Apostoła Piotra zadanie jest rdzeniem teologii fundamentalnej pozostającej na służbie tożsamości Kościoła.

¹ Jan Paweł II, List do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w 125. rocznicę Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*, „Roczniki Teologiczne”, t. XLVII, z. 9, 2000, s. 912.

² Jan Paweł II, *Fides et ratio* 67.

Interesującą nas w tej chwili frazę można postrzegać najogólniej jako zaproszenie skierowane przez Piotra do wspólnoty chrześcijańskiej uzasadniające konieczność dawania świadectwa wierze w Jezusa Chrystusa. Autor tego przesłania zdaje sobie sprawę, w jak trudnych okolicznościach przychodzi adresatom wypełniać tę podstawową powinność, dlatego też pisząc List, chce dać im wyraz swojej pamięci, pasterskiego zatroskania, wzywając przy tym do wytrwania w przeciwnościach. Nie ogranicza się jednakże do znaku solidarności, bowiem śle bardzo konkretną radę – jego zdaniem niezbędną – jak powinni kierować się w życiu, by zawsze dochować wierności Jezusowi Chrystusowi.

Wyrosła z potrzeby zaradzenia szczególnej sytuacji myśl odnotowana przez 1 P 3, 15 nabiera waloru uniwersalnej zasady, której stosowanie stanowi o niezmiennym trwaniu Kościoła. Jej cztery aspekty³ zasługują na oddzielną refleksję i wyznaczają kolejne etapy niniejszej wypowiedzi.

I. „Bądźcie zawsze gotowi...”

Najpierw trzeba, przynajmniej w zarysach, wspomnieć o kontekście, jaki towarzyszył powstawaniu dwóch Listów św. Piotra, choćby z racji, iż są one ważnym świadectwem dotyczącym świadomości Kościoła stawiającego pierwsze kroki w epoce działalności szerszego grona apostołskiego, któremu zasadniczy ton nadawali Piotr i Paweł. Można wręcz powiedzieć, że ci dwaj byli niejako u szczytu swojej działalności misyjnej, która została wkrótce przerwana w sposób brutalny ich męczeńską śmiercią, otwierającą nowy etap rozwoju Kościoła, który od tego założycielskiego wydarzenia poświęconego ofiarą ich krwi swoje centrum życia lokował i lokuje po dziś dzień już nie w Jerozolimie, ale w Rzymie. Niezależnie od toczących się debat dotyczących autorstwa i czasu napisania szczególnie nas interesującego teraz Pierwszego Listu – sprawę trzeba pozostawić do debatowania i oceny kompetencji biblistów – należy pamiętać, że jeden i drugi świadczą o wyjątkowej roli Piotra ugruntowanej już i kształtującej świadomość nowych pokoleń chrześcijan i jego wielkim autorytecie, jakim cieszył się w najbardziej oddalonych lokalnych Kościołach⁴.

³ J. Burggraf, *Théologie fondamentale*, Paris 2004, s. 11–15 ; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1987, s. 15.

⁴ S. Nagy, „Ty jesteś Piotr, czyli Skala, a na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16–18). *Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 80–81; R. Pesch, *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques*, Paris 2002, s. 69–72; Natomiast w sprawie czasu powstania i autorstwa Pierwszego Listu Piotra: Ph. Rolland, *L'origine et la date des évangiles. Les témoins oculaires de Jésus*, Paris 1994, s. 90-91; J. Gnlika, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002, s. 211n.

Autor kieruje List, jak czytamy w Adresie, „do wybranych przybyszów wśród rozproszenia w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii” (1 P 1, 1), członków wspólnot kościelnych – niedawnych pogan – nawróconych na chrześcijaństwo. Żyją oni w diasporze, czyli rozproszeniu, i to stanowi ważną okoliczność wskazującą na życiową sytuację wierzących mniejszości wystawianych – jak zwykle w podobnych warunkach – na rozmaite próby, zagrożenia, a nawet rzeczywistego unicestwienia. Oszczerstwa i pogarda, jakich te Kościoły doświadczają w swoich środowiskach od pogańskich sąsiadów i współobywateli (por. 1 P 2, 12; 3, 16), muszą głęboko niepokoić, tym bardziej, że chrześcijanie swoim zachowaniem i przyjętym stylem życia, niezrozumiałym dla otoczenia, wnoszą w społeczną przestrzeń pewne zasady, których otoczenie nie chce akceptować i nie ma bynajmniej zamiaru ich tolerować u innych ludzi. Tak więc niebezpieczeństwa określanego mianem poważnych prześladowań nie można traktować jako jednego z możliwych wariantów rozwoju sytuacji w przyszłości, gdyż takowe już mają miejsce w Kościołach wymienionych w Pierwszym Liście Piotra, o czym można przekonać się, zwracając baczną uwagę na teologiczną wykładnię bieżących wydarzeń, jaką Apostoł prezentuje z myślą umocnienia braci w wierze (1 P 4, 16n). W miarę upływu lat, a nawet wieków, prześladowania o różnym natężeniu i zakresie będą oczywiście towarzyszyć życiu chrześcijan, stanowiąc jedną z najpoważniejszych prób wierności Jezusowi Chrystusowi, a jej każdorazowe przewyciężanie, to znaczy wytrwanie do końca w przeciwnościach, będzie wynikało z głębokiego uzasadnienia wiary wierzącego i posłuży zarazem umacnianiu w przekonaniach i postawach współbraci.

Pierwszy element cytowanego powyżej wersetu, jak łatwo się domyśleć, proponuje chrześcijanom stałe zadanie, trwałą postawę, cechę wyróżniającą uczniów Jezusa Chrystusa. Chodzi tutaj w pierwszym rzędzie o ukształtowanie takiego przekonania, z którym wiąże się nieustanna gotowość człowieka do dawania świadectwa swej wierze. Jest to jeden z istotnych mierników dojrzałości chrześcijańskiej, czytelny znak przynależności do wspólnoty Kościoła. Trzeba zauważyć, iż chrześcijanie od samego początku spełniają ten postulat adresowany do nich przez Pierwszego z Apostołów nie tylko w szczególnych okolicznościach życia, kiedy to odważne świadectwo nabiera waloru wyjątkowego. Ich zwyczajna obecność wszędzie tam, gdzie się znajdują, w życiu prywatnym i publicznym, w miejscu pracy i odpoczynku, właściwym dla człowieka wierzącego sposobem myślenia i działania, sądu i reagowania, dokonywania wyborów, uznawanych wartości, poszanowania godności człowieka, jest także niczym innym, jak realizowaniem tego właśnie zadania, które ma na myśli Apostoł Piotr. To jest po prostu apostołat codziennego życia, stałe zaproszenie kierowane do otoczenia, ukazujące, na czym polega istota praktyki życia wynikającego z akceptowania w całej rozciągłości treści Dobrej Nowiny o zbawieniu zaproponowanej ludzkości przez Jezusa Chrystusa. Słowem, świat będzie miał stale szansę rozpoznawać uczniów Chrystusa, a nawet rozumieć

coraz bardziej ich życie najpierw po sposobie bycia, a niejako następnie po tym, co mówią o swojej wierze.

II. „Bądźcie zawsze gotowi do obrony...”

Gotowość do szczególnego rodzaju zachowania, a zarazem konieczną umiejętność, którą ma na względzie Piotr, wyraża występujący w tekście biblijnym grecki termin apologia⁵. Już w starożytności apologia była używana w charakterze technicznego terminu dla nazywania popartej argumentami mowy, mającej na celu obronę przekonań filozoficznych bądź też religijnych, która zawierała również uzasadnienie określonych zachowań. Znaną z praktyki sądowniczej mowę obrończą wykorzystywali apologetyci z zamiarem uzasadniania wiarygodności Kościoła i jego religijnej misji, pozostającej w służbie Jezusa Chrystusa, w tym także obrony przed zarzutami kierowanymi pod adresem społeczno-religijnych postaw i zachowań ludzi wierzących. Przywołuje więc Apostoł na pamięć, jak można się domyślać, prowadzone niemal od początku publicznej działalności spory samego Jezusa z niechętnym, a nawet wrogim Jego misji otoczeniem, czego był naocznym świadkiem. One miały się zresztą nigdy nie skończyć również w przyszłości, bowiem chrześcijaństwo wnoszące w przestrzeń świata ludzkiej myśli oryginalną ideę Boga Zbawiciela człowieka, zdane było na polemiki z całym niechrześcijańskim środowiskiem, pogańskim, judaistycznym, gnostyckim, ateistycznym czy liberalnym. To właśnie apologetycy torowały drogę misyjnego oddziaływania Kościoła, przyczyniając się do znaczącego pogłębienia rozumienia prawdy objawionej i rozwoju teologicznej nauki.

Modelem, wzorcem i punktem odniesienia, apologetycznej myśli Kościoła jest uzasadnienie i obrona swojego posłannictwa i wszystkich dokonań w czasie ziemskiej działalności pozostawione przez Jezusa Chrystusa do refleksji umysłowej naocznym świadkom życia, którzy na doświadczony osobiście fakt bezpośredniego spotkania w Nim Boga zareagowali jedyną słuszną w takiej sytuacji postawą wiary. Pośród nich, od samego początku u boku Jezusa, znajdował się oczywiście rybak z Jeziora Galilejskiego, Szymon⁶, jako uprzywilejowany świadek uzasadniającej czynami i słowami swoje Boskie posłannictwo działalności Jezusa z Nazaretu.

W drugiej połowie I wieku, licząc się z realnymi prześladowaniami, jakie grożą członkom wspólnot kościelnych, Piotr mówił rzeczywiście o obronie, której będzie wymagała sytuacja, gdy chrześcijanie – obciążani fałszywymi zarzutami – będą

⁵ Z. Falczyński, *Apologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastey, Lublin–Kraków 2002, s. 85–87; H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, „Concilium” 6–10 (1969), s. 31–39; J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973; E. Kopeć, *Apologetyka*, Lublin 1974; W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980.

⁶ A. Nowicki, *Powołanie do apostołatu Szymona Piotra*, w: „*Maius ac Divinius*”. *Księga Jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, red. W. Irek, H. Schambeck, Wrocław 2009, s. 543–554.

stawać przed sądowymi trybunałami. Wobec zniewag i możliwych obelg trzeba stanąć z godnością, bo tylko taka postawa przystoi uczniowi Chrystusa. Udzielana przy tym instrukcja dotycząca sposobu reagowania jest zasadniczo prosta i wynika z zasady szanowania każdego człowieka: „nie oddawajcie złem za zło, ani złorzeczeniem za złorzeczenia” (1 P 3, 9). Nieco dalej radzi Apostoł łagodność i bojaźń Bożą, zachowanie czystego sumienia, „ażeby ci, którzy oczerniają wasze dobre postępowanie w Chrystusie, doznali zawstydzenia właśnie przez to, co wam oszczerczo zarzucają” (1 P 3, 16). Jednakże obrona zakłada jeszcze jeden konieczny element, a mianowicie przedstawienie solidnej argumentacji wyjaśniającej i uzasadniającej chrześcijańską postawę i sens niezmiennego trwania w wierności Bogu, mimo nieprzychylnego otoczenia, w jakim przychodzi człowiekowi wyznawać i praktykować swoją wiarę. Głęboko wyjaśniająca chrześcijańską postawę argumentacja skierowana do przeciwników i prześladowców może stanowić wyzwanie dla rozumu i być pierwszą przesłanką do ukształtowania przekonania, że chrześcijańska propozycja wiary nie jest absurdalna i bezsensowna⁷.

III. „...wobec każdego, kto domaga się od was...”

Uniwersalny charakter chrześcijaństwa, jego katolickość, czyli powszechność jako cecha rozpoznawcza, znajduje swoje uzasadnienie już w przesłaniu skierowanym przez Jezusa u kresu ziemskiej działalności do najbliższych z otoczenia Dwunastu wybranych, by z głoszeniem Dobrej Nowiny udali się aż na krańce świata, czyli wszędzie tam, gdzie istnieją ludzie, bowiem potrzebują oni poznania sensu życia i pomocnych środków do zrealizowania swoich najgłębszych pragnień. „Idźcie na cały świat...” (Mk 16, 15. 20; Mt 28, 19) stanowi zasadnicze zobowiązanie obligujące do działania nie tylko Apostołów w posłudze dialogu zbawienia, które z natury rzeczy nie może znać ograniczeń geograficznych ani tym bardziej czasowych, lecz jest powinnością wszystkich członków Kościoła.

Prototypem wszelkiego dialogu, w szczególności dialogu zbawienia (*colloquium salutis*) Kościoła ze światem jest ten dialog samego Boga ze społecznością ludzką, który nazywamy objawieniem. „Objawienie, czyli nawiązanie przez samego Boga nadprzyrodzonego stosunku z ludźmi, może być uważane za dialog, w którym Słowo Boże przemawia bądź poprzez Wcielenie, bądź w Ewangelii. [...] Dzieje ludzkiego zbawienia przekazują właśnie ten długi i różnorodny dialog, który Bóg w dalszym ciągu w różny sposób prowadzi z ludźmi” napisał papież Paweł VI w Encyklice o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu misji – *Ecclesiam suam*⁸. Na Kościele jako wspólnocie spoczy-

⁷ Por. J. Guitton, *L'Absurd et le mystère. Ce que j'ai dit à François Mitterrand*, Paris 1997, s. 115.

⁸ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 70. Por. R. Latourelle, *La Révélation comme dialogue dans "Ecclesiam suam"*, „Gregorianum” XLVI (1965) XLVI, s. 834–839.

wają szczególne zadania z uwagi na Objawienie. Powinien nieustannie pogłębiać swoją świadomość posiadania prawdy i łaski, wiernie je zachowywać, a nawet, gdy zachodzi taka potrzeba, bronić depozytu, który otrzymał w dziedzictwo (por. 1 Tm 6, 20). Posiada bowiem tego rodzaju dobra otrzymane od Chrystusa, których nie można zatrzymać tylko dla siebie, bowiem one z natury swojej wymagają, by były przekazywane i rozdawane wszystkim ludziom.

Piotr Apostoł opisuje chrześcijaństwo jako religię, która wyrasta z dialogu między Bogiem a człowiekiem i ukazuje pełne, wzajemne zaufanie Boga do człowieka. Człowiek wierzący jest otwarty na rzeczywistość transcendentną i w niej rozpoznaje sens swojego duchowego życia. Z tej zasadniczej racji swoją powinność określaną mianem apostołatu, powodowany wewnętrznym impulsem, jest gotowy wypełniać nie inaczej, jak tylko wyrażając na zewnątrz – „wobec każdego” – uzasadnienie swojej wiary. Trzeba powiedzieć, że on sam potrzebuje najpierw dla siebie uzasadniających argumentów, przemawiając na korzyść wybranej opcji życia – może je odnajdywać w dialogu ze sobą, jaki prowadzi na forum wewnętrznym, w medytacji, modlitwie, uczestnicząc w całej rozciągłości w życiu religijnym swojej wspólnoty. Istotą wspólnotowego życia jest wzajemne obdarowywanie się uzasadnieniem religijnych przekonań, a zwłaszcza wspieranie potrzebujących tego rodzaju wewnętrznego wsparcia, które wierzącemu stwarza możliwość dochodzenia do osiągnięcia równowagi intelektualnej i duchowej, owego koniecznego warunku we wspomaganium każdego, kto żyje niejako na zewnątrz. Z natury rzeczy otwiera się przed wierzącym szeroki świat innych ludzi, którzy wcale nie są obojętni Kościołowi poczuwającemu się do wzbogacania rozwoju osobowego człowieka dobrami otrzymanymi od Jezusa Chrystusa. W tym sensie można powiedzieć, że poczynając od zrozumienia znaczenia apologii w życiu wspólnoty Kościoła, najpierw przez długie wieki apologetyka, a następnie wyłaniająca się z niej i ukształtowana już obecnie teologia fundamentalna⁹ – obie w rozmaity sposób pozostające na służbie tożsamości Kościoła – stanowią niejako odpowiedź na wezwanie Szymona Piotra.

IV. „...uzasadnienie nadziei, która w was jest”

Jak powiedziano, chrześcijaństwo jest religią dialogu, przez który objawiający się Bóg otwiera się w swojej tajemnicy wewnętrznego życia na człowieka i jawi się jako Bóg, który jest miłością (por. 1 J 4, 8), oczekując również z jego strony wzajemności wyrażającej się wiernością w dialogu zbawienia dochowywaną z najgłębszej racji, jaką jest właśnie miłość. W tym dialogu osoba ludzka nabywa świadomości siebie, odkrywa sens istnienia jako partnera Boga i poznaje stopniowo, w żaden inny

⁹ M. Rusecki, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej*, „*demonstratio Christiana*”, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 2 (2007), s. 97–115; H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej*, „*demonstratio catholica*”, tamże, s. 117–144; Por. S. Pié-Ninot, *Tratado de Teologia Fundamenta*, Salamanca 1991; J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995.

sposób niemożliwy do ogarnięcia, świat duchowych wartości przygotowanych dla niego i przeznaczonych do niekończącej się dyspozycji, to znaczy przekraczającej wymiary przestrzeni i czasu. Ten jedyny w swoim rodzaju fakt, kiedy to Bóg wkroczył w historię i w Osobie Jezusa Chrystusa najpełniej objawił siebie człowiekowi¹⁰, otwierając go zarazem na drugiego człowieka, miał wspólnototwórczy charakter. Jezus bowiem przygotował i dał istotny impuls do zaistnienia społeczności Kościoła, gdzie w sposób skuteczny będzie kontynuowane dzieło zbawienia i z tego właśnie środowiska wypromieniuje na cały świat, jako godna człowieka propozycja Dobrej Nowiny przeznaczona do zaakceptowania wiarą i wsparta racją rozumu¹¹.

Podobnie chrześcijaństwo jest religią nadziei, która – jak pisze Pierwszy z Apostołów, Piotr, zwany wcześniej Szymonem (por. Mt 10, 2; Mk 3, 16; Łk 6, 14; J 1, 42), do członków wspólnot kościelnych Azji Mniejszej – „jest w was” i dlatego istnieje potrzeba jej uzasadnienia. Nadzieja, będąc „inną formą wiary, jej przyszłościowym wymiarem”¹², związana także ściśle z miłością (por. 1 Kor 13, 13) „zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Apostolska powinność wierzących nie może ograniczyć się do zewnętrznego wyrażania chrześcijańskiej nadziei i samo to nie wystarczy, szczególnie w środowisku niechętnym, wręcz wrogim, gdyż trzeba ukazać jej przyczynę, fundamenty i racje. Piotr oczekuje, że chrześcijanie, stając odważnie wobec nawet najtrudniejszych wyzwań, zachowają nadzieję i wytrwają w wierze, odwołując się do najgłębszych pokładów ducha inspirującego do zdecydowanego działania i przeciwstawienia się propozycjom pozostającym w jawnej sprzeczności z prawdą zbawienia.

Gdzie szukać zatem tego rodzaju uzasadnienia? Znajduje się ono w Osobie Jezusa Chrystusa, który jest Logosem Bożym według biblijnego przesłania (J 1, 1-18) i sytuuje wierzących bezpośrednio w szeregu tych, którzy pojmują swoją wiarę jako kolejne pokolenie świadków Jego zmartwychwstania (Dz 1, 22).

Zakończenie

Należy wreszcie powiedzieć, że niezależnie od rodzaju uprawianej apologetyki, która zgodnie z wymogami zmieniających się wyzwań czasu, jakim stara się zaradzić, przechodząc przez konieczny proces przemian, jak również współczesna teologia fundamentalna, świadoma odpowiedzialności za uniwersalną obecność wiary Kościoła w świecie, traktują stale werset z Pierwszego Listu św. Piotra 3, 15 jako *Magna Charta* rozwoju teologii. Zawiera on niezbędny postulat związany z naturą wiary, która potrzebuje uzasadnienia oczekiwanego przez człowieka.

¹⁰ KO 4; R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruxelles–Paris 1969, s. 349.

¹¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 67.

¹² H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, s. 8.

Nic dziwnego, powiedzielibyśmy także, bowiem kryje się w nim mniej widoczny na pierwszy rzut oka aspekt teoretyczny rozważań, właściwy dla teologii jako nauki. Dla chrześcijan, którym przychodzi przeżywać swoją wiarę i nadzieję pośród rozmaitych doświadczeń, jakich nie szczędzi im historia życia, niezmiernie ważna jest praktyczna rada. Tym bardziej, jeśli przychodzi od kogoś takiego, jak Piotr, szanowany i zasługujący na zaufanie w sprawach religijnego życia. Potrzeba takiej właśnie rady wyrasta ze stawianego przez człowieka pytania, skąd czerpać siły wzmacniające nadzieję, gdzie znajdować wsparcie dla wierności Prawdzie.

Tekst biblijny powstał dla potrzeb członków pierwotnych gmin chrześcijańskich zagrożonych prześladowaniami, które mogły kończyć się męczeństwem uczniów Chrystusa, trwających wiernie przy swoich przekonaniach. Świadczy on dobitnie o dojrzałej odpowiedzialności Piotra za los młodych Kościołów i o faktycznym wypełnianiu przez niego misji umacniania braci (Łk 22, 32), do której został wyjątkowo starannie przygotowany, towarzysząc Jezusowi w czasie ziemskiej działalności.

W takim kontekście pojawia się postulat adresowany do każdego chrześcijanina dotyczący obrony wiary (apologia), poprzez jej uzasadnienie wzmacniające zarazem jego poczucie odpowiedzialności za działalność apostolską rozumianą jako głoszenie Ewangelii po wsze czasy i do granic ziemi. W istocie rzeczy odwołuje się ona do tej siły odwiecznej Prawdy, zalegającej najgłębiej w człowieku jako wciąż niespełnione pragnienie, która uzdalnia go do bycia wiernym Bogu jako wyboru sensownej i rozsądnej postawy godnej osoby ludzkiej.

O. PIOTR LISZKA CMF



Nieskończoność Boga Trójjedynego

Nieskończoność Boga jest przyjmowana przez wszystkich. Jeżeli istnieje Bóg transcendentny wobec świata, to jest On nieskończony. Jeżeli świat uznawany jest za nieskończony, to przypisuje mu się cechy należne Bogu. Pojęcie nieskończoności znane jest powszechnie i traktowane jako przedmiot w różnych dziedzinach refleksji potocznej i naukowej. W teologii, która jest refleksją nad tajemnicą Boga, przyjmowane jest ono z całą oczywistością, jednak jedynie na sposób filozoficzny, ogólny, bez rozszerzenia refleksji nad stosowaniem tego pojęcia do wszelkich kwestii teologicznych, z odpowiednią modyfikacją treści tego pojęcia. Ujęcie personalistyczne wyprowadza myśl z kategorii idei, miary rzeczy, ilości i rozciągłości, aby wejść na teren nie dający się ująć w kategoriach związanych ze światem rzeczy. Teologia mówi o nieskończoności myśli, miłości, życia, a przede wszystkim osoby, każdej osoby, a zwłaszcza osoby Boskiej. Rdzeniem jest refleksja nad powiązaniem nieskończoności natury Boga i nieskończoności Osób Bożych. Nieskończone w Bogu są: osoby, pochodzenia, relacje, istota, wszystko. Tego rodzaju myślenie w teologii nie jest niczym nowym. Personalizm bowiem jest zakodowany w chrześcijaństwie. Ujawnił się w myśli teologicznej wtedy, gdy owa myśl zaczęła się rozwijać.

I. Poznawanie nieskończoności Boga w dziejach myśli chrześcijańskiej

Pisma chrześcijańskie nadają Bogu wiele imion i atrybutów. Nawet wtedy, gdy nie powodują one zwiększenia wiedzy o Bogu, pozwalają człowiekowi w sposób bardziej skuteczny zmierzać ku Niemu. Atrybuty posiadają większą wartość jako inwokacje niż jako doktryna. Taki charakter mają atrybuty już w 1 Liście św. Klemensa. Uwielbienie Boga za pomocą atrybutów we wspomniały sposób podejmują Grzegorz z Nyssy i Bazyl Wielki. Grzegorz do atrybutów wyjętych z 1 Listu do Tymoteusza dodaje *apeiron* (nieskończony), Bazyl tworzy kombinacje atrybutów negatywnych i pozytywnych. Do niezniszczalności i niewidzialności Boga (Ojca)

dodaje *nie-zrodzoność*¹. Cyryl Jerozolimski często posługuje się atrybutami w swoich katechezach. Św. Augustyn kumuluje atrybuty w *Wyznaniach*, bacząc na prawo analogii. Hieronim wie, że o Bogu nic nie wie. Wiemy, że Bóg jest i wiemy, kim nie jest. Jednak tego, kim jest i jaki jest, nie wiemy. Św. Bernardyn, stosując atrybuty negatywne wskazuje jednak na Chrystusa-Obraz. Wiemy o Bogu to, co widzimy w Jezusie Chrystusie i to, co On nam przekazał². Św. Tomasz z Akwinu konsekwentnie identyfikuje istotę Boga z istnieniem. Istotą Boga jest istnienie. Dlatego rozpoczyna od prostoty, czyli od absolutnej transparencji. *Essentia Dei est suum esse*, istotą Boga jest istnieć dla siebie samego³.

Atrybuty, czyli właściwości przypisywane boskiej esencji, są poznawalne. Agnostycyzm chce utożsamić autentyczną teologię negatywną ze zwyczajną ignorancją lub absolutną niemożliwością jakiegokolwiek wiedzy o Bogu. Trudności wynikają z braku respektowania prawa analogii. Błędy w tej dziedzinie powodują zamianę atrybutów boskich w formuły, które starają się dowiedzieć adekwatnie, jakim Bóg sam w sobie jest. Nieskończoność Boga nie jest nieskończonością matematyczną. Już w samej matematyce jest wiele nieskończoności. Liczb niewymiernych jest zdecydowanie więcej niż liczb wymiernych. Podobnie wieczność Boga jest czymś innym niż ewentualne nieskończone trwanie czasu. Te same słowa służą dla określania różnych pojęć. Bóg nie trwa w czasie, nawet w takim, który nie miałby początku i końca. Bóg jest poza czasem. Atrybuty negatywne boskiej esencji nie sprawiają problemu, gdyż ich zamiarem nie jest określenie kwalifikacji czy nawet zdefiniowanie boskości. Ich zadaniem jest ukazanie, w odniesieniu do Boga, niedoskonałości i granic stworzeń⁴. Ukazują granice czasowe stworzeń wtedy, gdy mówią, że Bóg jest wieczny, przestrzenne wtedy, gdy mówią, że jest bezmierny, granice rozumienia, gdy mówią, że jest niepojęty. Mojżesz Majmonides, Żyd z Kordoby żyjący w XII wieku, starał się wykazać, że wszystkie atrybuty, jakie tylko możemy przypisać Bogu, są negatywne, niczego o Bogu nie mówią. Z punktu widzenia chrześcijańskiego, biorąc pod uwagę Jezusa Chrystusa, obraz Boga niewidzialnego, sądzimy, że atrybuty wskazują realnie na boską esencję i nie są wszystkie między sobą synonimami, aczkolwiek nigdy nie mogą ukazać jej w sposób pełny i adekwatny.

Według Mikołaja z Kuzy każda rzecz jest skończoną nieskończonością. Całość rzeczy to *Deus sensibilis*⁵. Wizję Boga rozwija on w *De docta ignorantia* na linii św. Augustyna i Dionizego Pseudo Areopagity. Wszystko jest zjednoczone przez Jedyne, który jest ponad wszelkim imieniem. Poznać Boga jedynego znaczy

¹ J.M. Rovira Belloso, *Atributos*, w: *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, 123–130, s. 125.

² Tamże, s. 126.

³ Tamże, s. 127.

⁴ Tamże, s. 123.

⁵ Por. J. de Sahagún Lucas, *Panteísmo*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, dz. cyt., 1042–1047, s. 1945.

zjednoczyć się z Nim (*Te intelligere est tibi uniri*). Poznanie Boga następuje w niebie poprzez wizję uszczęśliwiającą. Poznanie jest zawsze proporcjonalne, związane jest z liczbą. Dlatego w poznaniu teologicznym wielką rolę odgrywa matematyka. Język teologii obejmuje liczbę i nieskończoność. Porównania Mikołaja z Kuzy pochodzą z opracowań matematycznych, a w szczególności z geometrii. Cały proces poznania Boga jest dialogiem pomiędzy fundamentalną ignorancją człowieka i światłem płynącym z góry, które go oświeca. W ten sposób dokonuje się zjednoczenie ludzkiej nicości z Bożym absolutem (*coincidentia oppositorum*). Nieskończoność pokrywa świat realności. Dlatego cała struktura połączenia stworzeń z boskością opisana jest językiem matematyki. Elementy tej struktury w większości są opisywane językiem geometrii⁶. Mikołaj z Kuzy szukał związku pomiędzy kształtami rzeczywistości, symbolizowanymi przez figury geometryczne, a nieskończonością będącą źródłem wszystkiego. Bóg jawi się w symbolu kompaktu, w którym skondensowana jest cała rzeczywistość stworzona. Dwumian *complicatio-explicatio*, podobnie jak *coincidentia oppositorum* służy dla wyjaśniania, jak wielość skończona wiąże się z jedynością nieskończoności. W nieskończoności Bożej w sposób zagęszczony zakodowana jest cała rzeczywistość. *Explicatio* stworzeń posiada swoje źródło w *complicatio* wewnątrz jedynego. W ten sposób poznana zostaje różnica ontyczna między stworzeniem a Stwórcą. Inni autorzy, jak Mikołaj z Oresme i Jan Burydan wchodzą bardziej w język logiki Kuzańczyka.

Nowożytność otwiera drogę do nowych zasad filozoficznych wartościujących realność: zasada wystarczającej racji i zasada większego dobra (bardziej, więcej). Zmienia się przede wszystkim kolejność porządkująca rzeczy i wiedzę. Przedtem postrzeganie świata prowadziło do opisów uogólniających, teraz najpierw jest hipoteza powstała *a priori* a następnie jej sprawdzenie przez eksperyment, matematyk jest ważniejszy od przyrodnika. Wszystko posiada swoją rację wystarczającą dla pełnego wyjaśnienia. Racja ta może być odczytana metodą matematyczną, poprzez zbudowanie odpowiedniego modelu geometrycznego, wskazującego na powiązania każdego elementu z innymi elementami i z całością (*mos geometricum*). Metoda ta stosowana jest również w filozofii i w teologii⁷.

Mentalność matematyczna Boga potrzebuje jedynie jako ostateczny fundament racjonalności tego świata. Dokonuje się to w czterech liniach uzasadnienia, których punktem wyjścia jest: nieskończoność, racja ostateczna, moc, natura. Bóg jest Nieskończony jako Zasada matematycznej harmonii (Giordano Bruno). Może być uważany za model najwyższy racjonalności, inspirujący wszelką racjonalność matematyczną (zasada racji dostatecznej). Bóg jest racją dostateczną dla wyjaśnienia wszystkiego i dlatego jest Dobrem absolutnym. Bóg jest mocą, dynamicznym źródłem wszelkiej racjonalności (Mikołaj z Kuzy). Jego istota jest identyczna z mocą, która udziela się na zewnątrz, zwłaszcza w postaci możliwości rozumowania.

⁶ G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 186.

⁷ Tamże, s. 209.

Bóg jest nawet utożsamiany z naturą (*Deus sive natura* – Spinoza). Skończoność jest boska, a nieskończoność otrzymuje właściwości humanistyczne⁸.

II. Wielość nieskończoności Bożych

Nieskończoność wnętrza życia Bożego odzwierciedla się w akcie stworzenia świata oraz w całym jego dziejach. Wewnętrzne otwarcie i absolutna komunikacja ze sobą Osób Bożych ujawnia się przede wszystkim w Objawieniu i zbawieniu dokonującym się na scenie świata. Całość bytów stworzonych ma w sobie znak nieskończoności, na tyle, na ile jest powiązana z Osobami Bożymi. Pismo Święte opisuje człowieka za pomocą potrójnej relacji: zależność od Boga, panowanie nad światem i równość między ludźmi. Człowiek, podobnie jak Bóg, jest bytem relacyjnym. Syntezą myśli biblijnej jest pojęcie osoby, które stanowi autonomiczne odzwierciedlenie misterium Osób Bożych. Myśl grecka nie tylko nie zawierała terminu *osoba*, ale nawet nie znała pojęcia osoby. Pojęcie osoby powstało dopiero jako podsumowanie tego, co zawiera się w Piśmie Świętym. Osoby ludzkie noszą w sobie obraz Boga Trójjedynego. Ojcowie Greccy i św. Augustyn mówili o biblijnej treści personalistycznej, posługując się językiem filozofii greckiej, który był w ich systemie używany niezupełnie tak samo i wyrażał coś innego⁹. Filozofia grecka mówiła w ten sposób o idei człowieka, ale nie o człowieku konkretnym. Persona była rolą teatralną, maską, obliczem ukazującym wewnątrz człowieka na zewnątrz – w świetle słońca (*per-sonare*). Maską uzupełniała głos aktorów, pomagała zrozumieć treść wypowiedzianych słów. Tymczasem Osoby Boże ujawniały swoje (zewnątrzne) oblicze (*persona*) w Objawieniu, w działaniu we wnętrzu ludzkiej historii. Za widzialnym obliczem kryje się niewidzialna Boża treść. Nauczanie Kościoła, teologiczne i hierarchiczne, przechodziło zdecydowanie od sposobu myślenia „teatralnego” do mówienia metafizycznego, od oblicza do substancji, od *prosopon* do *housia*. W tym ujęciu nieskończony jest akt stworzenia świata (i człowieka) oraz działanie Boga w świecie (w człowieku), ale również człowiek zjednoczony z Bogiem. Nieskończone są przede wszystkim Osoby Boże, które z istoty swojej są relacjami (*esse ad*). Bóg Trójjedyny, to nie tylko *logos*, idea czysta i nieprzechodnia, lecz *dia-logos*, czyli realna nieskończona zdolność otwarcia i komunikacji, nieskończona realizacja tej możliwości¹⁰.

Bóg jest nieskończonym misterium, a jednak działa w naszym życiu, w naszym świecie. Ojciec czyni to poprzez Syna w Duchu Świętym. Trynitarne działanie Boga odpowiada strukturze trynitarnej własnego bytu boskiego: Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną. Trzeba jednak dodać, że nie jest odwrotnie: Trójca

⁸ Tamże, s. 211.

⁹ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, s. 155.

¹⁰ Por. Tamże, s. 156.

immanentna nie jest Trójcą ekonomiczną. Bóg nie objawia się w całym swym jestestwie, jest niezgłębianą tajemnicą, której nigdy nie poznamy w całej pełni, nawet w niebie. Celem teologii dogmatycznej nie jest udowadnianie bóstwa Jezusa. To czyni teologia fundamentalna. Teologia dogmatyczna swoimi argumentami umacnia już istniejącą wiarę, pogłębia ją, rozjaśnia. Jeżeli wierzymy, że Jezus Chrystus jest Bogiem, Synem Ojca w Duchu Świętym, to możemy powiedzieć, że z całą pewnością życie Trójcy jest takie, jak je objawia Jezus. Życie Trójcy jest właśnie takie, a nie inne¹¹.

Nieskończoność Boga wchodzi w ludzką małość. Chrześcijaństwo wyraża swą samoświadomość, która jest włożona w tradycję historyczną Ludu Bożego. Zapisana jest ona w Piśmie Świętym, a szczytem „zapisu” personalnego jest Jezus Chrystus. Łączy ona akt stwórczy z historią. Centralne miejsce zajmuje człowiek jako podmiot autonomiczny, jako osoba zdolna współpracować z Bogiem. Człowiek rozpoznaje tę uprzywilejowaną sytuację i najwyższą możliwość rozwoju jako łaskę. Dar Boży rozciąga się na wszelkie możliwości rozwoju człowieka i kosmosu. Najwyższym darem jest sam Bóg, który daje siebie takim, jakim jest, w pełni swego źródłowego życia (Ojciec), w relacji wyrażającej jego byt jako Słowo (Syn) i w relacji łaskawej jedności między nimi (Duch Święty). Syn jawi się bardziej jako jednoczący wertykalnie świat z Bogiem, a Duch Święty jako jednoczący osoby między sobą¹². Trójca Święta rozciąga swe życie w ludziach poprzez wcielenie i łaskę. Trójca, wcielenie i łaska stanowią niszę rozwoju chrześcijaństwa, jako wyrażenie jedyne Misterium, którym jest Bóg w swojej niezmierności, który zechciał wejść w ludzką małość. Cechą charakterystyczną wielkości jest to, że nie jest zmuszona, aby być ograniczona swą wielkością, lecz potrafi przebywać i manifestować się w małości. Przyjęcie cielesności przez Słowo jest niezbywalną ratyfikacją, uwielbieniem i afirmacją człowieczeństwa, które osiąga szczyty możliwości. Człowiek w trojaki sposób potrafi odnieść się do możliwości łaski i wolności: odrzucić jako niepotrzebne, zawłaszczyć jako swą zdobycz albo przyjąć jako dar¹³.

Bóg filozofów jest czystą ideą, abstrakcją. Bóg wielkich religii wschodniej Azji jest tylko strukturą kosmiczną, podlega czasowi, jest zależny do dziejów kosmosu, od praw materii. Albo jest tak przepastnie odległy od świata, że nie ma z nim absolutnie żadnej styczności, albo jest z nim zmieszany, zlewa się ze światem. Religie objawione przyjmują Go jako Kogoś żywego, przychodzącego do ludzi w swoim boskim majestacie i mocy. Chrześcijaństwo przyjmuje bardziej złożoną strukturę relacyjną. Bóg jest maksymalnie blisko człowieka, przyjmuje naturę ludzką i człowieczy los. Również wewnątrz Bożego Misterium pojawia się zróżnicowanie w postaci trzech Osób. W refleksji pojawia się zagadnienie zjednoczenia skończoności z nieskończonością w osobie Syna Bożego oraz zagadnienie wielorakich kategorii

¹¹ Por. J.R.G. Murga, *El Dios del amor y de la paz*, Madrid 1991, s. 194.

¹² O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, s. 8.

¹³ Tamże, s. 9.

nieskończoności wewnątrz życia Trójcy. Pojawia się pojęcie nieskończoności personalnej, nieskończonego wzajemnego obdarowywania się. Takie są Osoby i ich wewnątrztrynitarnie działanie. Nieskończone są wszystkie trzy Osoby Boże: Ojciec, Syn i Duch Święty, tożsami w istocie, ale różni we właściwościach personalnych. Skoro Ojciec nie jest Synem, to ojcostwo i synostwo różnią się na „miarę” nieskończoności. Podobnie jest z pochodzeniem Ducha Świętego i z Jego właściwościami personalnymi. Nieskończoność istotowa różni się jakością od nieskończoności trzech różnych właściwości personalnych. Pełnej treści tej tajemniczej typologii boskich nieskończoności umysł ludzki nie potrafi zgłębić do końca. Teologia nie potrafi wyjść poza język ludzki, może się tylko przybliżać, domyślać, ujmować tajemnicę za pomocą nowych słów i koncepcji. Trzeba jednak ciągle przypominać, że im bogatsza jest refleksja, tym lepiej może pomagać w kształtowaniu praktyki¹⁴.

III. Bóg Izraela

Nieskończoność Boga traktowana jest jako absolutnie niezależna od czasu, istnieje absolutnie poza czasem. Na przeciwnym biegunie znajduje się czas, który w religiach sąsiadujących z Izraelem uważany był za boga. Wiązanie Boga z czasem prowadzi do traktowania czasu na sposób boski, mieszanie boskości z materią prowadzi do nadawania materii cech boskich. Nieskończoność wszechświata (jeżeli tak jest) pomaga tylko skierować myśl ludzką ku nieskończoności Boga, która istotnie jest wyższa i dla człowieka absolutnie niepojęta. Wyobrażenie nieskończoności oparte na rzeczywistości tego świata nie potrafi doprowadzić do wyobrażenia nieskończoności Boga. Bóg, jako wolny od jakiegokolwiek powiązania z ziemią, znajduje się ponad najwyższymi niebiosami. Jednak pomimo swej niedostępności pozwala człowiekowi oglądać coś z Siebie w jaśniejącym obłoku wydobywającym się z *Schekinah* i otaczającym jej nieprzeniknione wnętrze. Bóg zaprasza do tej niedostępności i przywozi do siebie proroków w zaprzęgu z koni ognistych (Henoch i Eliasz). Janowy temat Wcielenia jest ostatecznym objawieniem *Schekinah*, która rozbiła swój namiot wśród nas. Najwyższą chwałą (*Kabod*), obłokiem, arką, namiotem spotkania jest człowieczeństwo Syna Bożego, a bezpośrednio: ludzkie ciało. W ostatecznym uwielbieniu Chrystusa w Jego człowieczeństwie uczestniczyć będą uczniowie Jezusa (J 12, 23)¹⁵. To wszystko uprawnia teologa do przeprowadzenia refleksji na temat nieskończoności Boga, ale tylko do pewnego stopnia, jak to jest z wszystkimi prawdami objawionymi, przekazanymi ludziom, by je poznawali, by wgłębiali się w nie ludzkim rozumem.

¹⁴ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1. Lublin 1999, s. 88.

¹⁵ J. Ferrer Arellano, *Los dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como „incarnatio in fieri”*, „Annales Theologici” 13 (1999) 3–70, s. 34.

W Bogu wszystko jest nieskończone, nie tylko natura, ale również osoby, a także imię *JAHWE* (*JHWH*). Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o tym w następujący sposób: „Jest ono imieniem objawionym, a zarazem w pewnej mierze uchyleniem się od ujawnienia imienia, i właśnie przez to wyraża ono najlepiej, kim jest Bóg, który nieskończenie przekracza to wszystko, co możemy zrozumieć lub powiedzieć o Nim; jest On «Bogiem ukrytym» (Iz 45, 15). Jego imię jest niewymowne, a zarazem jest On Bogiem, który staje się bliski ludziom” (KKK 206).

Bogactwo Boskich nieskończoności symbolizuje obraz matematyczny zawijania się jednego z wymiarów przestrzeni wielowymiarowej wokół innego wymiaru. Pozornie pozostaje tylko ten właśnie wymiar, ale wokół niego zwinięty jest inny. W podobny sposób myśleli Chasydzi, którzy mówili o zwijaniu się bytu nieskończonego w sobie samym dla umożliwienia rozwijania się bytu innego niż On sam (tradycja judaistycznej szkoły w Kownie, podobnie Lévinas). Nieskończoność zwinięta jest innego stopnia, ale pozostaje nieskończonością. Nieskończoność Boga ogarnia skończoność świata. Termin *przeciwdziałanie* (kontrakcja), występujący w literaturze kabalistycznej, przejęty przez Lévinasa, został opracowany przez Gerschoma Scholema. Termin ten był stosowany przez Schellinga w jego krytyce idealizmu transcendentálnego Hegla, a także przez Habermasa w krytyce pewnej filozofii politycznej opracowanej przez Schellinga w kontekście dyskusji nad zagadnieniem Państwa. Pierwszym źródłem, z którego Lévinas przejął ten termin było *Nefesh Hahayyim*, którego autorem był Hayyim de Volozhyn (Wołoszyn). Termin ten oznaczał działanie Boga w celu jednoczenia bytów stworzonych, chociażby już z tego powodu, że są stworzone, są odrębne i nie posiadają jakiegokolwiek relacji do Boga, a również wobec siebie nawzajem. Bóg wraz ze słowem „*Bara*” posyła swą moc przeciwdziałającą rozpadowi świata. Kontrakcja posiada swe intymne źródło w samym Bogu, który „zwija się” i koncentruje na sobie samym. Dzięki temu Bóg jest przestrzenią wolności, w której stwarzany jest świat: kosmos i człowiek. Dzięki temu wolność stworzeń nie oznacza ich samotności. Nad wolnym działaniem stworzeń czuwa Bóg swoją mocą jednoczącej „kontrakcji”. Świat nie zawiera w sobie Boga, natomiast Bóg posiada w sobie całość stworzonego przez siebie świata. Jest On „*En-Sof*” (*l'infini*), nieskończonością ogarniającą skończoność świata „*Maqom*”, czyli „miejscem świata”, miejscem, w którym znajduje się świat. „*En-Sof*” jest podmiotem aktywnym „kontrakcji”, najpierw „rozwijania się i zwijania” w sobie samym, a konsekwentnie otwartością (w sobie samym) na przestrzeń pustą, przeznaczoną dla innego niż On sam: dla kosmosu i dla człowieka¹⁶.

Lafont zauważył, że w późnym średniowieczu czyniono refleksję nad nieskończonym rozwijaniem się kosmosu (*exitus*) i wracaniu do swego źródła (*reditus*). Dzieła greckie docierały do Europy w większości od strony zachodniej, przez Hiszpanię, okupowaną przez muzułmanów. Chrześcijaństwo, ugruntowane już na te-

¹⁶ Por. M.L. Costa, *Emmanuel Lévinas y Hayyim de Volozhyn: proximidad e inspiración, „Anámnesis”* (Meksyk) 1 (1998) 129–145, s. 137.

renie Europy, podejmuje konfrontację ze zmasowanym atakiem z różnych stron. Jedni wywierają nacisk, aby cofnąć się do judaizmu, inni wprowadzają stary styl myślenia przedchrześcijańskiej Grecji. Najważniejsze zagadnienie teologiczne w wieku XIII to pytanie o Boga: o esencję, możliwość poznania, mówienia o Nim; pytanie o świat: jego początek, strukturę, dynamizm; pytanie o człowieka: poznanie człowieka, wolność, zbawienie. Bóg przynoszony przez nową kulturę nie jest Bogiem dla ludzi. Jego transcendencja akcentowana jest tak bardzo, że wydaje się być poza jakimkolwiek poznaniem i możliwością jakiegokolwiek określenia. Słowa konieczne dla mówienia o Bogu jawią się jako całkowicie mylne. Stawiany jest problem, czy zdolne są one do prawdziwego oznaczania¹⁷? Kosmos według późnego średniowiecza poddany jest napięciom, spowodowanym przez nieustanny ruch. Nieskończenie rozwija się (*exitus*) i wraca do swego źródła (*reditus*). Człowiek jawi się coraz bardziej jako zagadka. Jest on częścią kosmosu i podlega jego ruchowi rozwijania się i zwijania. Jednak nastawienie na transcendencję wywołuje wysiłek zmierzający do wyzwolenia z kosmicznych determinizmów i dojścia do pełnej wolności. Teologowie hebrajscy i arabscy modyfikują starogrecką wizję świata w kontekście wiary w stworzenie¹⁸.

W żydowskiej kabale mowa jest o nieskończonej pra-jedności (*En-Sof*) oraz dziesięciu *sefirot* (emanacji), które się z niej rozwijają. Każda z nich jest na swój sposób nieskończona, ale żadna z nich nie jest nieskończona w taki sposób jak pra-jedność¹⁹. Bożą nieskończoność symbolizuje zamknięte, zaokrąglone ze wszystkich stron koło. Otacza ono środek, który jest przekrojem rzeczywistości prostopadłej, wydłużającej się w oś świata, łączącej wszystkie sfery bytu²⁰.

Kabaliści chcieli problem nieskończoności rozwiązać poprzez sformułowanie postulatów, że Bóg dobrowolnie sam ograniczył się w stworzeniu dla dobra stworzeń i w ten sposób ustąpił im miejsca. Podobnie myśleli o nieskończoności Mikołaj z Kuzy oraz Hegel. Według nich Bóg to „*Non aliud*” (Nie-inne), które udziela „innemu” zarówno inności, jak i tożsamości²¹.

IV. Bóg chrześcijan

Objawienie chrześcijańskie wyjaśnia, że możliwość poznawania tajemnic Boskich, a w konkretnym przypadku boskich nieskończoności, możliwe jest dzięki temu, że Bóg jest Trójcą. Gdyby Bóg był tylko jedną osobą, zakres możliwości

¹⁷ G. Lafont, *Storia...*, dz. cyt., s. 127.

¹⁸ Tamże, s. 128.

¹⁹ Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 167.

²⁰ Tamże, s. 168.

²¹ Por. W. Breuning, *Nauka o Bogu, Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat II*, red. W. Beinert, (oryginał: *Gotteslehre*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1995), Kraków 1999, s. 95.

poznawczych zmniejszyłyby się istotnie. Kluczem do wszelkich refleksji na ten temat są pochodzenia trynitarne, które odzwierciedlają się w świecie stworzonym, a zwłaszcza w osobie ludzkiej. Poznawcze otwarcie osoby ludzkiej ma fundament ontyczny w realnym związaniu jej z Osobami Bożymi. Poznanie nie dokonuje się z boku, ale wewnątrz tajemnicy realnego powiązania. Człowiek nie jest zewnętrznym obserwatorem, lecz uczestnikiem Teodramatu (Hans Urs von Balthasar). W ten też sposób nie tylko poznaje nieskończoność Boga, ale w niej uczestniczy, jest wszczepiony w nieskończoność życia Trójcy.

Misje trynitarne, jako przedłużenia, zawierają w swojej strukturze podwójny ruch: wstępowanie i zstępowanie. Odzwierciedla się w nich odwieczne przyjmowanie i dawanie się Osób Bożych w wewnętrznym życiu Boga. Świętość Jahwe (*Kabod*) kojarzona jest z Duchem Świętym, który jak oślepiający obłok światła zawiera w sobie i niesie ludziom w swym wnętrzu ukrytą Mądrość, nazwaną przez rabinów *Schekinah*, kojarzoną z Synem Bożym. Syn Boży działał w Starym Testamencie, powołując rzeczy poprzez figuratywne (figury, typy) do realnych, poprzez czasowe do wiecznych, poprzez cielesne do duchowych²². „Bóg jest nieskończenie większy od wszystkich swoich dzieł: «Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosą» (Ps 8, 2); «a wielkość Jego niezgłębiona» (Ps 145, 3). Ponieważ jednak jest Stwórcą niezależnym i wolnym, pierwszą przyczyną wszystkiego, co istnieje, jest także obecny w najgłębszym wnętrzu swoich stworzeń: «W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 28)» (KKK 300).

Nieskończoność Osób Bożych należy rozpatrywać w podwójnym wymiarze: w kontekście wnętrza Boga oraz w kontekście stworzeń. Skoro Bóg, a więc każda osoba Boża, jest sama w sobie nieskończonością, to również jako relacja wobec pozostałych Osób w Bogu jest nieskończona. Mamy do czynienia z nieskończonym ojcostwem, synostwem i tchnieniem. Osoba Boża odróżnia się od ludzkiego sposobu bycia nieskończonością. W boskim misterium wszelka definicja ludzka niknie w otchłani nieskończonej niepojmowalności. Pozostaje tylko wzajemne rozjaśnianie się pojęć, takich jak Osoba, Duch, Absolut, poprzez ich wzajemne odniesienia trynitarne, które pozostają takie same i w ujęciu pojmowania ludzkiego, i w faktycznym, niepojmowalnym poziomie absolutnym²³.

Nieskończoność Boga u autorów chrześcijańskich znaczy coś więcej, niż u Platona i Arystotelesa, a także u Plotyna i Filona Aleksandryjskiego. Nabiera charakteru trynitarne. Św. Grzegorz z Nyssy łączy nieskończoność z transcendencją Boga Trójjedynego, który na sposób trynitarne kontaktuje się z światem. Natomiast Bóg filozofów albo nie ma żadnego kontaktu ze światem, albo jest z nim wymieszany²⁴. Nieskończoność Boga chrześcijan jest trynitarne. W trynitologii immanentnej nieskończoność Boga wyrażana jest za pomocą terminu *perikhóresis*, który teologia

²² J. Ferrer Arellano, *Los dos manos...*, dz. cyt., s. 35

²³ Por. J. Bolewski, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji wschodu i zachodu*, Warszawa 1993, s. 140.

²⁴ Por. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966.

łacińska tłumaczy jako *circuminc(s)essio*. Tylko przyjęcie nieskończoności substancji każdej z Osób Bożych pozwala na stwierdzenie, że substancja ta musi być numerycznie jedna i jakościowo jedyna. Suarez de Montoya tłumaczył, że *circum-inessio* to „*immanentia mutua, totalis in-existentia, presentia intima*”. Osoby nie tylko przebywają (subsystują) w jednej naturze (św. Tomasz z Akwinu), lecz również przebywają w sobie nawzajem²⁵. Suarez zwraca uwagę na „przestrzenność” terminu *współprzenikanie*, przy czym jej nieskończoność sprawia, że nie może być wyobrażana na sposób przestrzeni skończonej. Kategoria przestrzeni powinna być wprowadzona w refleksji nad działaniem Boga w dziejach świata i ludzi, natomiast w refleksji nad wnętrzem Boga spełnia tylko rolę umowną po to, aby w ogóle mówić o Bogu, który nie daje się wyrazić ludzkimi słowami i ludzkim myśleniem. Treść tego terminu w trynitologii immanentnej obejmuje niezmierność Boga, Jego nieskończoność. Przechodzenie Osób nie dokonuje się w przestrzeni, jest tak „obszerne”, jak natura boska. Dynamizm idei perychorezy wewnątrztrynitarnej podkreśla teologia katolicka i protestancka od wieku XIX, korzystając z bogactwa językowego, zarówno nauk historycznych i przyrodniczych, jak też metafizyki²⁶.

V. Osoby Boże

Nieskończoność nie jest hipostazą, lecz właściwością natury i trzech hipostaz – osób Bożych. Ojciec jest nieskończonym majestatem, świętym misterium, nieogarnionym, wobec którego należy milczeć z wielką czcią, o którym jednak trzeba mówić, aby jego miłosna transcendencja nie została zmarnowana wskutek milczenia źle pojmowanego.

Nieskończoność Boga Ojca otrzymuje personalny wymiar jako źródło Syna i Ducha (którzy mają substancję współlistotną Bogu Ojcu). Nieskończoność personalna wewnątrz Trójcy jest nieskończenie większa od nieskończoności Boga jako stwórcy świata. Teologia powinna szukać nowego języka. Między innymi sięga do matematyki. W matematyce wiadomo, że liczb wymiernych jest istotnie więcej niż liczb naturalnych, których jest nieskończenie wiele. Również w teologii nie wystarczy mówić o nieskończoności, gdyż nie jest to kategoria jednoznacznie określona; wewnątrz tej kategorii jest wiele znaczeń²⁷. Bóg Ojciec jest źródłem wspólnoty miłości Trójcy. Rzeka życia, zanim zaczęła wpływać na nas, tworzyła już w sobie samej nieskończony ruch miłości, od którego pochodzi Duch Święty. Jesteśmy powołani do wejścia w ten nurt. Najpierw trzeba odkryć misterium Boga, który jest godny tego, aby był adorowany i poznawany w miłości. Następnie trzeba czynić refleksje nad intymną strukturą wspólnotowego Bytu boskiego. Jest to

²⁵ Por. S. del Cura Elena, *Perikhóresis*, w: *Diccionario Teológico. El Dios...*, dz. cyt., 1086–1094, s. 1091.

²⁶ Por. Tamże, s. 1092.

²⁷ Por. O. González de Cardedal, *La entraña...*, dz. cyt., s. 185.

wspólnota dawania siebie i przyjmowania w miłości. Ludzie stworzeni „na obraz Boga” powinni w jakiś sposób tę wspólnotę naśladować, czyli otworzyć się na nieskończoność absolutnie personalistyczną²⁸.

Wybitny polski teolog Czesław Stanisław Bartnik wydarzenie wcielenia Syna Bożego nazywa „teofanią Boga jako Nieskończoności w jednym Punkcie”. Jak to możliwe, że w jednym punkcie czasu czy w zapoczątkowanym ludzkim embrionie mieści się Nieskończoność, nie jakaś matematyczna czy tylko wyobrażona ludzką myślą, lecz realna, ontyczna, żywa, żywego Absolutu. Nieskończoność Boża staje się obecna w skończoności, zaczyna „dziać się” w ludzkości²⁹.

Nieskończoność Jezusa wynika z szczególnej relacji z Bogiem. Preegzystencja Chrystusa jest sposobem wyrażania boskiego charakteru synostwa Jezusa i najwyższym źródłem jego sensu. Korzenie synostwa Jezusowego znajdują się wewnątrz Boga, gdzie Pan dzieli z Bogiem Jego boskość. Flp 2, 6-11 mówi o posiadaniu przez Chrystusa formy (*morphé*) Boga. Forma dotyczy atrybutów esencjalnych, które manifestują boską naturę. W Kol 1, 15-20 Syn objawia się jako Obraz i Pierworodny, z godnością nieskończoną, dzięki szczególnej relacji z Bogiem. Dzięki tej relacji, poprzez związek z Chrystusem, wszystkie byty stworzone mogą być zbawione. W ten sposób stoicki koncept *pléroma*, przyswojony przez św. Pawła, został oczyszczony i pogłębiony. Wszystko zostało stworzone przez i dla Chrystusa. Tylko Bóg może być przyczyną i tylko Bóg może być celem stworzenia (1 Kor 8, 6)³⁰.

VI. Nieskończoność Boga odzwierciedlona w świecie

Według mahometan, pomiędzy Bogiem i materią rozwiera się nieskończona przepaść. Bóg według islamu nie może dotykać materii. Pomiędzy Bogiem i materią jest nieskończona przepaść. *Plotyn arabski*, czyli arabska interpretacja myśli Plotyna, wyraża to następująco: Bóg jedyny stwarza jedną i uniwersalną rzecz za pomocą swego boskiego dekretu. Dekret boski jest aktem woli Boga, absolutnie wolnym, niezależnym i łaskawym z nieskończonej obfitości swej natury, który jest *logosem* uniwersalnym. Gdy z Jednego, z plotyńskiej jedni, pojawia się wielość, to wielość ta ma w sobie cechę ograniczoności, jest nieskończenie oddalona od Jednego, od Boga Stworzyciela. Bardziej jest nie-bytem niż bytem, bardziej brakiem niż doskonałością, bardziej możliwością niż realnością. W takiej rzeczywistości Bóg nie może działać albo też Jego działanie jest iluzoryczne, według miary bytowej świata, która raczej nie istnieje, niż istnieje. Stąd Opatrzność to absolutna władza Boga nad światem, z wykluczeniem jakiegokolwiek współdziałania ze stworzenia-

²⁸ J. R. G. Murga, *El Dios...*, dz. cyt., s. 193.

²⁹ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., t. 1, s. 90.

³⁰ J.R.G. Murga, *El Dios...*, dz. cyt., s. 200.

mi. Ontologia implikuje refleksję dotyczącą działania Boga i świata³¹. Przepaść między Bogiem a światem w myśli Plotyna i Proklosa jest wypełniona emanacjami. Myśliciele arabscy owe pośrednictwa formalizują i astralizują (gwiazdy). Pośrednictwo to nie dotyczy wszystkich dziedzin. W najważniejszej dziedzinie, nawiązania kontaktu z Bogiem za pomocą myśli, człowiek nie znajduje żadnych pośredników. Kosmos nie potrafi usłyszeć mowy Bożej, dlatego Bóg stworzył człowieka. Kontakt człowieka z Bogiem nie następuje poprzez wysiłek intelektu ludzkiego, lecz poprzez iluminację, poprzez światło Boskiego *Logosu*, które ma wiele stopni. Przychodzenie Boga do ludzi dokonuje się wewnątrz intelektu ludzkiego³².

Nieskończona doskonałość Boga odzwierciedlona jest w stworzeniach, zarówno duchowych, jak i materialnych³³. Nieskończoność między stworzeniami a duchową i niewidzialną transcendencją Boga wypełniana przez anioły. Aniołowie zajmują się wykonywaniem zadania posłańców, głoszeniem orędzia i spełnianiem różnych czynności, wypełniają nieskończoną odległość między stworzeniami a duchową, niewidzialną transcendencją Boga, który dociera do wszystkich zakątków i interweniuje w historię. Czynią to zwłaszcza poprzez kult (Iz 6; serafini, od *saraf* – ‘płonać’, Ez 1, 4-28; cherubini, poruszający pojazd chwały Jahwe, od akkadyjskiego *karabû* – ‘potężny’). Cherubini strzegą raju po wypędzeniu pierwszych rodziców (Rdz 3, 24). W Starym Testamencie nie ma mowy wprost o stworzeniu aniołów, podobnie też w Nowym Testamencie. Stary Testament przedstawia anioła Jahwe (*malak Yahvéh*) jako głosiciela Boga posłanego ludowi, przyjaciela i sługę pomagającego Izraelowi. Jest on podobny do anioła Wyjścia (z niewoli Egipskiej). Według literatury międzytestamentalnej, a nawet według Nowego Testamentu i literatury chrześcijańskiej, prawo (Tora) było ogłoszone przez anioły³⁴.

Nieskończoność piękności Boga odbija się doskonale w czystej i przezroczystej strukturze ontycznej aniołów. Aniołowie głoszą milczenie Boga. Są przekazicielami oraz interpretatorami (hermeneutyka) Boga Nieosiągalnego dla umysłu ludzkiego. Anioł jest obrazem Bożym. W substancji duchowej anioła odbija się światło Boga. Czystość ontyczna anioła sprawia, że jest on doskonałym zwierciadłem, w którym odbija się nieskończona piękność Boga, nieskończona Dobroć odwiecznej ciszy. Anioł jest niedościgłym dla ludzi wzorem wolności inteligencji, wolności myśli. Dar światła został zaakceptowany. Recepcja jest pełna i czysta, niezakłócona bezwładnym oporem materii. Rącość ducha anioła jest nieskończona. Ludzie mogą oczyszczać swoją duchową inteligencję i stawać się podobnymi w tym względzie

³¹ M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en Al-Andalus (1). Historia*, Sevilla, 1985, s. 43.

³² Tamże, s. 44.

³³ „Różnorodne doskonałości stworzeń (ich prawda, dobro, piękno) odzwierciedlają nieskończoną doskonałość Boga. Dlatego też możemy Go określać 213, 299 na podstawie doskonałości Jego stworzeń, «bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę» (Mdr 13, 5)” (KKK 41).

³⁴ E. Tourón, *Angelología*, w: *Diccionario teológico. El Dios Cristiano*, dz. cyt., 49–58; s. 52.

do aniołów. Światło Opatrzności nie niszczy daru światła wrodzonego, nie ogranicza ludzkiej wolności, wręcz przeciwnie uwalnia wolność, daje możliwość jak najpełniejszego korzystania z niej, zwłaszcza w wymiarze inteligencji i wyrażania myśli³⁵. Bóg jest nieskończoną dobrocią wylewającą się na zewnątrz. Bóg jest miłością³⁶. Trójca Święta z istoty swojej jest dynamiczna. Dionizy daleki jest od ukazywania Boga jako *aseitas*, nieruchomego Boga „dla siebie”, abstrakcyjnego i aseptycznego. Nieskończony dynamizm nazywany jest bezruchem w tym sensie, że nie można go zmierzyć. W boskiej nieskończoności wszelkie atrybuty zlewają się, utożsamiają z istotą Boga, którą jest absolutne istnienie. Zachodzi odwieczna dialektyka absolutnej, a więc statycznej pełni i nieskończonego otwarcia, dynamicznego ruchu ku innym. Dialektyka ta może się realizować w Trójcy Osób, ale nie w Bogu jednoosobowym³⁷. Dialektyka przeobfitości źródłowej nie jest możliwa do pojęcia przez ludzki intelekt. Ciemnością dla człowieka jest nie tylko niezgłębiona istota Boga, lecz również sposób współistnienia, wzajemnego powiązania istoty i energii w Bogu. Dionizy dostrzegwał natomiast, że w mocy tej dialektyki Bóg stworzył świat. Wierny neoplatonizmowi Dionizy głosił emanacjonizm, który jednak próbował łączyć z objawionym nauczaniem o stworzeniu³⁸. Podkreślał on, że Bóg jest Dobrem absolutnym, z tego powodu wszystkie byty stworzone przez Boga też były bardzo dobre. Do myśli Dionizego nawiązał Włodzimierz Sołowiow³⁹.

Nieskończoność jest oddzielona od skończoności przepaścią, a pomimo to istnieje współuczestniczenie, tajemnicza jedność. Bóg stwarza byty, zna je i zachowuje w ich własnym bycie, chroni je przed korupcją, przed zniszczeniem, aby nie wpadły w otchłań niebytu, zachowuje ich porządek wewnętrzny i uniwersalny według stopni hierarchii bytowej. Zachowywanie swojej esencji pozwala bytom stworzonym dążyć do doskonałości, która odpowiada ich esencji, według proporcji ich istnienia. Bóg jest stwórcą, a także zbawicielem. Zachodzi jedność zachowywania bytów w istnieniu (*creatio continua*) i troski o ich zbawienie. Powołanie do istnienia jest też powołaniem do zbawienia, do osiągnięcia pełni należnej danemu bytowi. Harmonia płaszczyzny stworzenia i zbawienia tworzy piękno bytu, piękno ontyczne. Piękny jest byt o harmonijnej strukturze, ale w pełni piękny jest ten byt, który się rozwija, zmienia, ewoluuje, dążąc ku swojej pełni, ku doskonałości na swoją miarę. Bóg jest piękny w sposób absolutny, jest doskonały, ruch nie oznacza dążenia ku istnieniu czy ku istnieniu pełniejszemu, gdyż Bóg jest pełnią istnienia, samym istnieniem, po prostu istnieniem. Ruch dokonuje się bez czasu, ciągle na płaszczyźnie absolutnej pełni. Struktura Boga polega na tym, że jest jedna natura i trzy Osoby. Ruch polega na miłości, czyli na pełnym oddawaniu się Osób Bożych

³⁵ Por. S. Zamboni, *Luce dell'essere, Dio della tenebra, Ermeneutica della luce nel «Corpus areopagiticum»*, „Ricerche Teologiche” 10 (1999) 119–167, s. 125.

³⁶ Tamże, s. 128

³⁷ Tamże, s. 130.

³⁸ Tamże, s. 131.

³⁹ Tamże, s. 132.

sobie nawzajem (pochodzenia trynitarne, perychoreza). Między skończonością i nie-skończonością jest nieskończona przepaść, a pomimo to jest współuczestniczenie, tajemnicza jedność. Wszystko łączy światło Boże: byty stworzone z Bogiem i byty stworzone między sobą. Bóg obejmuje swoimi ramionami cały wszechświat, wszystko ogarnia swoim światłem. Energia Boża sprawia, że istnienie ich jest egzystencją (*ek-sistere*), czyli otwieraniem się, wychodzeniem z siebie, ku innym. Powołanie boskie przepętnia świat i dociera nie tylko bezpośrednio, lecz również za pośrednictwem bytów stworzonych. Każdy byt jest przywoływany przez inne byty do jedności z nimi. Stąd kontemplacja świata przybliży człowieka do spotkania z Bogiem⁴⁰. Piękno i harmonia wynikają z przenikania wszystkiego boskim światłem. Piękno jest sposobem istnienia światła⁴¹. Światło utożsamia się z dobrem. Światło wszystko przenika i jednoczy, dobro polega na doskonałości własnej danego bytu oraz na harmonijnej jedności z innymi, z całością wszechbytu. Piękno jednostkowe współbrzmi i uzupełnia się z pięknem uniwersalnym.

Zakończenie

Teologia chrześcijańska, idąc śladem wszelkiej myśli religijnej zauważa nieskończoność Boga nie tylko w Jego istnieniu oraz istocie, lecz również w każdym z Jego atrybutów, dotyczących natury oraz działania: wewnętrznego i zewnętrznego, w sobie samym i w świecie. Chrześcijaństwo ubogaca refleksję nad nieskończonością Boga tym wszystkim, czym zajmuje się trynitologia. Dostrzega coś nowego, a mianowicie nieskończoność personalną, która wychodzi poza myśl związaną z atrybutami. Każda z trzech Osób ma swoją specyfikę personalną, a także swoją specyficzną jakość personalnej nieskończoności. Mówią o tym myśliciele w ciągu trwania dziejów teologii chrześcijańskiej. W obecnej sytuacji teologii, po wzmożonych refleksjach związanych z przełomem tysiącleci, nadszedł czas dojrzałości pewnego etapu i pojawiła się nowa możliwość, nowa potrzeba rozwoju teologii w jej różnych aspektach, ale już w integralnym ujęciu personalistycznym. Zastanawianie się nad atrybutem nieskończoności jest tylko jednym z wielu aspektów tej refleksji.

⁴⁰ Tamże, s. 135.

⁴¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1995¹⁰, s. 550.

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF



Specyfika działania Boga wobec świata. Perspektywa metafizyczna

Metafizyka realistyczna i dokonujące się w jej obrębie zreflektowane poznanie zdolne jest dostarczać uniesprzeczeń rzeczywistości i to w świetle jej racji ostatecznych¹. Podejmując swój namysł na światem, czyni to, opierając się – niejako w „punkcie wyjścia” – na poznaniu spontanicznym, zdroworozsądkowym. W swoich analizach zwieńczających cały rozumiejący, ściśle mówiąc – wyjaśniający „opis” kosmosu, wskazuje ona bezwzględność konieczności istnienia (i poniekąd wtórnie – naturę-działanie) Absolutu jako jedynej, fundamentalnej i zarazem ostatecznej Przyczyny wszystkich istniejących realnie bytów². Należy przy tym podkreślić, że wszystkie „dane”, jakie o Bogu – Jego naturze – są dostępne w poznaniu metafizycznym, pochodzą z analizy (realnego) bytu: przygodnego, a zatem niekoniecznego charakteru jego istnienia, jego ontycznej struktury, wszelkich realizowanych właściwości transcendentálnych oraz – co w tym kontekście jest szczególnie doniosłe – bytowej więzi natury kauzalnej. Celem niniejszego przedłożenia jest próba metafizycznej analizy istnienia i natury-działania Boga w aspekcie Jego odniesień („relacji”) wobec rzeczywistości przez Niego stworzonej. Jako „obszar” bytów niekoniecznych, rzeczywistość „domaga się” bowiem, i to bezwzględnie, wskazania na istnienie-działanie Bytu Koniecznego, dającego się „ująć” w tradycyjnym rozumieniu przyczynowym idącym po linii oddziaływania sprawczego, wzorczego oraz celowego.

I. Charakter przyczynowania sprawczego

Zaproponowana przez Autora *Summa Theologiae* metafizyczna struktura bytu i całej rzeczywistości wskazuje, iż każdy byt i cały otaczający człowieka świat jest poznawalny (inteligibilny). Jest poznawalny (czytelny), bowiem to on jest

¹ Analizy zawarte w niniejszym artykule stanowią zmodyfikowaną wersję części książki Autora: *Byt i Tajemnica. Zarys filozofii Boga*, Warszawa 2008.

² Por. M.A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak” 11 (1959), nr 59 (5), s. 573.

pierwszym przedmiotem ludzkiego poznania³. Jako taki, dostępny w poznawczej analizie byt, odsłania się jako niekonieczny, tzn. całkowicie w swoim istnieniu zależny. Realnie istniejący byt – jakakolwiek zdeterminowana w sobie treść (materia organizowana przez proporcjonalną do niej formę) jest bytem przygodnym. Znaczący to, że racją jego (za)istnienia nie jest on sam, lecz Byt istniejący na sposób konieczny, a zatem Byt, którego istotą jest Jego (własne) istnienie – Absolut. I tak, ustosunkowując się do myśli Arystotelesa zawartej w jego *Metafizyce*, a odnoszącej się do zagadnienia rozumienia bytu, św. Tomasz nie zgadza się z przyjętą tam jego koncepcją. Dla Stagiryty bowiem – podkreślmy to w tym miejscu – być bytem, oznaczało przede wszystkim egzystować jako substancja realizująca w sobie jakąś (względnie przynajmniej) określoną formę. W ujęciu tym, to forma stanowi metafizyczny rdzeń w tłumaczeniu świata. Doktor Anielski zauważa zaś, iż – owszem – być bytem, to być czymś w sobie zdeterminowanym, określonym przez formę substancjalną, ale zawsze jako istniejącym, to znaczy być rzeczą realną. O fakcie bycia bytem nie decyduje więc już forma (substancjalna), lecz akt istnienia⁴. Coś staje się bytem-czymś (transcendentalnie rozumianą rzeczą), kiedy otrzymuje proporcjonalne do swej treści istnienie – ściśle mówiąc, jego akt⁵. „Do natury każdego bytu – podkreśla w związku z tym św. Tomasz – należy, aby udzielał się w takim stopniu, w jakim jest to możliwe”. I wyjaśnia dalej: „każdy [byt – JT] działa o tyle, o ile jest w akcji [...]”. I wyprowadza z powyższego następujący wniosek – „natura Boga jest najwyższym i najczystszy akt” oraz „natura Boga udziela się [...] tak, jak to jest możliwe. Przede wszystkim udziela się stworzeniu przez podobieństwo, co każdy może poznać, ponieważ każdy byt istnieje dzięki podobieństwu do Bożej natury”⁶.

Podkreślanie przez Tomasza z Akwinu roli aktu w strukturze bytu suponuje, że Bóg – Akt Czysty, a więc zarazem Najwyższa Absolutna Aktualność, Byt Doskonały oraz byt przygodny charakteryzuje pewien typ „podobieństwa” wyznaczany poprzez zakres aktualności, a zatem realizacji działania odpowiadającego przysługującemu mu aktowi istnienia. Ten ostatni jest więc bezpośrednim i – jeśli można się tak wyrazić – „chronologicznie” pierwszym skutkiem działania Boga. Byt złożony otrzymuje taki stopień istnienia-aktualności, jaki odpowiada jego istocie⁷. Istnienie jest najbardziej powszechnym skutkiem działania Boga, dlatego – konkluduje Doktor Anielski – musi być skutkiem najbardziej powszechnej Przyczyny⁸. „Istnienie – jak odnosząc się do tej kwestii, podkreśla Z.J. Zdybicka – pełni funkcję

³ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, q.12, a.2 i 4.

⁴ Zob. tenże, np.: Pot., 7, 2; STh, I, q.65, a.1; STh, I, q.14, a.4; CG, II, 6; CG, II, 15.

⁵ Por. STh, I, q.4, a.1; CG, II, 16.

⁶ Pot., 2, 2a. 1. (cyt. za: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba ustalenia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 161).

⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 161–162.

⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.45, a.5. Zob. szerzej: B. Miller, *Maling Sense of Necessary Existence*, „American Philosophical Quarterly” 11 (1974), s. 47–54.

transcendentną w stosunku do treści i transcendentalną w stosunku do poszczególnych realizacji treści, dlatego żadna z przyczyn kategoryalnych nie stanowi dostatecznego czynnika wyjaśniającego istnienie partycypowane⁹.

Analizując zawartość *Fizyki* Stagiryty, św. Tomasz poddaje refleksji zawartą tam koncepcję przyczyny sprawczej i skupia swoją uwagę na wyróżnieniu dwóch zasadniczych jej odmian: przyczynie sprawczej głównej oraz przyczynie sprawczej narzędziej¹⁰. Przyczyna sprawcza główna, jako działająca na mocy swej wewnętrznej struktury, działa bez jakiegokolwiek pośrednictwa władz, działa-sprawia istnienie wszystkiego mocą swojej istoty. Przyczyna zaś sprawczo-narzędna o tyle działa, o ile moc swego „poruszenia” (sprawstwa) otrzymuje z zewnątrz – a zatem od przyczyny sprawczej głównej¹¹. Wynika stąd, iż żadna substancja nie działa sama z siebie, lecz poprzez swoje władze. Byt działa, to znaczy wykonuje swoje sprawstwo (naturalne, właściwe mu działanie), ale pomiędzy nim samym, a jego działaniem występują elementy pośredniczące¹². Zdaniem Akwinaty, to Bóg jest główną Przyczyną Sprawczą zaistniałej rzeczywistości¹³. Jako Byt istniejący w sposób konieczny, jest On jedynym źródłem istnienia bytu; jest jego jedyną racją uniesprzeczniającą. Będąc Bytem niezłożonym (prostym), którego istotą jest Jego istnienie, Bóg jest Pierwszą Przyczyną dla wszystkich bytów poza Nim – w swej strukturze wewnętrznej złożonych z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia, tj. bytów przygodnych, w swym istnieniu niekoniecznych. Absolut jawi się więc jako jedyny Byt, który nie posiada przyczyny¹⁴.

Należy przy tym zauważyć, iż Tomaszowa koncepcja Boga jako Przyczyny Sprawczej powiązana jest z jego teorią partycypacji¹⁵. Autor *Compendium Theologiae* powie, że Bóg jest Bytem Pierwszym i najdoskonalszym, a zatem musi być przyczyną najpowszechniejszego skutku swego działania, jakim jest właśnie istnienie (akt istnienia). Wszystko, cokolwiek posiada coś przez partycypację, z konieczności ukierunkowane jest ku swej przyczynie. A skoro tylko Bóg jest swoim istnieniem, wynika stąd, że wszystkim innym bytom (poza Nim) przysługuje ono jedynie przez uczestnictwo, „albowiem istnienie nie jest istotą żadnego innego bytu, gdyż istnienie absolutne i z istoty swej samoistne może być tylko jedno [...]”. Konieczne jest zatem, aby Bóg był przyczyną wszystkiego, co jest¹⁶.

Świętego Tomasza teoria partycypacji – należy to w tym miejscu wyartykułować – w sposób jednoznaczny wyklucza typ przyczynowania wewnętrznego, to

⁹ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁰ Zob. św. Tomasz z Akwinu, In Phys., I, lect.5.

¹¹ Por. tenże, STh, I, q.2, a.3; CG, II, 16; II Sent., d.15, q.1, a.2.

¹² Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 453–454.

¹³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.2, a.2-3; CG, II, 15-16; Str. Teol., 3.

¹⁴ Por. tenże, STh, I, q.2, a.3; CG, I, 17–18, 21–22.

¹⁵ Tematykę partycypacji w ujęciu Akwinaty w dyskusji z wieloma ujęciami współczesnymi w sposób dogłębny przedstawia przywołana już wcześniej praca Z.J. Zdybickiej, *Partycypacja bytu*.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, Str. Teol., 68.

znaczy materialnego i formalnego. Relacje pomiędzy Absolutem a bytem złożonym i konsekwentnie – z natury przygodnym, idą tutaj zdecydowanie po linii przyczyn zewnętrznych, których analiza skupia się na wyeksponowaniu najbardziej podstawowego rodzaju zależności, jakim jest zależność w istnieniu¹⁷. Analiza istnienia rzeczy wskazuje, iż nie mogą one istnieć inaczej, jak tylko przez partycypację w istnieniu Boga. „Dlatego – jak to zauważa L. Elders – istnienie (*esse*) jest pierwszym aktem; jeżeli jest ono stworzone, przeto i materia jest stworzona, ponieważ wchodzi ona w skład istniejącej całości. [...] Jednak materia nigdy nie istnieje sama, ale zawsze razem z formą”¹⁸. Tak zatem, wszelki byt istniejący w jakikolwiek sposób istnieje na mocy pochodności, to jest, w sensie ścisłym – partycypacji w istnieniu Boga. „Jeśli bowiem coś znajdujemy w jakiejś rzeczy przez partycypację, musi to być uprzyczynowane przez byt, któremu element partycypowany przysługuje istotowo [...]”¹⁹.

Zaprezentowana przez św. Tomasza z Akwinu problematyka filozoficznego uzasadnienia istnienia Boga i opisanego Jego natury powiązana jest z kwestią – żywego w całej myśli chrześcijańskiej – kreacjonizmu. Otóż, przedstawiona przez Tomasza ogólna wizja rzeczywistości: pluralistycznej i niekoniecznej w swoim istnieniu, wskazuje na Boga – główną Przyczynę Sprawczą, jako na Stwórcę wszystkiego, co jest (*totius esse*). Byt przygodny domaga się przyjęcia Absolutu – Bytu samego w sobie i przez siebie, bez którego konieczności istnienia, świat jawiłby się jako absurdalny, nie posiadając bowiem racji istnienia w sobie, w istocie nie różniłby się od nicości²⁰. Odwołując się do biblijnej koncepcji stworzenia, ale przede wszystkim, opierając się na analizie struktury bytu, Autor *De potentia Dei* zwraca uwagę na charakter stworzenia. Wbrew sformułowanej już przez starożytnych zasadzie ontycznej – *ex nihilo nihil fit*²¹, Akwinata opowiada się za rozumieniem stworzenia jako wyprowadzeniem („wyprodukowaniem”) całego bytu (*totius esse*) z niczego na mocy wolnego działania Boga. *Creatio ex nihilo* oznacza zatem absolutną moc stwórczą Boga²² oraz całkowitą zależność skutku (aktu) stworzenia, jakim jest istniejąca rzeczywistość. Stwarzanie jest wyrazem nieskończonej mocy aktywnej Boga, dzięki której wszystkie rzeczy otrzymują istnienie, bez zakładania jakiegokolwiek preegzystującej materii (tworzywa) czy jakiegось innego sprawcy.

¹⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 160. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Str. Teol.*, 68; *CG*, II, 13.

¹⁸ L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 291.

¹⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.44, a.1. Por. *Str. Teol.*, 68–69.

²⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 525–526.

²¹ Zob. J. Herbut, *Stwarzanie*, [w:] *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 487.

²² „[...] *creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*” – św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.45, a.1. Zob. *Pot.*, 3, 4; *CG*, I, 16; II, 7–9, 22; III, 66.

Pokazuje to więc, iż koncepcja stworzenia akcentuje zagadnienie nieskończonej, absolutnej mocy Boga, które z kolei bazuje na metafizycznej teorii aktu i możliwości. Akt Czysty, którym jest Absolut, jest aktem nieskończonym, nieograniczonym w istnieniu – tożsamym z Jego istotą, nie jest ograniczony jakkolwiek możliwością²³. Stąd jasne jest, że powołując do istnienia cały kosmos, Bóg czyni to wolnym aktem swojej woli. Powołuje do istnienia byt dzięki działaniu, które posiada moc nieskończoną. Tym samym nie oznacza to jednak, że sam akt stworzenia należy traktować jako przejście z możliwości do aktu. Stwarzanie bowiem nie zakłada żadnej możliwości, lecz jedynie aktywną, nieskończoną moc stwórczą Boga²⁴. Można więc konsekwentnie skonstatować, że „*creatio* to powołanie do bytu aktu przez akt”²⁵.

II. Rozumienie Przyczyny wzorczej

Prezentując problem przyczynowania wzorczego w perspektywie historycznej, św. Tomasz z Akwinu w swojej realistycznej filozofii bytu zadaje najpierw pytanie o to, co stanowi ontyczną podstawę relacji podobieństwa bytów przygodnych oraz Absolutu. Otóż – jego zdaniem – kwestii wskazania przyczyny wzorczej rzeczy nie można oddzielać od problematyki związanej ze sposobem istnienia i funkcjonowania przyczyny sprawczej²⁶. Dopiero bowiem jej wyeksponowanie (odczytanie jej) uniesprzecznia realny byt w wyjaśnianiu jego istnienia. „Strona” esencjalna bytu – jego forma, jest – aktualizuje się tylko i wyłącznie w związku z proporcjonalnym do niej aktem istnienia. Ten ostatni sprawia jej realność, ona zaś konstytuuje byt od „strony” jego struktury, ontycznego uposażenia²⁷. Aspekt formalny bytu – dodajmy – stanowi o jego jedności, niepodzielności, „wyposażeniu” treściowym. Akt istnienia zaś, jako pierwszy i najbardziej powszechny skutek działania Przyczyny sprawczej stanowi o realności i (relatywnej) doskonałości bytu²⁸.

Skoncentrowanie uwagi na istnieniu Boga jako jedynej, koniecznej racji istnienia rzeczywistości, wszystkich istniejących realnie bytów – podkreśla Akwinata – prowadzi do postawienia pytania o to, co jest ich wzorem, a także o to, co stanowi podstawę ich inteligibilności²⁹. Forma podmiotowa, która jest funda-

²³ Zob. Pot., 1, 2; 2, 1. „[...] stwarzanie czegoś z niczego wymaga mocy nieskończonej. Otóż jeden tylko Bóg ma moc nieskończoną. Zatem jeden tylko Bóg może stwarzać”. Str. Teol., 70. Zdaniem Ch.A. Harta, złożenie bytowe: akt – możliwość jest podstawą teorii partycypacji, jak też Tomaszowej argumentacji zastosowanej w „pięciu drogach” – zob. tenże, *Participation and the Thomistic Five Ways*, „New Scholasticism” 26 (1952), nr 3, s. 267–282.

²⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, Str. Teol., 70; Pot., 3, 2; CG, II, 23.

²⁵ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 83.

²⁶ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt. s. 164.

²⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.13, a.9; q.19, a.6.

²⁸ Por. tenże, Verit., q.5, a.9 ad 7; CG, II, c.66, 2–4.

²⁹ Zob. tenże, STh, I, q.15.

mentem wewnętrznego zorganizowania bytu, jego ustrukturyzowania, prowadzi do wskazania innego rodzaju formy – formy istniejącej poza nim. Wielość i ontyczna różnorodność rzeczy naprowadza więc na wniosek, że w Intelcie Absolutu muszą znajdować się ich wzory – idee³⁰. I tak, na początku piętnastej kwestii *Summa Theologiae* poświęconej całkowicie problemowi istnienia idei, św. Tomasz podkreśla raz jeszcze zupełną zależność stworzenia od stwórczej, absolutnie aktywnej mocy Boga oraz fakt, że zarówno siebie samego, jak i istoty wszystkich istniejących bytów przygodnych, poznaje On w swojej istocie. Absolut poznaje wszystkie rzeczy poprzez idee, które – wbrew rozpowszechnionej opinii Platona – nie istnieją same w sobie, tworząc w ten sposób jakiś nowy, niezależny w istnieniu świat, lecz istnieją w Jego Intelcie³¹. Rzeczywistość będąca skutkiem wolnego działania Boga „nie jest dziełem przypadku, lecz Boga kierującego się myślą”, a zatem, „w umyśle Boga istnieje forma, na podobieństwo której świat został uczyniony” i w konsekwencji – konkluduje Autor *Summa contra Gentiles* – „na tym polega całe sedno idei”³².

Szczególnie interesujące jest to, że Boskie przyczynowanie wzorcze reflektuje Doktor Anielski na płaszczyźnie analogii z ludzką działalnością wytwórczą. W przyczynowaniu Absolutu idee istniejące w Jego umyśle spełniają podobną funkcję, jaką w ludzkiej wytwórczości przypisuje się pomysłowi, koncepcji działania, jego wzorowi³³. Bóg „stwarzając rzeczy sprawia, że sam jest partycypowany jako wzór, sprawca i cel. Rzeczy zaś partycypują w Nim, będąc ograniczone w swej wewnętrznej strukturze, ograniczone przez element możliwościowy, materię”³⁴. Stąd też, podejmując trud opisaną natury Boga przez wskazanie na Jego przyczynowe odniesienie wobec rzeczywistości, Akwinata wskazuje zdecydowanie, iż jest ona zależna od Niego nie tylko w „wymiarze” egzystencjalnym – jej konkretnego, realnego istnienia, lecz także od strony jej poznawalności, to jest aspektu inteligibility. Tylko bowiem przez zwrócenie uwagi na fakt przyporządkowania wszystkich bytów do Intelktu Absolutu, świat jest poznawalny, jawi się jako poznawczo niesprzeczny, cechuje się transcendentnym „wymiarom”, jakim jest bytowa (zamieniana z nim samym) prawda³⁵. Dlatego też, św. Tomasz zwraca uwagę na konieczność realistycznego wyjaśnienia teorii idei – partycypacji, „albowiem te elementy są suponowane przy poznawaniu (odkrywaniu inteligibility) natury rzeczy, a przez to i faktów pochodnych, jak np. obecności zła”³⁶.

³⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt. s. 164.

³¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.15, a.1.

³² Tamże.

³³ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt. s. 164–165.

³⁴ M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 447.

³⁵ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.16, a.5–6.

³⁶ M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 447. Tematyce obecności zła w świecie poświęca Krąpiec wiele wyczerpujących analiz w monografii: *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995.

W całokształcie głębi teorii idei *novum*, jakie proponuje Doktor Anielski polega na tym, iż Bóg, działając według własnego, to jest zapodmiotowanego w Jego intelekcie wzoru-idei, jest Sprawcą całego bytu – przede wszystkim jego istnienia, ale jest również źródłem jego natury, strukturalnej określoności oraz – konsekwentnie – podstawą jego realistycznego poznania. Jest więc nie tylko przyczyną aktualności, realności skutku, lecz także jedynym, koniecznym Transcendentnym Wzorem dla wszystkiego, cokolwiek istnieje³⁷. Zatem, to sam Bóg – Jego istota utożsamiająca się z Jego Intelktem – jest pierwszą Przyczyną tego, co jest (w aspekcie istnienia) i jakie jest (w aspekcie bytowego uposażenia – tj. treści)³⁸. Będąc partycypanym przez stworzenia, jest On w swej istocie „jedną ideą – gdyż jest Absolutem – jednak stwarzając świat, stworzył go rozumnie, według właściwej każdemu konkretowi stworzonemu «idei». Czyli sposób poznania Boga jest prosty, niezłożony, natomiast przedmiot Boskiego poznania jest szczegółowy do granic powołania stworzenia do bytowania”³⁹.

W tym kontekście analiz dodajmy, że kwestią, której Doktor Anielski poświęca sporo uwagi, jest zagadnienie ilości idei w Intelkcie Boga. Otóż – podkreśla on – fakt, że Absolut jest jedynym Stwórcą wszechświata, nie oznacza tym samym, że posiada jedną tylko ideę – ideę „pierwszego stworzenia”, lecz idee wszystkich rzeczy. Takie ujęcie istoty Boga nie prowadzi do wniosku o jej złożoności, ponieważ – choć w intelekcie Absolutu jest wiele idei – to jednak wszystkie one są przedmiotem Jego doskonałego (prostego) poznania. Zatem „każde stworzenie ma w Bogu swój własny wzorzec czy pomysł, jako że w jakiś sposób zawiera w sobie podobieństwo Bożej istoty. Gdy więc Bóg poznaje swoją istotę jako ten oto wzorzec, dający się naśladować przez to oto stworzenie, wówczas poznaje ją jako własny pomysł – ideę tegoż stworzenia. Tak się rzecz ma z każdym stworzeniem”⁴⁰. Należy tutaj dodać, że owa wielość idei nie wypływa ze „stosunków rzeczowych”, wynikających z natury bytów przygodnych, lecz jest pochodną poznania, a więc myśli Boga⁴¹. W ten sposób św. Tomasz odcina się definitywnie od jakiegoś typu hipostazowania idei, przypisywania im jakiejś odrębnej bytowości w sobie, jak czynił to chociażby wielokrotnie Autor *Fedona*. Według Akwinaty, zauważmy, nie istnieją idee pojęte jako byty ogólne bądź gatunki. Każda rzecz posiada swoją własną, niepowtarzalną ideę, zewnętrzną formę w intelekcie Absolutu. „Od strony więc przedmiotów istnieje tak wiele idei Bożych, jak wiele jest konkretów, co nie narusza jednak jedności podmiotu – umysłu Bożego”⁴².

³⁷ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I „Sumy Teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, „Seminare” 25 (2008), s. 199–200; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 165.

³⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.15, a.1.

³⁹ M.A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., Lublin 1992, s. 120.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.15, a.2.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 165.

W *spectrum* problematyki związanej z istnieniem idei wszystkich rzeczy w Intellekcie Boga, rodzi się kolejne zagadnienie: jaki rodzaj podobieństwa zachodzi pomiędzy Absolutem, a bytem stworzonym? Jeśli bowiem byty przygodne – w swym istnieniu i uposażeniu treściowym są całkowicie zależne od Boga (ponieważ istnieją w sposób bezwzględnie niekonieczny), to musi zachodzić jakiś ściśle określony typ relacji. Otóż – odpowiada św. Tomasz – fundamentem podobieństwa bytów niekoniecznych do natury Boga jest fakt ich aktualnego istnienia⁴³. Ostatecznym wyjaśnieniem realnego, konkretnego istnienia tychże bytów oraz posiadania przez nie określonych treści jest ich partycypacja w Pełni Istnienia, którą stanowi natura Bytu Bożego i to nie tylko w porządku ściśle egzystencjalnym, ale również na płaszczyźnie realizacji doskonałości (właściwości) transcendentnych (zrozumiałych na bazie aktu istnienia)⁴⁴. Ten typ podobieństwa nie dotyczy jednak „jakości” kategoryalnych, ponieważ absolutnie żaden byt nie jest podobny do Absolutu z racji posiadania takiej czy innej własnej natury lub przynależności do takiego czy innego rodzaju⁴⁵. Jedyną zatem racjonalną podstawą wskazania na podobieństwo bytów stworzonych do Absolutu jest ich uczestnictwo w akcie istnienia, nie zaś realizowanie ich bytowych form. Stworzenia jako skutki Bożego działania – podpowiada to „logika” takiego typu rozumowania – z konieczności są mniej doskonałe, niż ich Przyczyna. A zatem, „Bóg w aspekcie istnienia jest podobny w stopniu nieskończonym do bytów stworzonych, a w aspekcie materii i formy – jest ich Twórcą. Niedoskonałość podobieństwa skutków do Przyczyny Transcendentnej jest więc spowodowana doskonałością przyczyny”⁴⁶.

III. W horyzoncie przyczynowania celowego

Św. Tomasza z Akwinu rozumienie, pochodzącej jeszcze od Arystotelesa, koncepcji celu jako motywu wyzwalającego działanie zmierzające do osiągnięcia określonego dobra-kresu⁴⁷, powiązane jest z kolei z Platónskim sposobem tłumaczenia idei dobra⁴⁸. Według Autora *Timajosa*, idea dobra (utożsamiana też niekiedy z Bogiem – Najwyższym Dobrem) przewyższa cały bytowy porządek. Akwinata natomiast, podkreślając fakt, iż dobro jest racją istnienia bytów, nie pomija przy tym – co wydaje się tu być czymś istotnym – zagadnienia prymatu bytu, tzn. dostrzegania jego zupełnej pochodności od Przyczyny sprawczej i wzorczej. Wska-

⁴³ Zob. św. Tomasz, STh, I, q.3, a.8; q.8; q.65, a.1–2.

⁴⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.15, a.3.

⁴⁶ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁷ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego...*, dz. cyt., s. 201; zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1013b.

⁴⁸ Zob. Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, 29e. 30abc, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 36–37; zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.6, a.4.

zana Przyczyna jest – zdaniem Doktora Anielskiego – Najwyższym Dobrem, ale także Najwyższym Aktem Istnienia i Najwyższym Bytem⁴⁹.

Podkreślając bezwzględność konieczności ontycznego „powiązania” kosmosu i Absolutu na płaszczyźnie przyczynowania celowego, św. Tomasz zauważa, iż należy tu się odnieść do zagadnienia bardziej jeszcze podstawowego, a mianowicie kwestii działania Boga jako Przyczyny sprawczej oraz wzorczej bytów przygodnych. Otóż, poszukując realnych, koniecznych uniesprzecznień dla rzeczywistości przygodnej w swoim istnieniu, stwierdza On, że byty niezrozumiałe same w sobie – otrzymując akt istnienia i proporcjonalną doń treść – istnieją i są tym, czym są dzięki ich koniecznemu przyporządkowaniu do Woli i Intelaktu Boga. Działanie-sprawstwo zatem Absolutu, równoznaczne z Jego naturą, dokonuje się poprzez Jego myśl oraz wolne działanie⁵⁰. Dlatego też każdy byt nosi na sobie piętno tego działania, ponieważ istnieje na mocy koniecznego przyporządkowania do stwórczej woli Boga oraz realizuje swoje bytowe uposażenie w ściśle określonej formie, której wzór znajduje się w Jego intelekcie⁵¹.

Należy w tym miejscu dodatkowo zauważyć, że problematyka celu jako przyczyny bytu suponuje postawienie pytania: Czy istnieje jakiś istotny motyw-racja determinująca Boskie działanie do osiągnięcia jakiegokolwiek skutku? Odpowiadając na to pytanie, Doktor Anielski stwierdza, iż istnieją byty, które – nie będąc koniecznymi, a więc totalnie przygodnymi – nie realizują w sobie pełni dobra. Ich jednostkowe dobro, wpisane w ich ontyczną strukturę, choć transcendentalne, jest zupełnie pochodne od Woli Absolutu. Byt niekonieczny istnieje i jest dobrem, ponieważ jest przez Niego pożądanym-chciany, aby istniał⁵². Istnieje jednak Byt będący Pełnią Dobra, który – ze swej natury doskonały, jest pożądanym ze względu na Siebie samego, nie zaś z uwagi na cokolwiek poza Nim. Bytem tym jest oczywiście Bóg – Najwyższe Dobro-Cel, Pełnia wszelkich doskonałości, który jest ostateczną Racją stwórczego działania⁵³. A zatem tylko „Bóg jest pierwszą Przyczyną sprawczą, czyli Twórcą wszystkiego, zatem mieści w sobie całą treść dobra i stanowi przedmiot pożądania”⁵⁴.

Z powyższego wynika, że Bóg działa, określając naturę każdego bytu przygodnego poprzez idee zawarte w Jego intelekcie i tym samym stanowi dla nich ostateczny kres dążenia. Byt przygodny zaś działa, realizując swoją, ściśle określoną

⁴⁹ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 168. Szeroko tę kwestię rozpatruje św. Tomasz w *Summa Theologiae*: I, q.5, a.2.

⁵⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 19, a.4 („Istotą Boga jest Jego «myśleć» i «chcieć». A więc «Bóg działa przez swoją istotę czy naturę» znaczy tyle: co działa poprzez swoją myśl i wolę”). Zob. tenże, CG, I, 73–74.

⁵¹ Zob. opracowanie A. Maryniarczyka, *Racjonalność i celowość w świecie osób i rzeczy*, Lublin 2000.

⁵² Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 5, a.3.

⁵³ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 167–168. Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 37-38. 41; STh, I, q.3, a.5.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.6, a.1. Por. CG, II, 46.

naturę, zgodnie z którą dąży do maksymalnego „upodobnienia się” do Absolutu. Dla bytu przygodnego, realizować określoną naturę i zarazem działać zgodnie z jej determinacjami oznacza tyle, co zdążać do Boga jako swego ostatecznego, transcendentnego Celu⁵⁵. Boża natura utożsamiająca się z Jego działaniem jest czystym Istnieniem, czystą Aktualnością, a zatem sama w sobie jest Pełnią bytu i dobra – i jako taka – dla realizacji swej doskonałości, nie potrzebuje niczego poza sobą. Słowem, Bóg sam w sobie jest Pełnią Istnienia, Czystym Aktem realizującym wszelkie możliwe dobro mocą swojej woli. Wszystko zaś poza Nim jest uprzyczynowane w całej swej ontycznej strukturze i jeśli jest bytem-dobrem upodabniającym się do Niego, to tylko w odniesieniu do doskonałości Jego Intelaktu i Woli⁵⁶.

Dodajmy tu i tę jeszcze uwagę, iż Tomaszowa formuła wyrażająca zasadę celowości – *omne agens agit propter finem*⁵⁷ – odnosi się do zagadnienia działania bytu, podkreślając przy tym jego treściowe bogactwo w perspektywie bytowego dynamizmu. Ontyczna struktura bytów przygodnych jawi się bowiem jako *compositum* wielu różnorodnych elementów cechujących się aktywnością. Byt nie jest jakimś statycznym „monolitem”, lecz dynamiczną substancją jako podmiotem realizowania określonego bogactwa treści. Działanie bytu zmierzające do realizacji dobra-celu, będąc – i to na sposób konieczny – odniesionym do istnienia i działania Absolutu, ma charakter w pełni realny. „Determinacja działania – jak zauważa S. Kowalczyk – dokonuje się w wyniku jego przyporządkowania do określonego przedmiotu i kresu. [...] Skoro więc zachodzi realne działanie, jest ono zawsze przyporządkowane do określonego przedmiotu. Przedmiot ten, będący racją działania, nazywamy właśnie celem. Cel jest ontycznym powodem działania i jego naturalnym dobrem”⁵⁸. Dobro zatem leży u podstaw wszelkiego bytowego dynamizmu: jest motywem (źródłem) działania i jednocześnie jego kresem. Dlatego Bóg – Najwyższe Dobro i Cel poprzez swoje doskonałe działanie sprawia partykularne dobra wszystkich rzeczy i realizuje w sobie pełnię wszelkich doskonałości⁵⁹.

Uwyrażnienie ontycznych odniesień Boga do stworzeń w kontekście przyczynowania celowego suponuje także potrzebę wyeksplikowania tej istotnej kwestii, jaką stanowi porządek kosmosu. Jak zauważa Akwinata, byty niekonieczne tworzące rzeczywistość cieszą się różnym stopniem doskonałości⁶⁰ i – co za tym idzie – cechują się hierarchicznym uporządkowaniem. Wpisany przez Stwórcę cel-dobro w strukturę każdego bytu przygodnego stanowi o jego doskonałości oraz jest podstawą istniejącej w świecie harmonii, ontycznego porządku. Transcendentale dobra zamiennego z samą treścią bytu ujawnia ten fakt, że jest on pożądanym-chciany przez Absolut, który stwarzając świat, nie uczynił go obszarem chaotycz-

⁵⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 169.

⁵⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, CG, II, 80-81; II, 23.

⁵⁷ Tenże, *De Malo*, q.1, a.1 (także inne miejsca: CG, III, 2; STh, I-II, q.1, a.2).

⁵⁸ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993³, s. 159.

⁵⁹ Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 144–145.

⁶⁰ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.2, a.3; CG, II, 15; Str. Teol., 21–22.

nym, lecz w pełni uporządkowanym, charakteryzującym się inteligibilnością oraz właściwym swojej naturze dążeniem do dobra (jest amabilny)⁶¹.

Zakończenie

Przeprowadzona wyżej analiza problematyki kauzalnego porządku rzeczywistości skupiona zasadniczo wokół kwestii typu i „jakości” odniesień świata wobec Boga w kontekście Jego działania pokazuje, iż 1) świat jawi się jako kompleks bytów mnogich, wielorako w swej treści uposażonych, ale jednocześnie bytów, które przede wszystkim w swoim istnieniu, ale także w aspekcie esencjalnym, są od Absolutu, Jego działania całkowicie zależne oraz 2) o przygodnym statucie ontycznym świat odsłania się jako „obszar” działania Boga – doskonałej Przyczyny sprawczej, wzorczej, jak również celowej. Działanie Boga idzie zatem tutaj po linii przyczynowania zewnętrznego, co wyklucza „wchodzenie” tegoż działania na płaszczyznę przyczynowania wewnętrznego, to znaczy po linii materii i formy. Takie metafizyczne tło analiz pozwala na konstatację, iż Bóg – Istnienie Czyste – w swoim działaniu-sprawstwie „ujawnia się” tutaj jako transcendentna, doskonała Przyczyna całej rzeczywistości – przygodnej i zmiennej, rzeczywistości uniesprzecznionej w perspektywie wyjaśnień ostatecznych.

⁶¹ Zob. tenże, STh, I, q.11, a.3; q.15, a.2; q.25, a.5; q.57, a.1; CG, II, 24.

Ks. ANDRZEJ TOMKO



La santità come luogo teologico

La santità cristiana è il luogo privilegiato in cui si offre l'esperienza morale cristiana. I santi rappresentano il canone, la regola vissuta nello Spirito e autenticata dalla Chiesa. Essi, per connaturalità soprannaturale, nella grazia offrono alla Chiesa una qualificata testimonianza sul bene. La santità diventa così autenticamente «luogo teologico», al quale attingere per il discernimento.

Esaminando la santità, Karl Rahner fa riferimento al capitolo VII della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa del Concilio Vaticano II. In questo capitolo, spiegando il carattere escatologico della Chiesa peregrinante, si esprime la realtà oggettiva della comunione dei santi, la loro esistenza beata, la loro esemplarità, la legittimità del loro culto, la loro capacità d'intercedere per noi presso Dio. Ma, secondo Rahner, nella costituzione manca ogni accenno all'esigenza di ogni tentativo di suscitare tale esperienza umana e religiosa, che esiste prima che la si applichi «ai Santi ufficiali». Essa presuppone che il cristiano è sempre aperto a questo mondo, per cui gli si deve parlare solo della realtà del culto dei Santi per comprenderlo, e non dei suoi motivi e delle sue forme¹.

Nella vita della Chiesa è migliorata la qualità e il numero dei Santi nonostante che all'inizio degli anni 60 si proclamava che la civilizzazione non lascia posto per i santi e la santità si prosciuga. Ma questa opinione non si verifica positivamente nella realtà quando osserviamo l'aumento del numero di beatificazioni e canonizzazioni dai più luoghi del mondo, classi sociali, stati ecclesiali. Ci sono anche Santi canonizzati nel XX secolo (p.es. Padre Pio, Madre Teresa). I Santi sono anche protagonisti e personaggi centrali di varie opere artistiche di letteratura, poesia, musica, film ecc. Certo spesso sotto queste opere ci sono interessi economico-commerciali ma la produzione di opere (specialmente film) sul tema dei santi significa che esiste la necessità di soddisfare le esigenze del pubblico che evidentemente ricerca questo tipo di argomenti².

¹ Cf. K. Rahner, «Cristianesimo esemplare», in *Nuovi Saggi*, vol. II, Paoline, Roma 1968, 358–362.

² Cf. P. Molinari, *I santi e il loro culto*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1962, 11–17.

Però l'interesse, che presuppone e suscita, non significa ancora un culto in senso teologico. Il problema è se il cattolico, dopo la lettura dell'agiografia, riesca a mettersi in contatto con il Santo, a «invocarlo» e venerarlo con il «culto», di cui osa parlare con coraggio il linguaggio tradizionale³.

Con il culto religioso si intende riconoscere tutte le grandezze che o hanno per termine diretto Dio o si riferiscono direttamente a Dio (p.es. Santi), mentre con il culto profano tutte quelle altre forme di grandezza che non sono Dio e non si riferiscono direttamente a Dio (la patria, i genitori, gli eroi ecc...)⁴.

I. L'esperienza di Dio

Nel mondo razionalistico è difficile riuscire a concepire l'intercessione dei Santi in cielo davanti al decreto assoluto, immutabile e incondizionato di Dio che tutto dirige e non può essere condizionato da alcuna creatura. Ci sono molte domande sulla forma di questa intercessione da parte dei santi (p.es. quella a cui si pensa più comunemente) e del comportamento degli uomini (dipende dalle preghiere che noi facciamo sulla terra)⁵.

Il culto dei Santi, da parte dell'uomo, dipende soprattutto dall'esperienza che questo ha di Dio, ma anche e fondamentalmente dalla situazione storica in cui esso si trova. Quando Dio è divenuto incomprensibile e «lontano», mistero silente, infinitamente ineffabile e incomprensibile, Dio è compreso dall'uomo come una realtà difficile e oscura. Dio senza miracoli non si presenta nella sua esperienza come un dato «accanto» agli altri.

Nella teologia del tempo dell'ultimo concilio la perfezione cristiana e il cammino verso essa vengono ridimensionati in base soprattutto alle categorie dell'unione e dell'identificazione con Cristo, Capo del Corpo mistico. Attraverso la sua grazia, i suoi sacramenti, le sue mozioni ci rende partecipi alla sua esistenza vivifica e santificante, vita apostolica, vita di preghiera, di lavoro, di sacrificio, alla sua passione, risurrezione e gloria. I Santi hanno desiderio di essere uniti a Gesù Cristo. In tutti si manifesta una forte accentuazione della necessità e della bellezza dell'arrendersi incondizionatamente a Lui con un amore personale, di abbandonarsi a una vita tutta ispirata dalla carità viva e operosa. I Santi di tutti i tempi hanno già sentito e vissuto ciò che noi, attraverso un lento processo di studi, più esplicitamente ci rendiamo conto debba divenire nuovamente vivo sia nella teologia, sia nella prassi della vita spirituale. L'unione e la conformità dei Santi con Gesù Cristo significa che essi partecipano in modo specialmente ricco alla vita del Capo del Corpo Mistico. Essi sono non solo membra, ma membra particolarmente attive del Corpo

³ Cf. K. Rahner, "Cristianesimo esemplare", cit., 362-363.

⁴ Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 174.

⁵ Cf. K. Rahner, "Cristianesimo esemplare", cit., 366-367.

Mistico. Ogni opera buona compiuta da uno dei membri ha ripercussioni su tutto il corpo e perciò su tutte le singole membra⁶.

L'affievolimento del culto dei Santi è collegato con un rapporto vivo con i cari defunti, specialmente quelli della propria famiglia. Si comprende che i morti non vivono più, sono scomparsi dalla nostra esistenza senza lasciare traccia. Ma la nostra fede ci insegna che i morti non sono perduti in infinita ineffabilità divina, essi vivono. La devozione spontanea dei fedeli morti fa scoprire, percepire e apprezzare quasi intuitivamente la santità in alcuni scomparsi e dà l'avvio, sostiene e prepara quella che è poi l'azione della Chiesa nei processi di canonizzazione⁷.

II. Venerazione e adorazione

Chi vive veramente nella pienezza della fede riconoscendo la grandezza trascendente di Dio sa anche riconoscere ed apprezzare il valore intrinseco del mondo e delle creature perché sa vedere e trovare Dio nel mondo, nelle sue opere, negli uomini e, fra questi, specialmente nei Santi. Quando Dio diventa per l'uomo veramente Dio, si sa anche vedere che la realtà da Lui creata ed amata diventa veramente reale e acquista il suo vero e autentico valore: solo nel rapporto con Dio è possibile la maturità cristiana⁸.

Nella comprensione del culto dei Santi è importante distinguere l'esattezza tra la semplice venerazione e invocazione dei Santi, «dulia» e l'adorazione di Dio, «latria». Non si può considerare fondata l'unione tra il culto dei Santi e l'adorazione di Dio solo nel loro fine oggettivo, nell'unione dei Santi con Dio mediante la grazia e la gloria. La si deve spiegare anche nella realizzazione soggettiva di un'unica «religione», nell'amore del prossimo che deve essere anche amore di Dio. La venerazione è intimamente pervasa, resa veramente possibile e sorretta dall'adorazione di Dio, perché solo un atto religioso, compiuto con l'aiuto della grazia, può avvicinarci immediatamente a Dio⁹.

I Santi nel cielo conoscono tramite una comunicazione soprannaturale di Dio, le preghiere rivolte a loro dai fedeli e reagiscono ad esse. Benché questa reazione alle preghiere umane non sia da concepirsi in modo antropomorfo ma in un modo pienamente corrispondente allo stato ontologico dei Santi, al tipo di attività intellettuale e volitiva del loro stato, essa è indubbiamente una attuazione della loro carità in una forma che non avevano né potevano avere durante la vita terrena¹⁰.

⁶ Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 22–27.

⁷ Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 11–12; K. Rahner, «Cristianesimo esemplare», cit., 364–366.

⁸ Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 172–174.

⁹ Cf. K. Rahner, «Cristianesimo esemplare», cit., 366–368.

¹⁰ Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 112.

III. Cristo Mediatore

Per il cristiano il rapporto con Gesù Cristo è un atto religioso fondamentale e decisivo, mediante il quale egli raggiunge Dio, il Dio della grazia, cioè l'assoluta vicinanza dell'essere misterioso, che si comunica nella sua più intima realtà. Il rapporto propriamente cristiano con Dio è reso possibile dal rapporto con Gesù, quindi da una realtà creata. L'unico Mediatore, Cristo, deve essere il centro di ogni culto e devozione. Gesù è il vero uomo, anche Gesù Glorificato. L'umanità di Gesù deve essere il mezzo che ci fa raggiungere Dio immediatamente. Ma se vogliamo utilizzare la «figura» di Gesù come modello nella nostra vita terrestre fra gli uomini, la nostra aspirazione diventa irrealizzabile.

Amando Gesù, l'uomo compie un atto, che perviene in maniera immediata Dio. In ogni caso qui l'esperienza cristiana raggiunge senz'altro l'assolutezza di Dio e la riconosce come la «sopranatura» che gli è stata conferita per grazia. In Gesù (non attraverso di Lui) l'uomo raggiunge Dio in se stesso. Ma si può trovare Dio anche e solo attraverso il tu di un altro, accolto nell'amore. Il rapporto con Gesù Risorto e Gesù «storico» non sono due atti religiosi, ma un unico ed identico atto. L'eternità non è la continuata prosecuzione della storia in un altro ambito temporale, ma la pura e perfetta validità della storia stessa¹¹.

IV. L'unità dell'amore di Dio e del prossimo

Si potrebbe ora replicare che le riflessioni esposte fino a questo punto riguardanti il nostro rapporto con Gesù non definiscono pienamente la nostra vera questione, sia perché a causa della mediazione di Cristo ci è precluso il trasferirle ai santi e al loro culto, sia perché le stesse in alcun modo non riescono a spiegare la possibilità soggettiva del culto dei santi. Certo da queste considerazioni cristologiche risulta la validità di un atto, in cui una realtà personale, creata e storica, rende possibile il contatto con Dio stesso e perciò fa sì che l'atto assuma un vero carattere religioso. Conseguentemente potremo avvalerci di una considerazione, che può rendere comprensibile sia l'esatta applicazione dei pensieri cristologici al culto dei Santi sia l'aspetto soggettivo della possibilità del culto dei santi.

L'amore del prossimo è l'unico atto in cui l'uomo raggiunge tutta la realtà creata facendo esperienza trascendentale e immediata di Dio. Dio vuole che l'uomo tramite i suoi contatti con le altre persone, scambi beni con gli altri, si arricchisca e si perfezioni e conseguentemente glorifichi Dio. Chi non ama il prossimo che vede, non può amare Dio che non vede (cf. 1 Gv 4,20). L'amore del prossimo ha la priorità su qualsiasi amore. L'amore di Gesù Cristo rappresenta il supremo e unico atto

¹¹ Cf. K. Rahner, "Cristianesimo esemplare", cit., 370-375; K. Rahner, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1967, 239-258.

di amore del prossimo, perché in esso si ha il culmine supremo, assoluto, insuperabile di ciò che tutto l'amore del prossimo afferma e presuppone nel tu amato: unità di Dio e dell'uomo, fondamento e unità dell'aspetto divino e umano dell'amore del prossimo. In ogni amore del prossimo si ha un incontro con Dio. I santi dimostrano come amare Dio nei diversi tempi, nei diversi luoghi¹².

I Santi sono iniziatori e creatori di nuovi stili e di nuove forme di vita cristiana che continuano e sviluppano nella vita della Chiesa la legittima imitazione della perfezione di Cristo. Essi dimostrano che una determinata forma di vita e di azione ne è una vera e autentica possibilità. La canonizzazione mostra che questa possibilità si è tradotta in atto nella loro vita esemplare e rimarrà d'ora innanzi come riconosciuta e perciò impressa nella Chiesa in modo indelebile. Nei vari tempi e circostanze ci sono sempre nuove ricchezze della vita cristiana¹³.

Il culto dei Santi offre ai cristiani la possibilità di ricevere l'esempio da queste persone più buone e migliori; gli uomini si trovano spesso accanto persone superiori con supreme qualità intellettuali e morali. Questo costituisce per l'uomo una forza, un incitamento, un invito a salire e lasciare dietro ciò che è più basso e meno nobile. L'incontro con i Santi ci aiuta a migliorare e ci porta più vicini a Dio. Dal momento che nel mondo esiste una grande diversità di uomini che dipende dai temperamenti, dall'educazione, dalla varietà di ideali, è impossibile che uno scambio intimo e personale si attui ugualmente con tutti. Per questo l'uomo sente il bisogno di orientarsi verso alcune persone particolari più corrispondenti alle sue preferenze e necessità, da qui la diversità dei modelli di santità. L'unione con loro dà agli uomini nuovo slancio ed entusiasmo a donarsi maggiormente in una vita di amore di Dio e del prossimo¹⁴.

V. La Santa Chiesa e la Chiesa dei Santi

La venerazione dei Santi è parte essenziale della realizzazione dell'esistenza della Chiesa, che le appartiene strettamente come realtà cristiana e religiosa. La Chiesa si definisce Chiesa Santa. Essa non può fare a meno di confessarsi Santa, anche se i suoi membri appaiono meschini o peccatori. È un suo preciso dovere, giacché deve confessare la grazia di Dio che è in lei. Ma nel fare questo non può limitarsi a lodare la misericordiosa volontà salvifica di Dio, che è in se stessa disposta a perdonare ed a santificare, ma deve magnificare la grazia di Dio e per questo deve confessarsi Santa¹⁵.

¹² Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 104; K. Rahner, "Cristianesimo esemplare", cit., 380; Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa, n. 49.

¹³ Cf. K. Rahner, *Die Kirche der Heiligen*, in *Schriften zur Theologie*, vol. 3: *Zur Theologie des Geistlichen Lebens*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1957, 120–121.

¹⁴ Cf. P. Molinari, *I santi...*, cit., 104–110.

¹⁵ Cf. K. Rahner, *La fede in mezzo al mondo*, Edizioni Paoline, Alba 1965, 88–90.

Non si può però affermare che ciò le è stato dato come possibilità ma deve testimoniare come avvenimento effettivamente realizzatosi. La confessione della Chiesa Santa è una confessione della Chiesa visibile. È sicuramente una confessione di fede: quel che è professato, è realmente visto e riconosciuto con la grazia di Dio e la luce della fede. Tuttavia questa santità non è un qualcosa che esiste assolutamente al di là dell'esperienza, in riferimento solo alla esclusiva impressione della attuale condizione di peccato e di fallimento della Chiesa. L'azione divina della grazia elargita agli uomini dà testimonianza di se stessa nelle loro opere che possono glorificare il Padre e nei loro frutti. Questa santità manifestata e proclamata della Chiesa non è soltanto un puro dato di fatto che si lascia cogliere qui o là, ma è voluta e ordinata da Dio, secondo il suo disegno. È sempre l'opera dell'amore libero dell'essere umano, il frutto della sua libera obbedienza nella fede, che matura nella libertà. Ma proprio questa obbedienza è dono di Dio che non lascia fuorviare la Chiesa nel suo complesso né dal suo amore e né dalla sua verità, non perché l'uomo non abbia la possibilità di farlo, ma perché Dio dona alla Chiesa la gioia di compiere veramente ciò che egli vuole ottenere da lei. La definitiva vittoria della grazia, dunque, non deve essere annunciata solo per mezzo delle sue parole e delle sue predicazioni di salvezza (predicazione e sacramento) ma anche con la sua condizione essenziale¹⁶.

Non può solamente affermare che esiste una storia di salvezza, senza dire espressamente dove questa storia si realizza con pieno e definitivo successo, essa deve veramente narrare la storia escatologica della salvezza che è lei stessa. La lode dei suoi Santi concreti appartiene pertanto alla sua più genuina sostanza e non è davvero una funzione marginale, che le è stata suggerita dalla tendenza umana alla venerazione degli eroi. I Santi nella Chiesa sono infatti di essenziale importanza per la sua costituzione, non perché prodotti perfetti della Chiesa intesa come istituto di salvezza ma in quanto pervenuti alla piena maturazione della loro personalità, grazie alla dottrina, alla direzione spirituale e alla vita sacramentale. Uomini battezzati e santificati, che amano e credono, sono essi stessi la Chiesa. Questa Chiesa (come Popolo di Dio, come il Corpo di Cristo) deve essere santa e deve rappresentare la vittoria della grazia di Dio nella sua concretezza storica¹⁷.

La Chiesa ha una sua particolare e vera storia, una irripetibile storia di salvezza e di santità. Per questo sebbene l'essenza della santità cristiana rimanga sempre la stessa, tuttavia essa non è attuata con le stesse modalità in ogni Santo. Le differenze fra i Santi non sono solo effetto di causalità, di carattere puramente temporaneo che, perciò, potrebbero anche essere considerate indifferenti rispetto alla santità che essi realizzano. Sono proprio queste uniche contingenze della storia e queste caratteristiche individuali proprie di ogni Santo, che entrano con i Santi

¹⁶ Cf. K. Rahner, *La fede...*, cit., 90–92; Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa, n. 48.

¹⁷ Cf. K. Rahner, *La fede...*, cit., 94–96.

stessi nell'eternità, che non è pura essenza astratta, ma è invece ciò che concretamente è stato realizzato nella storia. Altrimenti nella Chiesa ci sarebbe soltanto un *cultus sanctitatis*, ma non ci sarebbe affatto un *cultus sanctorum* (si dovrebbero raccomandare alla lettura dei fedeli soltanto i manuali di teologia morale e non le vite dei Santi). La storia della santità cristiana è nel suo complesso una storia unica e non l'eterno ritorno della storia. Proprio per questo essa ha le sue fasi che sono sempre nuove e sempre ineducibili, e proprio per questo deve essere sempre nuovamente inventata da ciascuno dei cristiani, sebbene nella continua imitazione di Gesù come modello inesauribile (ogni cristiano è santificabile e chiamato alla santità). I santi creano il modello di un particolare tipo di santità conveniente in un determinato periodo, creano un nuovo stile di santità, dimostrano che una certa forma di vita e di azione è una possibilità vera e concreta, dimostrano sperimentalmente che si può essere anche in quel modo cristiano, rendono un determinato tipo di vita cristianamente credibile¹⁸.

VI. Il culto dei santi come adorazione di Dio

I Santi, come tutti quelli che morirono in Cristo, appartengono a Gesù, sono parte del suo amore, sono contenuti nell'anamnesi, in cui la Chiesa trasmette il Corpo di Cristo e con esso se stessa e la sua storia divenuta definitiva. In essi risplende la «*virtus Christi*». I Santi possono essere amati con un amore vero e soprannaturale attraverso il quale si raggiunge il contatto immediato con Dio. Nell'amore dei Santi, come in quello del prossimo, non si dà né si presuppone solo un'unione implicita, ma anche un'unione esplicita nella fede. Tale unione manifesta il carattere teologico e cristologico dell'amore del prossimo. Solo chi, in termini biblici, incontra il Cristo sconosciuto nel suo fratello, può incontrarlo più tardi nel giudizio. Da queste considerazioni risulta, che il culto dei santi non è di per sé obbligatorio per il singolo cristiano. La Chiesa o il singolo cristiano possono venerare come Santo questo o quell'individuo a libera scelta, ma questo non si può dire della venerazione di Santi nel suo complesso. L'essenza di questo atto (il culto dei Santi) si realizza già nell'amore del prossimo. Il singolo ha bisogno di aiuto per comprendere il culto dei santi, deve capire i motivi per cui l'amore assoluto da lui esercitato verso gli uomini conosciuti in vita, rimane e si sviluppa ulteriormente in ciò che è il vero culto dei santi. Si suppone solo che le persone amate siano salvate dalla grazia di Dio¹⁹.

L'«intercessione» non rappresenta una «mediazione» presso Dio, ma significa che una vita di fede e di amore ha un valore e un'importanza eterna, in un unico mondo spirituale, legato strettamente a Dio, un mondo in cui ognuno può avere im-

¹⁸ Cf. K. Rahner, *La fede...*, cit., 98–100.

¹⁹ Cf. K. Rahner, «Cristianesimo esemplare», cit., 381–383; K. Rahner, *La fede...*, cit., 89.

portanza per l'altro. Chi invoca un santo «canonizzato» invoca sempre tutti i Santi. Il mistero fondamentale del cristianesimo, non si basa sul fatto che Dio ha creato un mondo diverso da sé, in cui lo si deve servire come Signore, ma che la grazia, che in definitiva è Dio stesso, divinizza il mondo, e lo stesso diventa magnifico e redento. Tutto ciò che è vero si realizza in Cristo e per mezzo di Cristo. Il culto dei Santi ci aiuta a comprendere il cristianesimo. La loro intercessione fornisce l'aiuto necessario per vivere più cristianamente. I Santi sono nostri fratelli, che pregano Dio affinché voglia far risplender su di noi la luce del suo volto e del suo amore²⁰.

La Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità, anche se imperfetta²¹. Non tutti i defunti però hanno ancora raggiunto l'ultima perfezione ma solo alcuni tra di essi, per mezzo della grazia di Dio, hanno raggiunto la meta definitiva: questi sono i Santi (sia quelli ufficialmente canonizzati, sia quelli anonimi). Essi trovano la vita attraverso la morte, la ricchezza eterna attraverso la perdita, la vita unica e tanto importante, da essere degna di non declinare più in eterno, attraverso le azioni di ogni giorno. Questo aiuta a comprendere che ogni vita umana è tanto preziosa e nobile da non poter avere fine²².

Conclusione

I Santi canonizzati hanno una missione specifica. Fondamentalmente nuova e diversa non è né la loro santità né quella sua determinante misura ma la chiara e riflessa autoscoperta di sé che la Chiesa realizza attraverso la canonizzazione di questi Santi. Non occorre che questo accada per tutti i Santi. Nella maggior parte dei casi la santità si compie in silenzio, nella naturalezza e nella totale rinuncia a se stesso, in modo tale che anche la destra della Chiesa non sa ciò che fa la sinistra. Ma la Chiesa deve sapere che essa rimane sempre santa attraverso tutti i tempi e che in essa risplende la grazia di Dio e deve pertanto riconoscere espressamente alcuni Santi, anche se potrebbe non scoprire affatto molte sue più grandi glorie²³.

Dal momento che il culto dei santi riguarda la realtà creata, diversa dall'Assoluto, una persona religiosa la trova difficile da accettare. D'altra parte va notato che un atto religioso perfetto riesce a trovare il creato anche in Dio, perché più vicino a Dio si trova, più grande diventa il valore del creato. La pietà popolare qualche volta mette Dio allo stesso livello con le altre realtà e lo rende simile a certi santi. Tale somiglianza non è dovuta dal modello di vita finalizzata a raggiungere Dio ma dall'incontrollabile emotività o dalle pressioni del kitsch religioso²⁴.

²⁰ Cf. K. Rahner, "Cristianesimo esemplare", cit., 381–383.

²¹ Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa, n. 48.

²² Cf. K. Rahner, "Cristianesimo esemplare", cit., 386–387.

²³ Cf. K. Rahner, *La fede...*, cit., 105.

²⁴ Cf. *Kult świętych* (Il culto dei Santi), in K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny* (Il piccolo dizionario di teologia), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, 198–200.

Bibliografia

Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa.

Kult świętych (Il culto dei Santi), in K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny (Il piccolo dizionario di teologia)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, 198–200.

Molinari P., *I santi e il loro culto*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1962.

Rahner K., “*Cristianesimo esemplare*”, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Paoline, Roma 1968, 357–392.

Rahner K., *Die Kirche der Heiligen*, “*Schriften zur Theologie*”, vol. 3: *Zur Theologie des Geistlichen Lebens*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1957.

Rahner K., *La fede in mezzo al mondo*, Edizioni Paoline, Alba 1965.

Rahner K., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1967.

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC



Opozycja wobec Jezusa wśród jego bliskich i jej znaczenie w teologii Objawienia

Mówiąc o opozycji wobec Pana Jezusa mamy najczęściej na myśli tych, którzy nie chcą przyjąć Jego nauki, gorszą się Jego czynami, zadają Mu podstępne pytania. Do tej grupy są zaliczani jawni przeciwnicy Jezusa, a więc: faryzeusze, saduceusze, uczeni w Piśmie i arcykapłani. Wczytując się uważnie w Ewangelię, można jednak zauważyć, że Pan Jezus staje się „znakiem sprzeciwu” (por. Łk 2, 34) także dla swoich bliskich. Do takich osób należą krewni i uczniowie Jezusa, którzy nie rozumieją Jego słów i czynów, wątpią w Jego mesjańską misję, a nawet gorszą się Nim i odrzucają Go.

W teologicznej refleksji nad tymi formami opozycji towarzyszy nam pytanie o jej przyczyny i wpływ na działalność Pana Jezusa, a tym samym o jej znaczenie w teologii Objawienia. Posługujemy się przy tym metodą teologiczną, która jest analogiczna do patrystycznej i scholastycznej metody egzegezy teologicznej, która wychodzi od dosłownego, werbalnego sensu tekstu natchnionego, a następnie przechodzi do jego sensu duchowego, teologicznego¹. W tym celu korzystamy ze współczesnych komentarzy biblijnych i ze średniowiecznych komentarzy św. Tomasza z Akwinu.

I. Negatywne postawy krewnych Jezusa

W ewangelicznych wydarzeniach ukazujących negatywne postawy wobec Jezusa Chrystusa nie ma bezpośrednio mowy o krewnych Jezusa, lecz o Jego „braciach i siostrach” (por. Mk 3, 31-35; par.; 6, 3 i Mt 13, 55; 28, 10; J 2, 12; 7, 3. 5. 10; 20, 17). Greckie określenia *adelphoi* i *adelfai* (bracia i siostry) są tłumaczeniem mówionego języka semickiego określającego krewnych. Nie oznaczają one wyłącznie

¹ Metodę teologicznej egzegezy przedstawił obszernie H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, t. 1-2, Roma 1972.

rodzonych braci i sióstr, ale także kuzynów i kuzynki, rodaków, a nawet członków wspólnoty chrześcijańskiej². Zdecydowana większość egzegetów, zwłaszcza katolickich, jest zdania, że tak zwani „bracia Pańscy” i „Jego siostry” są krewnymi lub kuzynami Jezusa. Taka interpretacja jest zgodna z Tradycją Kościoła i wiarą w Dziewictwo Matki Jezusa. Najnowsze badania, również ze strony egzegetów protestanckich, potwierdzają słuszność takiej interpretacji³.

A zatem negatywne postawy wobec Osoby Chrystusa dotyczą Jego krewnych. Pierwszą z tych postaw jest ingerencja krewnych w działalność Jezusa.

1. Ingerencja krewnych w działalność Jezusa

Wydarzeniem, które ukazuje formę opozycji krewnych Jezusa wobec Jego Osoby, jest krótki epizod o próbie powstrzymania działalności Jezusa, o którym pisze tylko św. Marek (por. Mk 3, 20-21). Opisując działalność Jezusa w Galilei wspomina on najpierw „o wielkich tłumach, które szły za Nim” (por. Mk 3, 7-12), następnie przedstawia wybór Dwunastu (por. Mk 3, 13-19) i notuje, że Jezus razem z uczniami odchodzi od tłumu i przychodzi do domu (por. Mk 3, 20)⁴. Inaczej niż w innych sytuacjach, tym razem „dom” nie staje się jednak miejscem odosobnienia i ciszy, w którym Jezus wyjaśnia wszystko swoim uczniom⁵. Ewangelista pisze, że Jezus i uczniowie nie mają nawet czasu na posiłek, bo wokół zbiera się tłum (por. Mk 3, 20). I w tej właśnie sytuacji mówi on o „bliskich”, którzy wybrali się, aby „powstrzymać” Jezusa: „Gdy to posłyszeli *Jego bliscy*, wybrali się, żeby Go powstrzymać. Mówiono bowiem: «Odszedł od zmysłów»” (Mk 3, 21). Określenie *hoi par autou* występujące w tym wierszu oznacza osoby bliskie, takie jak: rodzeństwo, krewnych, przyjaciół, osoby przychylnie, a także współmieszkańców⁶. Ponieważ wyrażenie to występuje w Ewangelii tylko jeden raz, nie można dokładnie ustalić, o jakie osoby chodzi⁷. Najprawdopodobniej jednak jest tu mowa o niektórych krewnych Jezusa, którzy z jednej strony szczerą się sławą Jezusa (por. Mk 1, 45; 3, 7), a z drugiej strony – niepokoją się nieprzychylną i wrogą postawą przedstawicieli judaizmu (por. Mk 2, 1-12; 13-17; 18-22; 23-28; 3, 1-5)⁸.

² Zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, t. 1, s. 25; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 9.

³ Por. J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS, 21), Stuttgart 1967, s. 11, 145n. Autor podaje wyniki najnowszych badań dotyczących „braci Pańskich”.

⁴ Zwrot *kai erchetai eis oikon* (i przyszedł do domu), który u św. Marka występuje kilkakrotnie (Mk 3, 20; 5, 38; 7, 17; 9, 28) stanowi element kompozycyjny Ewangelisty; por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, Leipzig 1982, s. 144.

⁵ Zwraca na to uwagę H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka* (PSNT) Poznań-Warszawa 1977, s. 131.

⁶ Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 144.

⁷ Niektórzy egzegeci wiążą to wydarzenie z epizodem o prawdziwych krewnych Jezusa, wysuwając hipotezę, że chodzi o tę samą grupę krewnych; zob. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 144.

⁸ Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1963, s. 55.

Chęć powstrzymania działalności Jezusa może wyjaśnić fakt szukania własnych korzyści przez niektórych Jego bliskich, przede wszystkim – pragnienie sławy. Nie rozumieją oni misji Jezusa i są zaniepokojeni pojawiającymi się negatywnymi opiniami. Być może słowa „odszedł od zmysłów” są odbiciem tych negatywnych ocen i osądów, które dzielają również niektórzy Jego krewni.

Trzeba zauważyć, że wydarzenie to przywołuje na pamięć starotestamentową postać proroka Jeremiasza, który otrzymuje ostrzeżenie: „Również *twoi bracia i twoja rodzina*, nawet oni cię zdradzą, nawet oni pełnym głosem wołają za tobą. Nie ufaj im, gdy będą mówić do ciebie piękne słowa” (Jr 12, 6; 11, 21; por. Zach 13, 3). Można więc przyjąć, że Ewangelista Marek ukazuje Jezusa jako wielkiego Proroka, któremu sprzeciwiają się nawet najbliżsi⁹.

O negatywnej postawie niektórych krewnych Jezusa świadczy również wydarzenie opisane w Ewangelii św. Jana. Chodzi o przygotowanie do udziału w Świątce Namiotów (por. J 7, 1-9).

Świątę Namiotów, o którym wspomina Ewangelista (por. J 7, 2), ma swój początek w starotestamentowej tradycji zawartej w Kpł 23, 33-36; 39-43 i Pwt 16, 13-15. W okresie ziemskiego życia Jezusa należało ono do najpopularniejszych świąt, które gromadziło w Jerozolimie znaczną liczbę pielgrzymów, aby upamiętnić czterdziestoletnią wędrówkę Izraelitów przez pustynię¹⁰.

W związku ze zbliżaniem się tego święta krewni (gr. *adelfoi!*) Jezusa zwracają się do Niego z żądaniem: „Wyjdz stąd i idź do Judei, aby i uczniowie Twoi ujrzeli czyny, których dokonujesz. Nikt bowiem nie dokonuje niczego w ukryciu, jeżeli chce się publicznie ujawnić. Skoro takich rzeczy dokonujesz, to ukaż się światu!” (J 7, 3-4). W tekście występuje termin *ta erga* (J 7, 3), który oznacza czyny mocy cudotwórczej Jezusa, dokonywane przez Niego podczas działalności w Galilei, których świadkami musieli być krewni Jezusa. Być może chodzi także o cud w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 11). Krewni usiłują zatem nakłonić Jezusa do pełnienia podobnych czynów na terenie Judei, a właściwie w samej Jerozolimie, centrum życia politycznego i religijnego narodu. Według nich, czyny Jezusa muszą być dokonane publicznie (*en parresia*) tak, aby wszyscy przekonali się o Jego mocy cudotwórczej. Chociaż krewni wspominają o nowych uczniach (*mathetai*), których Jezus może pozyskać przez swoją działalność w Judei (por. J 7, 3), to jednak chodzi im bardziej o zdobycie władzy w sensie politycznym. Dlatego ich żądania przypominają raczej kuszenie szatana opisane u Mt 4, 1-11 i Łk 4, 1-13, w którym proponuje on Jezusowi ziemską władzę nad całym światem¹¹.

W działaniu krewnych trzeba zauważyć jeszcze inną, głębszą motywację. Wspomina o tym Ewangelista w formie teologicznej refleksji tego wydarzenia: „Bo nawet Jego bracia nie uwierzyli w Niego” (J 7, 5). Starożytna interpretacja Ojców Kościoła łączy niewiarę krewnych Jezusa z pragnieniem ludzkiej wła-

⁹ Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 148.

¹⁰ Por. M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, s. 232.

¹¹ Zob. R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. 398.

dzy i sławy¹². Cuda Jezusa dokonane w Jerozolimie byłyby dla Jego krewnych doskonałą okazją zdobycia ludzkiego podziwu i uznania. Ostatecznie postawa krewnych świadczy o braku miłości do Jezusa Chrystusa i staje się przeszkodą w przyjęciu wiary¹³.

Niewiara krewnych prowokuje Jezusa do wypowiedzi, w której ukazuje On właściwy cel i istotę swojej misji: „Dla Mnie czas jeszcze nie nadszedł, ale dla was zawsze jest do rozporządzenia. Was świat nie może nienawidzić, ale Mnie nienawidzi, bo Ja o nim świadczę, że złe są jego uczynki. Wy idźcie na święto; Ja jeszcze nie idę na to święto, bo *czas mój jeszcze się nie wypełnił*” (J 7, 6-8). Z tych słów wynika, że zbawcza misja Jezusa zmierza ku ostatecznemu wypełnieniu się w Jego Męce i Zmartwychwstaniu. Na taki sens tej wypowiedzi wskazuje termin *kairos*, to znaczy „czas” albo „godzina”, który w Ewangelii św. Jana oznacza zbawczą Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Pana Jezusa. Mówiąc więc o „stosownym czasie (*kairòs*), który jeszcze nie nadszedł”, ma On na myśli wydarzenia paschalne, w których wypełni się dzieło zbawienia.

W wypowiedzi Jezusa trzeba też zwrócić uwagę na istotną różnicę między ludzką chwałą, czyli sławą tego świata, a chwałą duchową, która pochodzi od Boga. Sprawę tę wyjaśnia św. Augustyn. Zauważa on, że krewnym, którzy szukają próżnej chwały tego świata (*gloria huius temporis*), Jezus mówi o istnieniu innej, to jest „niebieskiej chwały” (*gloria caelestis*), czyli mówi on o chwale samego Boga, w której może uczestniczyć człowiek. Jednak drogą do tej chwały jest cierpienie i pokora. On sam pokazuje i wyznacza tę drogę¹⁴.

O różnicy między ludzką chwałą na tym świecie, a chwałą zbawionych w niebie Jezus mówi jeszcze w kolejnych słowach skierowanych do swoich krewnych: „Was świat nie może nienawidzić, ale Mnie nienawidzi, bo Ja o nim świadczę, że złe są jego uczynki” (J 7, 7). Chwała tego świata jest przemijająca i próżna, ponieważ wynika z egoizmu człowieka i jego nieuporządkowanej miłości własnej. Odpowiada jej mentalność świata, w którym dominuje egoizm oraz szukanie własnych przyjemności i korzyści. Tymczasem prawdziwa chwała, która jest trwała, opiera się na ofiarnej miłości i bezinteresownym darze siebie samego dla innych¹⁵.

2. Zgorszenie i odrzucenie Osoby Jezusa Chrystusa

Drugą negatywną postawę osób spokrewnionych z Jezusem można określić jako zgorszenie, które prowadzi w konsekwencji do odrzucenia Jego Osoby. Postawa ta jest ukazana w wydarzeniu nauczania Jezusa w synagodze w Nazarecie.

¹² S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, C. VII, lect. I, III, oprac. R. Cai, Taurini-Romae 1972, n. 1016, s. 192. Odtąd używamy skrótu: *In Ioa.*

¹³ S. Thomae Aquinatis, *In Ioa.*, C. VII, lect. I, II, n. 1015, s. 192.

¹⁴ Myśl św. Augustyna przekazuje św. Tomasz z Akwinu: S. Thomae Aquinatis, *In Ioa.* C. VII, lect. I, V, n. 1019, s. 193.

¹⁵ S. Thomae Aquinatis, *In Ioa.*, C. VII, lect. I, VI, n. 1020, s. 193.

Jezus przychodzi do swej rodzinnej miejscowości w dzień szabat, udaje się do synagogi i zaczyna nauczać (por. Mk 6, 1nn; par.). Św. Łukasz podaje, że Jezus odczytuje najpierw tekst z Księgi Izajasza 61, 1-2; 58, 6: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 17-19). Ewangelista przekazuje też słowa Jezusa, które są krótkim komentarzem do tekstu Proroka: „Dziś spełniły się Słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21).

Mieszkańcy Nazaretu dziwią się najpierw słowom Jezusa i stawiają sobie pytania: „Skąd On to ma? I co za mądrość jest Mu dana? I takie cuda dzieją się przez Jego ręce?” (Mk 6, 2; por. Mt 13, 54). Z pytań tych wynika, że ci, którzy słuchają Jezusa w synagodze, nie mogą pogodzić niezwykłych czynów z Jego Osobą. Mieszkańcy Nazaretu znają Jezusa, który się wśród nich wychowywał i pracował, znają też Jego Matkę oraz krewnych (por. Mk 6, 3; Mt 13, 55-56). Nie mogą jednak zrozumieć, skąd pochodzą Jego czyny i nauka¹⁶.

W konsekwencji postawa mieszkańców Nazaretu przybiera formę zgorznięcia. Taki sens posiada grecki zwrot *kai eskandalidzonto en autō* (por. Mk 6, 3 i Mt 13, 57)¹⁷. Wydaje się, że przyczyną zgorznięcia jest dla nich już sama myśl o tym, że Jezus, który się wśród nich wychował i żył, jest oczekiwanym Mesjaszem. W każdym razie zgorznięcie mieszkańców Nazaretu świadczy o ich złośliwej dyspozycji wobec Jezusa. Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że czyny i słowa Chrystusa wprowadzają ich w zadziwienie, które jednak nie jest dobre tylko złe, ponieważ słuchacze Pana złośliwie interpretują Jego słowa. Zadziwienie jest dobre tylko wtedy, gdy prowadzi do wielbienia Boga. Jest ono natomiast złe, gdy rodzi zgorznięcie z powodu cudownych czynów Boga¹⁸.

Mieszkańcy Nazaretu prowokują Jezusa do wypowiedzenia przykrych słów: „Tylko w swojej ojczyźnie, wśród swoich krewnych i w swoim domu może być prorok tak lekceważony” (Mk 6, 4 i por. Mt 13, 57). Wyrażenia „ojczyzna, krewni, dom” są synonimami, przy czym rzeczownik *syggéneia* (krewni) może oznaczać pokrewieństwo bliskie lub dalekie oraz znajomych¹⁹, a rzeczownik *oikos* oznacza: dom mieszkalny, rodzinę i gospodarstwo domowe²⁰. Zestawienie tych określeń potwierdza więc fakt, że w wydarzeniu tym chodzi o negatywną postawę osób „bliskich”: znajomych i krewnych Jezusa.

¹⁶ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, (PSNT) Poznań–Warszawa 1979, s. 229.

¹⁷ Tłumaczenie w Biblii Tysiąclecia, wyd. 3 poprawione, Poznań–Warszawa 1980: „I powątpiewali o Nim” – nie oddaje w pełni treści wyrażenia greckiego.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *In Matth.*, C. XIII, IV, nn. 1211–1212, s. 186–187.

¹⁹ Por. W. Michaelis, *syggénes, syggéneia*, w: TWNT, t. 7, ss. 736–743, s. 737.

²⁰ Por. O. Michel, *oikos, oikía, oikaíos, oikéō, oikodómos, oikodoméo, oikodomé, epoikodoméo, synoikodomeo, oikonómos, oikonómia, katoikéō, oiketérion, katoiketérion, katoikídzo, oikouméne*, w: TWNT, t. 5, ss. 122–161, s. 131.

W konsekwencji opozycja mieszkańców Nazaretu ogranicza zakres zbawczej działalności Jezusa Chrystusa. Ewangelisci kończą opis tego wydarzenia uwagą, że „Jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich” (Mk 6, 5 i por. Mt 13, 58). Ograniczenie to tłumaczą brakiem wiary mieszkańców Nazaretu: „I niewiele zdziałał tam cudów, z powodu ich *niedowiarstwa*” (Mt 13, 58 i por. Mk 6, 6). Ostatecznie brak wiary w zbawczą misję Jezusa Chrystusa staje się źródłem i przyczyną postawy zgorznienia.

W opisie św. Łukasza można odnaleźć jeszcze inne motywy związane z negatywną postawą mieszkańców Nazaretu. Oprócz wzmianki o zdziwieniu wyrażonym w pytaniu: „Czy nie jest to syn Józefa?” (Łk 4, 22), Ewangelista przytacza słowa Jezusa, które rozpoczynają się od znanego przysłowia o lekarzu: „Z pewnością powiecie Mi to przysłowie: «Lekarzu, ulecz samego siebie»; dokonajże i tu w swojej ojczyźnie tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum” (Łk 4, 23). Przysłowie to było powszechnie znane, o czym świadczy apokryficzna Ewangelia Tomasa zawierająca podobne zdanie: „Lekarz nie leczy nikogo spośród tych, którzy go znają”²¹.

W dalszej części wypowiedzi Jezus porównuje siebie do proroka i wspomina o Eliaszu i Elizeuszu, podając dwa konkretne przykłady ich niezwykłej działalności, która dokonuje się jednak nie wśród rodaków (bo ci ich nie przyjęli), ale wśród pogan (por. Łk 4, 25-27). W pierwszym przypadku chodzi o Eliasza, który zostaje posłany do wdowy w Sarepcie Syjońskiej (por. 1 Krl 17, 9), a w drugim przypadku przypomina Elizeusza, który uzdrawia trędowatego Syryjczyka (por. 2 Krl 5, 14).

Na końcu św. Łukasz przedstawia gwałtowną reakcję mieszkańców Nazaretu na słowa Jezusa: „Porwali Go z miejsca, wyrzucili z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić” (Łk 4, 29). Reakcja ta potwierdza prawdę o tym, że Jezus jest prorokiem, który razem z nimi dzieli bolesne doświadczenie niezrozumienia i odrzucenia przez własny naród. Ostatecznie Jezus objawia swoją cudowną moc i znika w tłumie (por. Łk 4, 30).

II. Negatywne postawy uczniów Jezusa

W postawie uczniów Jezusa można zauważyć pewne formy opozycji wobec Jego Osoby. Wyrażają się one w takich postawach, jak: wątplenie, niezrozumienie i zgorznienie.

1. Wątplenie

Postawę wątplenia uczniów Jezusa zobaczymy na przykładzie opisu uciszeniu burzy na jeziorze (Mk 4, 35-41; par.). Św. Marek umieścił ją w bloku narracyjnym o nauczaniu i cudach Jezusa (3, 22-5, 43), bezpośrednio po przypowieściach,

²¹ Zob. J. Jeremias, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, s. 55.

skierowanych do uczniów (4, 10-34), co jest zgodne z właściwym dla Ewangelisty układem przemiennym słowa i czynu²². Tak więc, po zakończeniu nauczania, Jezus chce przedostać się na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego. Uczniowie spełniają Jego życzenie i zabierają Go do łodzi. Św. Marek mówi o „innych łodziach”, co wskazuje na to, iż w przeprawie brała udział większa liczba uczniów.

Ponieważ Jezioro Galilejskie leży w kotlinie i jest często wystawione na zrywające się wichry niebezpiecznie wzbudzające taflę jeziora, dlatego zagraża to często życiu rybaków²³. Właśnie taka sytuacja ma miejsce podczas przeprawy Jezusa i uczniów. Groźące niebezpieczeństwo wywołuje wśród nich zamieszanie i panikę, gdy tymczasem Jezus pozostaje spokojny i „śpi na wezglówiu łodzi” (por. Mk 4, 38). Przerażeni uczniowie wzywają pomocy swojego Mistrza. Ich wypowiedź zawiera ton wyrzutu: „Nic Cię to nie obchodzi, że giniemy?” (Mk 4, 38).

W odpowiedzi na postawę uczniów Jezus dokonuje cudu uciszenia burzy. Św. Mateusz i św. Łukasz mówią, że „Jezus wstał, rozkazał wicherom i jezioru i nastąpiła głęboka cisza” (Mt 8, 26; Łk 8, 24), natomiast św. Marek podaje słowa, którymi zwraca się On do jeziora i rozkazuje wicherowi, a mianowicie: „Milcz, ucisz się” (Mk 4, 39). Zwrot ten jest podobny do formuły egzorcyzmu, o czym świadczy tryb rozkazujący czasownika *finoo* (milczeć), który występuje w opisie wypędzenia demona w Kafarnaum: „Milcz i wyjdź z niego” (Mk 1, 25)²⁴. Można więc przyjąć, że wydarzenie uciszenia burzy na jeziorze wskazuje na zwycięską moc Chrystusa nad szatanem²⁵.

Jezus zwraca się do uczniów słowami, w których można zauważyć ton wyrzutu: „Czemu tak bojaźliwi jesteście? Jakże wam brak wiary?” (Mk 4, 40). W Ewangelii św. Mateusza wypowiedź ta posiada łagodniejszy ton, a mianowicie: „Czemu bojaźliwi jesteście, małej wiary?” (Mt 8, 26), natomiast w Ewangelii św. Łukasza jest podkreślony motyw wiary w pytaniu Jezusa: „Gdzie jest wasza wiara?” (Łk 8, 25).

Wypowiedź Jezusa świadczy o postawie wątplenia Jego uczniów, stawiających na końcu pytanie: „Kim właściwie On jest?” (Mk 4, 41; por.). Być może ulegają oni wątpliwościom pod wpływem innych uczestników przeprawy przez jezioro. Taką interpretację sugeruje św. Tomasz z Akwinu, który uważa, że bojaźnią na cud Jezusa reagują przede wszystkim marynarze z innych łodzi²⁶. Niemniej jednak można mówić o pewnych wątpliwościach uczniów Jezusa, dotyczących tożsamości Jego Osoby. Trzeba zauważyć, że w Ewangelii św. Marka pytanie wątpliwych uczniów: „Kim właściwie On jest?”, stanowi fundamentalne pytanie chrystologiczne²⁷.

²² Por. T. Hergesel, *Cuda Jezusa w interpretacji Marka*, w: RBiL 5 (1978) ss. 230–239, s. 234.

²³ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, dz. cyt., s. 156.

²⁴ Zob. T. Hergesel, *Cuda Jezusa...*, art. cyt., s. 232.

²⁵ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, dz. cyt., s. 157.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu przypuszcza, że tymi, którzy reagują z bojaźnią na cud Jezusa i mają wątpliwości nie są uczniowie, lecz marynarze z innych łodzi, którzy uczestniczyli w przeprawie; S. Thomae Aquinatis, *In Matth*, c. VIII, III, n. 729, s. 113.

²⁷ Por. T. Hergesel, *Cuda Jezusa...*, art. cyt., s. 238.

Ostateczna przyczyna wątpliwości uczniów wynika z faktu, że trudno im odkryć prawdziwą tożsamość Osoby Jezusa Chrystusa. Nie potrafią oni pogodzić Jego Człowieczeństwa z Bóstwem. Św. Jan Chryzostom zauważa, że uczniowie widzą z jednej strony Człowieka, który śpi w łodzi, a z drugiej strony – są świadkami niezwykłego cudu dokonanego przez tego samego Człowieka, to znaczy – cudu uciszenia burzy, którego dokonać może tylko Bóg²⁸. Wątpliwości uczniów rodzą się zatem z niepełnej wiary w Bóstwo Chrystusa, z wiary, która nie została jeszcze oświetlona blaskiem zmartwychwstania Pańskiego.

2. Niezrozumienie

Drugą formą opozycji uczniów Jezusa jest jakaś ociężałość ich umysłu, która prowadzi do niezrozumienia Jego Osoby i nauki. Pierwszym przykładem ukazującym tę formę opozycji jest sprawa rozumienia czystości (por. Mk 7, 1-16; Mt 15, 10-14). Uczniowie nie potrafią zrozumieć istoty prawdziwej czystości i proszą Go na osobności o wyjaśnienie (por. Mk 7, 17-23). Niezrozumienie to świadczy o ich przywiązaniu do tradycyjnej nauki o rytualnej czystości, polegającej na praktykowaniu obmyć rytualnych. Zdaniem św. Jana Chryzostoma, są oni nawet zasmuceni z powodu odrzucenia takiej interpretacji czystości²⁹. Dlatego odpowiedź Jezusa przybiera ton pewnego zniecierpliwienia: „I wy tak niepojętni jesteście?” (Mk 7, 18). Jego zniecierpliwienie może wynikać stąd, że już wcześniej wyjaśniał im na osobności wszystkie swoje słowa i przypowieści (por. Mk 4, 10. 34), a pomimo tego – nadal nie rozumieją Jego nauki i misji.

W sposób wyraźny niezrozumienie uczniów pojawia się przy zapowiedziach Męki, Śmierci i Zmartwychwstania (por. Mk 8, 31-33; par.). Nawiązując do procektwa Izajasza o cierpiącym Słudze (por. Iz 52, 13–53, 1nn), Jezus mówi o swoim odrzuceniu przez przedstawicieli narodu, o swojej śmierci i zmartwychwstaniu. Św. Marek zauważa, że Jezus wypowiada te słowa zupełnie „otwarciem i jasno” (por. Mk 8, 32). Dlatego wywołują one natychmiastową reakcję uczniów. Ewangelia według św. Mateusza przytacza w tym miejscu słowa Piotra: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to na Ciebie” (Mt 16, 22) oraz bardzo surową odpowiedź Jezusa: „Zejdź mi z oczu, szatanie, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (Mt 16, 23). W ten sposób karcni On czysto ludzkie myślenie człowieka, który nie uwzględnia woli Boga, lecz kieruje się własną logiką.

Trzecia zapowiedź Męki i Śmierci jest połączona w ewangelicznym opisie z perykopą o synach Zebedeusza (por. Mk 10, 35-45 i Mt 20, 20-23). W perykopie tej jest przedstawiona prośba skierowana do Jezusa o to, aby Jakub i Jan, synowie Zebedeusza, zajęli miejsca „po prawej i lewej stronie” Mesjasza – Króla w Jego

²⁸ Komentarz św. Jana Chryzostoma przekazuje św. Tomasz z Akwinu; S. Thomae Aquinatis, *In Matth*, c. VIII, III, n. 729, s. 113.

²⁹ Opinię św. Jana Chryzostoma na ten temat przytacza św. Tomasz z Akwinu; S. Thomae Aquinatis, *In Matth*, c. XV, I, n. 1312, s. 201.

królestwie (por. Mk 10, 37; par.). Według św. Marka prośbę tę wypowiadają Jakub i Jan, podczas gdy u św. Mateusza z prośbą do Jezusa przychodzi ich matka. Według św. Tomasza z Akwinu, różnicę w relacjach Ewangelistów można wyjaśnić tym, że inicjatorami prośby byli w istocie Jakub i Jan, którzy nakłonili matkę do wyrażenia prośby w ich imieniu. Taką interpretację potwierdza sam Jezus, zwracając się w odpowiedzi bezpośrednio nie do matki, lecz do jej synów: „Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić?” (Mt 20, 22; por. Mk 10, 38)³⁰.

Z wypowiedzi Jezusa wynika, że niezrozumienie, jakie dostrzegamy u uczniów Jezusa, dotyczy istoty Jego misji. Synowie Zebedeusza myślą o Jego panowaniu w ziemskim królestwie Izraela. Więcej, mówiąc o możliwości picia „kielicha” Jezusa (por. Mt 20, 22), nie myślą o cierpieniu, lecz o udziale w ziemskiej chwale i zaszczytach. Jednak prawdziwy sens metafory „picia kielicha”, połączonej z określeniem „przyjęcia chrztu” (por. Mk 10, 38) wskazuje na cierpienie i śmierć Chrystusa³¹. W postawie uczniów Jakuba i Jana proszących Jezusa o pierwsze miejsca dla siebie w królestwie Izraela, św. Tomasz z Akwinu zauważa jeszcze brak krytycznej oceny swoich ludzkich możliwości oraz chciwość posiadania zaszczytów i sławy³².

3. Zgorszenie

Najpoważniejszą formą opozycji uczniów Jezusa jest zgorszenie, prowadzące do odrzucenia Jego Osoby.

W Ewangelii św. Jana motyw zgorszenia pojawia się w mowie eucharystycznej w synagodze w Kafarnaum. Jezus przekazuje swoją naukę o Eucharystii w formie midraszu opartego na tekście z Księgi Wyjścia 16, 4: „Dał im do jedzenia chleb z nieba”. Jego nauka zmierza do przekazania prawdy o prawdziwym chlebie, którym jest Jego Ciało: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Uderzające w tej wypowiedzi jest użycie czasownika *trogein* (gryźć, zjadać) na oznaczenie czynności spożywania. W ten sposób zostaje bardziej podkreślony realizm spożywania chleba³³. Ponadto, czas teraźniejszy, w którym użyty jest czasownik *trogein*, wskazuje na to, że Chrystus pozostaje stale obecny w Eucharystii w swoim Ciele i w swojej Krwi. Obecność ta sprawia, że wszyscy, którzy spożywają Jego Ciało i Krew, mają udział w Jego zmartwychwstaniu i życiu.

³⁰ S. Thomae Aquinatis, *In Matth*, c. XX, II, nn. 1657–1658, s. 254.

³¹ Por. F.P. Uricchio, G. P. Stano, *Vangelo secondo Marco...*, dz. cyt., s. 461.

³² S. Thomae Aquinatis, *In Matth*, c. XX, II, n. 1658–1659, s. 224n. Św. Tomasz zauważa przy tym, że udzielenie miejsca po „prawej” stronie Pana nie jest możliwe nawet dla aniołów, ponieważ wynika to ze słów Hbr 1, 13: „Do którego z aniołów powiedział kiedykolwiek: «Siądź po mojej prawicy?»”.

³³ Na oznaczenie spożywania chleba zwykle jest używany czasownik *fagein* (jeść); por. *Słownik grecko-polski...*, dz. cyt., t. 4, s. 371.

Realny i dosłowny sens słów Jezusa o pokarmie, którym jest Jego Ciało i Krew, podkreślają też rzeczownik *sárks* (ciało) i przymiotnik *alethés* (prawdziwy): „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6, 55). Rzeczownik *sárks* jest tu odpowiednikiem hebrajskiego słowa *basar*, który oznacza dosłownie „mięso, ciało”³⁴.

Słów Jezusa o Eucharystii nie można więc rozumieć w sposób przenośny w sensie jakiegoś duchowego tylko przyswajania chleba, lecz należy je interpretować w sensie realnego, rzeczywistego spożywania Jego Ciała i Krwi. Takie rozumienie tej wypowiedzi potwierdza też reakcja uczniów Jezusa: „A spośród Jego uczniów, którzy to słyszeli, wielu mówiło: «Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?»” (J 6, 60). Słowa te świadczą o formie opozycji wobec Jezusa Chrystusa. Według św. Tomasza z Akwinu, słowa uczniów Jezusa wynikają z braku wiary. Nie wierzą oni w to, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem, uznając Go jedynie za jednego z proroków, pomimo tego, że wielokrotnie ukazywał im moc swojego Bóstwa. Uczniowie ci interpretują naukę Jezusa o Eucharystii w sposób czysto ludzki, ponieważ nie są napełnieni Duchem Świętym, który pozwala człowiekowi poznać i przyjąć tajemnice Boże. Ponadto, ich słowa o „trudnej mowie” Jezusa mogą świadczyć o szukaniu przez nich jakiegoś usprawiedliwienia siebie i pretekstu do opuszczenia Jezusa, który nie mówi tego, co jest dla nich jasne i przyjemne. Dlatego ostatecznie ich postawa jest nierozumna i podobna do postawy człowieka, o której mówi Prz 18, 2: „Głupi nie lubi się zastanawiać, lecz tylko swe zdanie przedstawić”³⁵.

W konsekwencji uczniowie gorszą się nauką Jezusa o Eucharystii, co wynika bezpośrednio z pytania Jezusa: „To was gorszy?” (J 6, 61)³⁶. Według św. Tomasza z Akwinu, sens tego pytania można tłumaczyć dwojako: Jezus chce powiedzieć, że nie powinni oni gorszyć się Jego słowami, i równocześnie stwierdza, że wie o ich zgorszeniu³⁷.

Zgorszenie uczniów skłania Jezusa do wypowiedzi, stanowiącej istotną treść Objawienia Bożego: „A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem?” (J 6, 62). Słowa te wskazują na misterium preegzystencji Jezusa Chrystusa i na Jego Boskie pochodzenie: „gdzie był przedtem”. Komentując tę wypowiedź, Akwinata stwierdza, że stawiając takie pytanie, Pan pragnie nawrócić zgorszonych uczniów i powstrzymać ich przed odejściem od Jego osoby. Mówiąc o „wstępowaniu” do Ojca i „zstępowaniu” od Ojca, chce odsunąć przyczynę zgorszenia, pobudzając uczniów do wiary w swoje Bóstwo³⁸.

³⁴ Zob. E. Schweizer, F. Baumgartel, R. Meyer, *sárks, sarikós, sárkinos*, w: TWNT, t. 7, ss. 98–152, s. 98.

³⁵ S. Thomae Aquinatis, *In Ioa*, c. VI, lect. VIII, I, n. 984, s. 186.

³⁶ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, s. 174–177.

³⁷ S. Thomae Aquinatis, *In Ioa*, c. VI, lect. VIII, II, n. 986, s. 186.

³⁸ S. Thomae Aquinatis, *In Ioa*, c. VI, lect. VIII, III, n. 989, s. 187.

Jezus wypowiada też słowa stanowiące odpowiedź na opozycję uczniów: „Lecz pośród was są tacy, którzy nie wierzą” (J 6, 64). Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że brak wiary uczniów wynika ostatecznie z odrzucenia łaski, która przyciąga do Osoby Zbawiciela. Łaska ta jest udzielana przez Ojca, ponieważ Pan Jezus mówi: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostanie dane przez Ojca” (J 6, 65). Łaska wiary może być jednak odrzucona przez człowieka, jeśli pozostaje w nim jakaś przeszkoda do jej przyjęcia. Jak długo istnieje ta przeszkoda, tak długo odwraca się on od zbawienia, które Bóg chce ofiarować wszystkim ludziom³⁹.

Zgorszenie prowadzi w konsekwencji do odejścia od Jezusa: „Odtąd wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło” (J 6, 66). Odejście od Osoby Jezusa Chrystusa oznacza odejście od wiary dającej zbawienie. Komentując to wydarzenie św. Augustyn mówi, że uczniowie tracą życie, kiedy odłączają się od Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa. On ożywia wszystkie członki swojego Ciała i daje życie tym, którzy są z Nim zjednoczeni. Ponadto, powołując się na tekst św. Pawła, który opisuje sprawę wdów, dodaje, że odejście od Chrystusa oznacza w konsekwencji pójdzie za szatanem: „Niektóre zeszyły z drogi prawej, idąc za szatanem” (1 Tm 5, 15)⁴⁰. Dla człowieka nie ma więc innej alternatywy, jak tylko być z Jezusem Chrystusem lub odejść od Niego, wybierając drogę prowadzącą ostatecznie do potępienia, które jest udziałem szatana.

Problem zgorszenia pojawia się jeszcze w kontekście zapowiedzi przyjścia Ducha Świętego, Pocieszyciela: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie [...]. To wam powiedziałem, abyście się nie załamali (gr. *skandalidzo*) w wierze” (J 15, 26; 16, 1). Występujący w greckim tekście Ewangelii św. Jana czasownik *skandalidzo* użyty w formie aorystu, mówi o zgorszeniu się uczniów wraz z jego wszystkimi konsekwencjami i skutkami⁴¹. Komentując te słowa, św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że zapowiedziane w Wieczerniku zgorszenie uczniów ustanie po zesłaniu Ducha Świętego, ponieważ Pocieszyciel je usunie, napełniając uczniów doskonałą miłością (*amor spiritualis*). Według niego, przed zesłaniem Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy miłość uczniów do Jezusa jest niedoskonała (*amor carnalis*), ponieważ wynika jedynie z ludzkiego przywiązania do Niego jako Człowieka bez odniesienia do Jego Bóstwa⁴².

³⁹ S. Thomae Aquinatis, *In Ioa*, c. VI, lect. IV, VII, n. 920, s. 173.

⁴⁰ Komentarz św. Augustyna przedstawia św. Tomasz z Akwinu; S. Thomae Aquinatis, *In Ioa*, c. VI, lect. VIII, VII, n. 998, s. 188.

⁴¹ *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco, Neovolgata latina, analisi filologica, traduzione italiana*, oprac. G. Nolli, Città del Vaticano 1987, s. 584.

⁴² S. Thomae Aquinatis, *In Ioa*, c. XVI, lect. II, III, n. 2088, s. 394.

Zakończenie

Formy opozycji wśród osób bliskich Jezusowi są nie tylko przewidziane w planach Bożych i zapowiedziane w wypowiedziach prorockich, ale także spełniają rolę „szczęśliwej winy”, dzięki której Pan Bóg przekazuje istotne treści zbawczego Objawienia.

W kontekście opozycji krewnych Jezusa zostaje ukazana prawdziwa chwała, do której jest powołany każdy człowiek. Drogą do niej jest pełnienie woli Ojca. Wobec negatywnej postawy mieszkańców Nazaretu Jezus objawia się jako Prorok przeżywający bolesne doświadczenie odrzucenia przez bliskich. Objawia też Boga zaskakującego i zadziwiającego człowieka przez swoje słowa i czyny. Bóg w Jezusie Chrystusie jest Tym, kogo można na nowo odkrywać i poznawać.

Formy opozycji uczniów Jezusa przyczyniają się do objawienia misterium Boga-Człowieka oraz prawdy o zbawczym wymiarze Jego cierpienia i śmierci, a w konsekwencji – prawdy o sensie cierpienia i śmierci każdego człowieka. Można go odnaleźć jedynie w świetle zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Przyjęcie całej prawdy o Bogu-Człowieku, wynikającej z misterium Wcielenia Syna Bożego, domaga się nadprzyrodzonej wiary i odkrywania duchowego sensu słów i czynów Jezusa. Trudnością w przyjęciu prawdy o Jezusie Chrystusie jest też ociężałość umysłu, polegająca na kurczowym trzymaniu się własnych schematów myślenia i na braku otwarcia się na nowość ewangelicznego orędzia.

S. EWA J. JEZIERSKA OSU



Kościół – nadprzyrodzoną wspólnotą wierzących z Chrystusem

Artykuł niniejszy pragnie ukazać Kościół jako wspólnotę wierzących, skupionych wokół Chrystusa, który, dający się im w Eucharystii, jest ich dobrem wspólnym.

Omówienie we wprowadzeniu rodzajów wspólnot pozwala stwierdzić, że Kościół jest wspólnotą nadprzyrodzoną, którą św. Paweł przedstawia jako Ciało eklezjalne Chrystusa. Głową tego Ciała jest Chrystus.

I. Znaczenie słowa *koinonia*

Greckie słowo *koinonia* znaczy: 1. wspólnota, solidarność z kimś; 2. wzajemna więź, oddanie się komuś; 3. „wspólnota” jest znakiem więzi, dowodem jedności; 4. oznacza udział w czymś, dar¹. *Koinonia*, a łacińskie *communio*, może w szczególności oznaczać dzielenie się, co akcentować może zarówno strona biorąca, jak i dająca².

W języku greckim, w potocznej mowie *koine*, słowo *koinonia* oznacza wspólny udział w jakiejś rzeczy, np. wspólne przedsięwzięcie, wspólnotę prawną, także wspólnotę osób, np. małżeństwo, przyjaźń.

W Starym Testamencie wspólnota dotyczy tylko stosunku człowieka do człowieka; wspólnota nie dotyczy relacji człowieka z Bogiem. Stosunek Boga do człowieka w Starym Testamencie określa Przymierze, jako jednostronnie przez Boga ustalone warunki współdziałania Boga z człowiekiem. Przykładowo Ps 25(24), 4 mówi: „Daj mi poznać drogi Twoje, Panie, i naucz mnie Twoich ścieżek”, a Ps 51(50), 18: „Ty się bowiem nie radujesz ofiarą i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał”.

¹ R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 342.

² *Leksykon Biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 869.

Natomiast w Nowym Testamencie *koinonia* odnosi się zarówno do osób i określa wspólnotę, współdziałanie między nimi, jak też do człowieka i Boga, określając wieloraki stosunek człowieka do Boga. Możemy zatem mówić w Nowym Testamencie o wspólnotach przyrodzonych i nadprzyrodzonych³.

Dobrze jest zauważyć, że słowo „wspólnota” ludzi oznacza jedność bytów osobowych, które na podstawie określonych relacji jednoczą się i stanowią wspólnotę. Z filozoficznego punktu widzenia, człowiek, jednocząc się z innymi ludźmi, doświadczając współżycia z nimi, kształtuje się, wypracowuje charakter swego ja. Teologia natomiast uważa człowieka za istotę społeczną, która we wspólnocie z Bogiem (jako partner Boga) realizuje swoją osobowość we współżyciu z ludźmi, poprzez służbę drugiemu⁴.

II. Wspólnota przyrodzona i nadprzyrodzona

Ludzie tworzą wspólnotę przyrodzoną, kiedy łącząc się między sobą, chcą być razem – dając i odbierając, świadcząc sobie jakieś dobro.

Aby wspólnota powstała, muszą zatem istnieć osoby ludzkie, które chcą być ze sobą, tworząc współzależność (różne relacje, styczności, kontakty). Ta wymiana między ludźmi, kontakty, ukierunkowują ich na coś łączącego, stanowiącego dla nich dobro (przyrodzone lub nadprzyrodzone). To dobro jest dobrem wspólnym i zarazem jest celem wspólnoty. Ono ogniskuje na sobie postępowanie uczestników wspólnoty, wyznacza ich zachowanie. Z umiłowania dobra wspólnego rodzi się poczucie przynależności, „wspólne my”.

Dobro przyrodzone wspólnoty może być różne, np. samochody, budynki, teatry, komputery, zysk z organizowanego przedsięwzięcia. Zabiegając o dobro wspólne przyrodzone, człowiek odnajduje w nim, w jego wartościach, własne dobro⁵.

Wśród wspólnot o celu przyrodzonym można wyróżnić dwie skrajne wspólnoty. Jedna, oparta na koncepcji indywidualistycznej, skupia jednostki wokół jakiegoś celu, ale tak długo, jak długo cel przynosi im korzyść. W momencie, kiedy cel nie przynosi korzyści jednostce, odchodzi ona ze wspólnoty. Druga, oparta o koncepcję kolektywistyczną, komunistyczną, pojmuje jednostki wspólnoty jak tryby (cząstki) maszyny, w której pojedynczy człowiek może być wymieniany – jest „cząstką wymienną”⁶.

W Biblii hebrajskiej rzeczownik *eda* znaczący „zgromadzenie”, określał cały Izrael jako wspólnotę polityczną, natomiast rzeczownik *qahal* – lud Izraela w re-

³ *Leksykon Biblijny*, s. 370.

⁴ *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 554–555.

⁵ J. Krucina, *Dobro wspólne Kościoła*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 245–246.

⁶ J. Krucina, *Dobro wspólne Kościoła*, dz. cyt. s. 243.

lacji do Boga, czyli zgromadzenie w sensie kultycznym. Tym zgromadzeniem w Starym Testamencie byli potomkowie Abrahama, czyli lud przymierza, którego ośrodkiem kultu był przybytek, świątynia, a znakiem przymierza – obrzezanie. Lud izraelski, jak już wyżej wspomniano, nie wchodził z Bogiem Jahwe we wspólnotę.

Biblia grecka (LXX) przetłumaczyła słowo *qahal* rzeczownikiem *ecclesia*. Nowy Testament przejął ten termin i oznacza nim tych, którzy wyznają Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela i Pana. *Ecclesia* jest wspólnotą (*koinonia*) „świętych” wierzących w Jezusa, Syna Bożego, jest wspólnotą nadprzyrodzoną.

Sens biblijny rzeczownika *koinonia* wskazuje na podstawę tej wspólnoty nadprzyrodzonej, jest nią prawda o „nowym stworzeniu w Chrystusie” („ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie” – Ga 6, 15). Nowe stworzenie, wspólnotę życia i bytu, może utworzyć tylko Bóg. To nowe stworzenie wchodzi we wspólnotę z Ojcem i Synem, Jezusem Chrystusem („mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem” – 1 J 1, 3). Powstała z woli Boga Ojca szczególna wspólnota z Synem („Bóg powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” – 1 Kor 1, 9), jest udziałem w Krwi i Ciele Chrystusa („Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” – 1 Kor 10, 16), jest udziałem także w Jego cierpieniach („[byłbym ... znalazł się w Nim] przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach” – Flp 3, 10), jest udziałem w Duchu Świętym („...dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” – 2 Kor 13, 13; por. także Flp 2, 1)⁷.

III. Eklezjalne Ciało Chrystusa wspólnotą z Chrystusem

W Liście do Rzymian 12, 5 św. Paweł pisze: „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie”. Określenie „w Chrystusie” jest miarą (wielkością) określającą wspólnotę wiernych z Chrystusem. Jest ona „byciem” z Chrystusem, byciem „na wzór Chrystusa”. Zatem Chrystus jest dla wspólnoty zasadą życia, *principium* egzystencji.

Pierwszy List do Koryntian (12, 12nn) przedstawia już pewną organizację Kościoła, który jest zbiorem ludzi, określonym rzeczywistością Chrystusa: „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami”. Tekst ten jest podsumowaniem rozważań św. Pawła nad działaniem charyzmatów we wspólnocie wierzących, które dane poszczególnym osobom, nie są darem osobistym, lecz mają służyć dobru wspólnemu. Podobnie

⁷ *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 869–870.

wierzący w Chrystusa, stanowiąc wspólnotę z Panem i ze sobą nawzajem, są faktycznie członkami nadprzyrodzonego, eklezjalnego Ciała Chrystusa. Apostoł Paweł pyta: „Czy nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1 Kor 6, 15); „Chleb, który łamiemy, czy nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10, 16). I uzasadnia stwierdzając: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 17). Wspólnota kościelna ma więc nie tylko w sobie *principium* Chrystusa, ale stanowi Jego Ciało, żyje Jego życiem i ma zarazem tego świadomość. Dlatego członkowie tej wspólnoty – Kościoła, jeżeli wchodzi w wielkość (wymiar), jakim jest Chrystus i tym żyją, to „nie żyją już dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15). Żyją świadomością wspólnoty, która stanowi Ciało Chrystusa – Kościół⁸.

Ta tajemnica eklezjalna, jaką jest Kościół stanowiący Ciało Chrystusa, jest także tajemnicą Chrystusa. On ustanowiony jest Głową Kościoła, „który jest jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko (*ta panta*) wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22-23). Dlatego Chrystus jest najważniejszym Członkiem całego organizmu i jednocześnie jest tego organizmu Pierwszym Członkiem⁹. „Bóg wszystko poddał pod Jego (Chrystusa) stopy, a Jego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła” (Ef 1, 23^a). Niewyobrażalne jest Ciało bez Głowy. Bóg postanowił „dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1, 10)¹⁰.

Wierzący i Chrystus wzajemnie się dopełniają. Pełnia wspólnoty wierzących wynika z tego, że Kościół jest napełniony Chrystusem, który jest pełnią. Natomiast Chrystus jako Głowa Ciała jest dopełniany przez dynamicznie rozwijający się Kościół, który włączając do swego grona nowych członków, niejako „uzupełnia” zmartwychwstałego Pana. Kresem rozwoju Kościoła jest Chrystus (Ef 4, 15), który, od kiedy wstąpił do nieba, ma swą pełnię w Kościele¹¹. Tę pełnię można rozumieć w sensie takiego Jego (Chrystusa) „miejsca” obecności i działania, poprzez które cały wszechświat już podbity przez wniebowstąpienie (Ef 4, 10) z wolna wchłaniany jest aż do pełnego „napełnienia”, czyli zawładnięcia przez Boga. Kresem tego „wchłonięcia” jest „napełnienie całą Pełnią Bożą” (Ef 3, 19). Tekst ten (Ef 3, 19): „[abyście zostali napełnieni] całą Pełnią Boga” (*eis tan to pleroma tou Theou*) wskazuje, że Pełnia, do której mają dojść adresaci (przyimek *eis* jest dynamicznym, podkreśla ruch ku czemuś), obejmuje nie tylko przetworzony kosmos, ale i całe życie Boga, który ma być „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28)¹². Zatem związek Kościoła z Chrystusem sprawia, że Kościół nabiera kosmicznego charakteru¹³.

⁸ Z. Kiernikowski, *Kościół wspólnotą odkupionych i grzeszników*, Kraków 2003, s. 86–89.

⁹ A. Dańczak, *Chrześcijaństwo wobec wyznawców innych religii*, w: *Kościół w świecie – po co i jak?*, Verbum Vitae 10, Kielce 2006, s. 176–177.

¹⁰ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, PTT, Kraków 1987, s. 130 przytacza tłumaczenie Ef 1, 10 H. Schliera: „ustanowić Głowę, ująć razem i podnieść do góry”.

¹¹ D. Dańczak, *Chrześcijaństwo wobec wyznawców innych religii*, dz. cyt., s. 178–179.

¹² A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 130.

¹³ D. Dańczak, *Chrześcijaństwo wobec wyznawców innych religii*, dz. cyt., s. 179.

Równocześnie Chrystus przedstawiony jest w Liście do Kolosan jako „Pierworodny wobec stworzenia” (Kol 1, 15) i „Pierworodny spośród umarłych” (Kol 1, 18). Chrystus spina całe stworzenie, ponieważ jest przed wszystkim i wszystko ma w Nim istnienie (Kol 1, 7), On także zamyka dzieje jako zwycięzca, ma „pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1, 18). Rola Jego w ciele eklezjalnym jako Głowy uzasadniona jest Jego udziałem w stworzeniu wszechświata. Chrystus posiada prymat kosmiczny, jest Głową całego kosmosu. W tym samym znaczeniu jest Głową Kościoła. Jest najwyższym autorytetem i racją istnienia wszystkiego, także w Kościele. Nie ma Chrystusa w oderwaniu od Kościoła¹⁴.

Eklezjologia Listu do Kolosan i Listu do Efezjan ma charakter uniwersalny, kosmiczny. Głową Kościoła jest Chrystus Kosmokrator. Kościół żyje i pracuje w przestrzeni przenikniętej zbawieniem (powszechne zbawienie już się dokonało), zanurzony jest w rzeczywistości niebieskiej, w której władza należy do Chrystusa. Ale Kościół nie jest rzeczywistością bierną. Jest rzeczywistością dynamiczną, która „czerpiąc z pełni Chrystusa płynącej z pełni Bożej, przepajając nią cały świat, sama rozwija się i sama rozszerza Bożą pełnię w wymiarze kosmicznym”¹⁵.

Włączenie nowych członków w Ciało Chrystusa, do wspólnoty Kościoła, dokonuje się przez sakramenty, przede wszystkim przez sakrament chrztu, który nazywany jest w Liście do Rzymian „zanurzeniem w Chrystusa Jezusa” (Rz 6, 3). Określenie „zanurzenie w Chrystusa” (Rz 6, 3), czy „ochrzczenie w Chrystusa” (Ga 3, 27) z uwagi na występujący w tym określeniu przyimek dynamiczny *eis* („w”) sugerujący, jak wyżej powiedziano, ruch „ku czemuś”, „w kierunku czegoś”, jest obrazowym przedstawieniem zmiany, jaka dokonuje się w wierzącym w chwili przyjęcia chrztu¹⁶. Jest to „zanurzenie” zarówno w śmierć, jak i w zmartwychwstanie Chrystusa (Rz 6, 5). Wierzący przyjmujący chrzest łączy się duchowo z Chrystusem, wchodzi w Jego los, podejmuje z Nim umieranie i zmartwychwstanie w życiu doczesnym poprzez przyjmowanie różnych trudów, różnych doświadczeń.

List do Kolosan nazwie to życie z Chrystusem i dla Niego „dopełnianiem braków udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Tego zdania nie można rozumieć dosłownie. Nie chodzi tu o uzupełnianie udreń Chrystusa cierpieniami ludzkimi. Chrystusowe udreńki nie miały żadnych braków. Paweł rozumiał swoje cierpienia, a także cierpienia wiernych, i znoszenie tych cierpień, jako formę zjednoczenia z Chrystusem – Głową Ciała eklezjalnego, jako udział w Jego cierpieniach, śmierci i zmartwychwstaniu, także jako przejaw eschatologicznego ucisku ludzi wiernych Bogu. Przez te swoje cierpienia Apostoł w duchowy sposób osłaniał i umacniał wierzących. Wyrażenie „braki udreń Chrystusa” jest metaforą, która znaczy: „niedomiary głoszonej wśród ucisków Ewangelii Chrystusa”. Paweł zatem, podobnie jak i każdy członek wspólnoty – Kościoła, musi dopełnić

¹⁴ D. Dańczak, *Chrześcijaństwo wobec wyznawców innych religii*, dz. cyt., s. 79.

¹⁵ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1999, 107.109; D. Dańczak, *Kościół wspólnota odkupionych i grzeszników*, dz. cyt., s. 180.

¹⁶ E. Jezierska, *Życie wierzącego w myśli św. Pawła*, Wrocław 2008, s. 29.

trud apostołskich działań dla dobra Kościoła, musi dostrzegać szeroką perspektywę wiary, jaką jest jego i wiernych udział w Kościele powszechnym (Ciele Chrystusa) i dołożyć wszelkich starań, zmierzających do przepojenie Ewangelią całego Kościoła i świata¹⁷.

Każdemu z członków Chrystusowego Ciała dane są różne charyzmaty i łaski. List do Rzymian wymienia niektóre z darów jak: dar prorocstwa, urząd diakona, nauczyciela, funkcja rozdającego dary, pełniącego uczynki miłosierdzia, funkcja przełożonego (Rz 12, 6-8); 1 List do Koryntian dodaje: dar mądrości, poznawania, łaskę uzdrawiania, czynienia cudów, prorocstwo i inne (1 Kor 12, 8-10). Tymi darami otrzymanymi od Boga wierzący mają służyć wspólnocie, podobnie jak poszczególne członki ciała ludzkiego, które „nie wszystkie spełniają tę samą czynność” (Rz 12, 4), w różny sposób służą ciału ludzkiemu. Każdy wierzący ma bowiem przez Chrystusa wyznaczone zadanie do spełnienia w Ciele Chrystusowym (w Kościele) i temu służą otrzymane od Boga charyzmaty¹⁸.

IV. Dobro wspólne Kościoła – wspólnoty z Chrystusem

Wspólnota (*koinonia*) z Chrystusem przejawia się jako wspólnota chrześcijan, którzy są członkami Kościoła opartego na Ofierze Jezusa Chrystusa i żyją jeszcze w przestrzeni tego świata, oczekując dopełnienia rozpoczętego eonu (J 15, 17n). Ich dobrem wspólnym jest Eucharystia¹⁹, jest Jezus Chrystus uobecniający swoją ofiarę w Eucharystii. Wyraźnie zaznaczyć należy, że nie są dobrem wspólnym Kościoła żadne sprzężyste struktury organizacyjne i pastoralne kongregacji watykańskich, diecezji, Kurii, parafii, nie jest dobrem wspólnym Kościoła poziom wykształcenia duchowieństwa ani architektura budynków sakralnych czy oprawa liturgiczna nabożeństwa. Wszystko to jest ważne, ale nie jest głównym dobrem wspólnym, lecz tym, co służy łączności wierzących z Głową Kościoła – z Chrystusem, co służy inkorporacji w Chrystusa²⁰. Natomiast dobrem, wokół którego skupia się wspólnota kościelna, jest Eucharystia, a więc przychodzący i ciągle uobecniający swoje dzieło zbawcze Jezus Chrystus. „Chleb łamany” (1 Kor 10, 16), chleb konsekrowany, który pożywają wierni, włącza ich we wspólnotę losu Chrystusa²¹, natomiast pożywający ten chleb wierzący stanowią jedno Ciało Chrystusa: „ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego

¹⁷ B. Adamczewski, *List do Kolosan*, w: *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, s. 228–229; E. Jezierska, *Życie wierzącego w myśli św. Pawła*, dz. cyt., s. 101–102.

¹⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny NT VII), Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009, s. 416–417.

¹⁹ *Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 870.

²⁰ J. Krucina, *Dobro wspólne Kościoła*, dz. cyt., s. 246.

²¹ M. Rosik uważa sformułowanie w. 16 za formułę liturgiczną por.: *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt. s. 329.

chleba” (1 Kor 10, 17). Wspólnota spożywających jeden (ten sam) chleb tworzy jedność z Chrystusem. Można zatem zgodzić się ze stwierdzeniem, że „wertikalna komunია z Chrystusem jest zasadą jedności w wymiarze horyzontalnym we wspólnocie”²².

Po przypomnieniu ustanowienia Eucharystii w 1 Kor 11, 23-25 Apostoł wyjaśnia jej znaczenie: „Ilekoć bowiem spozywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Stwierdza zatem, że uczestniczący w Eucharystii „głoszą”, czyli proklamują śmierć Pana, Tego, który żyje, który jest Panem zmartwychwstałym. Przychodzący *Kyrios*, Jezus Chrystus, uobecnia w Eucharystii swoją śmierć i zmartwychwstanie. I będzie to czynić, i będzie przychodzić pod postaciami chleba i wina aż do momentu swego pełnego przyjścia w chwili paruzji. Bowiem śmierć „Pana” (*Kyriosa* – Pana żyjącego), jak mówi Paweł, uobecniana w doczesności w każdej Eucharystii, głoszona będzie „aż przyjdzie”, co znaczy do momentu, kiedy Pan przyjdzie w pełni chwały²³. Moment paruzji Chrystusa będzie momentem pełnego połączenia wierzących z Chrystusem; Kościół, Jego Ciało eklezjalne, poddane zostanie wtedy Ojcu (por. 1 Kor 15, 27-28).

V. Kościół wobec otaczającego świata

Kościół, będący wspólnotą wierzących z Chrystusem, nastawionych na współdziałanie i świadczenie dobra Chrystusowi-Głowie i między sobą, ma także zadanie wobec otaczającego go świata. Te zadania określić można jako spełniane „dla świata” i „przeciw temu światu”.

Wspólnota kościelna jest w świecie „pierwszym darem” przychodzącego Królestwa Bożego. To Królestwo Boże jest już „obecne” w świecie, ale jeszcze nie w pełni. Pełnia nadejścia Królestwa pociągnie za sobą zniszczenie mocy niesprawiedliwości i zła, jakie istnieją w świecie. Kościół bogaty w nadzieję (Rz 15, 13), której przedmiotem jest wszelkie dobro duchowe i materialne, wszystko, co „już teraz” może być częściową nadzieją dziedzictwa obiecanego wierzącym synom przybranym, nastawiony jest na świadczenie światu dobra i równocześnie spełnia w stosunku do świata swoją misję profetyczną. Kościół bowiem głosi światu Dobrą Nowinę o zbawieniu. Równocześnie wspólnota wierzących, znajdująca się w świecie, ukazuje światu możliwość przewyciężenia starych struktur i przewyciężenia cierpienia, będącego wynikiem działającego w świecie zła i bezbożności. Będąc miejscem, gdzie autentyczne życie „dla Pana” i „dla drugiego” jest możliwe, wspólnota wierzących przedstawia światu ten inny styl życia i postępowania.

²² M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 230; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mi: Erdmans, 1998, s. 550.

²³ E. Jezierska, *Życie wierzącego w myśli św. Pawła*, dz. cyt., s. 79.

Jednocześnie jednak, Kościół będąc „dla świata” jest „przeciw temu światu”. Kościół przeciwstawia się światu i musi się przeciwstawiać, ponieważ moc grzechu i zła, jakie istnieją w świecie, uniemożliwiają realizację Bożego planu zbawienia, uciskają wiernych, hamują świadczenie sprawiedliwości i miłości, które są wcieleństwem Ewangelii w życie Kościoła. Wprawdzie naciski, jakie świat wywiera na poszczególnych wiernych i na całą wspólnotę eklezjalną są przez nich przyjmowane jako „udział w cierpieniach Chrystusa” (2 Kor 1, 5), jako „współcierpienia z Chrystusem” (Rz 8, 7), „upodobnienie do „śmierci Chrystusa” (Flp 3, 10), jednak nie zmienia to faktu realnego odczuwania trudów i cierpień doczesności. Wspólnota wierzących, żyjąca „dla Pana”, ma nadzieję na przewyciężenie zła istniejącego w świecie pełnym niesprawiedliwości²⁴.

Podsumowanie

Kościół, będący Ciałem eklezjalnym Chrystusa, którego Głową jest sam Chrystus, jest podstawową wspólnotą nadprzyrodzoną. Początek Kościoła sięga Wieczernika²⁵. Ustanowiona podczas Ostatniej Wieczery Eucharystia stała się dobrem wspólnym Kościoła, dobrem, wokół którego skupiają się wierzący w Chrystusa, i z którego czerpią siły do świadczenia miłości Głowie, członkom wspólnoty i także otaczającemu światu.

Działająca w świecie, pośród innych wspólnot przyrodzonych, wspólnota nadprzyrodzona, jaką jest Kościół, świadczy o istnieniu wartości ponadświatowych (ponadprzyrodzonych), jest znakiem istnienia Boga i Jego Królestwa w świecie i znakiem zbliżającej się pełni Tego Królestwa Bożego.

²⁴ C.K. Barret, *The Second Epistle to the Corinthians* (Harpers NT Com), New York 1973, s. 231. E. Jezierska, *Życie wierzącego w myśli św. Pawła*, dz. cyt., s. 116–119; też autorki, *Kościół „dla świata” i „przeciw (temu) światu” – Pawłowe ujęcie roli Kościoła w świecie*, w: *Veritati Salvificae Servire*, Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. zw. dr. hab. Edwardowi Góreckiemu z racji 70. rocznicy urodzin, Wrocław 2002, s. 273–274.

²⁵ J. Krucina, *Dobro wspólne*, dz. cyt., s. 250.

Ks. JAN KLINKOWSKI



Wyznanie wiary w kompozycji Ewangelii synoptycznych i Dziejów Apostolskich

Każda Ewangelia posiada specyficzną kompozycję, która w dużej mierze podporządkowana jest zaprezentowaniu *credo*. Wyznanie wiary kształtowało się w pierwotnej wspólnocie jerozolimskiej, a następnie w miarę rozprzestrzeniania się wiary w Jezusa ulegało lokalnym rozszerzeniom w wyniku polemiki prowadzonej z innymi nurtami judaizmu. Wspólnota Kościoła prowadziła także refleksję teologiczną nad postacią i misją Jezusa, posługując się posiadanym zasobem idei starotestamentalnych oraz czerpiąc liczne pojęcia z filozofii hellenistycznej.

I. Jezus Synem Bożym i Synem Człowieczym

Ewangelista Marek zaprezentował cel swojej Ewangelii już w pierwszym zdaniu Ewangelii: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1, 1)¹. Realizacja tematu przebiega poprzez stopniowe objawianie posłannictwa Jezusa. W pierwszej części od 1, 14 do 8, 27-30 dowiadujemy się, że Jezus jest Mesjaszem, a w drugiej części od 8, 31 do 16, 8 dowiadujemy się, że ten Mesjasz jest Synem Człowieczym i Synem Bożym. Apogeum w poznaniu Jezusa osiągamy w wypowiedzi setnika spod krzyża: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39)². Pierwsza część Markowej prezentacji oparta jest na trzech sekcjach tematycznych

¹ Chociaż określenie „Syn Boży” opuszczone jest w niektórych rękopisach, to jednak od II w. po Chr. panowała powszechna zgodność co do jego użycia w tekście. Por. D.J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka, w: Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 958.

² Warto zauważyć, że Bilezikian, stosując zasady arystotelesowskie, uznał Ewangelię Marka za utwór wzorowany na tragedii greckiej. Ewangelia posiada, zgodnie z arystotelesowskimi zasadami: prolog (Mk 1, 1-15), wielowątkowość akcji (Mk 1, 16-8, 26), scenę rozpoznania (wyznanie Piotra, Mk 8, 27-30) oraz odwrócenie losu głównego bohatera, po którym następuje ostateczne rozwiązanie (Mk 8, 31-16, 8). Por. G. Bilezikian, *The Liberated Gospel: A Comparison of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids 1972.

(Mk 1, 14–3, 6; Mk 3, 7–6, 6a; Mk 6, 6b–8, 30), w których wątkiem wiodącym jest tworzenie wspólnoty wokół Jezusa. Jezus powołuje uczniów (Mk 1, 16–20), wybiera dwunastu (Mk 3, 13–19) i rozsyła z misją głoszenia nauki z mocą (Mk 6, 7–13). Każda z sekcji składa się z tekstu sumarycznego prezentującego nam czas i miejsce akcji (Mk 1, 14–15; Mk 3, 7–12; Mk 6, 6b), następnie sytuacji z uczniami (Mk 1, 16–20; Mk 3, 13–19; Mk 6, 7–13) oraz z prezentacji nauczania i cudów Jezusa (Mk 1, 21–3, 5; Mk 3, 20–5, 43; Mk 6, 14–8, 26). Poszczególne bloki tematyczne kończy sytuacja konfliktowa (niezrozumienie misji Jezusa), która przybliży wydarzenie krzyża, ale również prowadzi do samookreślenia wspólnoty wokół Jezusa (Mk 3, 6; Mk 6, 1–5; Mk 8, 27–30). Szczególne miejsce w prezentacji postaci Jezusa odgrywają egzorcyzmy, które usuwają królestwo szatana, a wprowadzają królestwo Jezusa. Marek wybrał właśnie egzorcyzm na pierwszy cud Jezusa (Mk 1, 23–28) pokazując, że przez naukę z mocą (*διδασχὴ καὶ μὴ κατ' ἐξουσίαν*) (1, 27) rodzi się i rozwija królestwo Boże. Proklamacja Jezusa jako króla dokonuje się pod Cezareą Filipową, kiedy Piotr wyznaje: „Ty jesteś Mesjasz” (8, 29). W drugiej części Ewangelii (Mk 8, 31–16, 8) Marek prezentuje Jezusa w tytule Syna Człowieczego poprzez trzy kolejne etapy objawiania się (Mk 8, 31–9, 29; Mk 9, 30–10, 31; Mk 10, 32–13, 37) oraz opis męki i zmartwychwstania Jezusa (Mk 14, 1–16, 8). Wydaje się, że w drugiej części wątek wiodący jest prezentowany w tekstach sumarycznych (Mk 8, 31–33; Mk 9, 30–32; Mk 10, 32–34). W tych tekstach Jezus jest przedstawiany jako Syn Człowieczy, który musi cierpieć, zostanie zabity i po trzech dniach zmartwychwstanie. Sytuacje z uczniami ukazują problematykę życia pierwszej wspólnoty wyznawców Chrystusa. Najpierw słyszymy wezwanie do naśladowania Jezusa (Mk 8, 34–38), następnie jesteśmy świadkami sporu o pierwszeństwo (Mk 9, 33–37) uwieńczonego prośbą o stanowiska synów Zebedeusza (10, 35–45). Warto zwrócić uwagę na wezwanie Jezusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i Mnie naśladuje” (Mk 8, 34)³. Słowa te stają się zrozumiałe jedynie w kontekście wydarzeń paschalnych, a więc należy je sytuować w nauczaniu pierwotnej wspólnoty Kościoła. Podobnie jak w pierwszej części program królestwa Bożego przedstawiany jest w sekcjach poświęconych nauczaniu i cudom (Mk 9, 1–29; Mk 9, 38–10, 31; Mk 10, 46–13, 37). Temat powtórnego przyjścia Chrystusa zostaje wprowadzony w tak zwanej „Małej Apokalipsie” w rozdziale 13 Ewangelii Marka, gdzie słyszymy zapowiedź: „Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą” (13, 26). Obraz wniebowstąpienia i zasiadania po prawicy Boga z Mk 16, 19 może już być wkomponowany pod wpływem późniejszej tradycji.

Zatem Markowe *credo* należałoby sformułować następująco: Jezus jest Mesjaszem i Synem Człowieczym, który cierpiał, został zabity i zmartwychwstał oraz

³ Motyw zaparcia (*ἀπαρνησάσθω*) i wzięcia krzyża (*ἀράτω*) jest w aoryście i sugeruje czynność jednorazową, a wezwanie do naśladowania (*ἀκολουθεῖτω*) występuje w czasie teraźniejszym, a więc jest czynnością stałą. Por. A. Popović, *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Starog i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb 2004, s. 94.

przyjdzie powtórnie jako sędzia. Ten Syn Człowieczy jest Synem Bożym, co w pełni objawiło się w wydarzeniu krzyża.

II. Jezus Mesjaszem i Synem Bożym

Pierwsze zdanie Ewangelii św. Mateusza określa aspekt zainteresowania Ewangelisty osobą Jezusa Chrystusa: „Rodowód⁴ Jezusa Chrystusa, syna Dawida⁵, syna Abrahama⁶”. Nagłówek ten przypisuje Jezusowi tytuły mesjańskie: Chrystus, syn Dawida i Abrahama⁷. Zamykając rodowód, Mateusz wyjaśni, że będzie przedstawiał Jezusa, który jest zwany Chrystusem. Józef konsekwentnie jest prezentowany jako mąż Maryi pochodzący z rodu Dawida (Mt 1, 16. 19. 20. 24) i w ten sposób poprzez przyjęcie⁸ Jezusa daje Mu prawo do dziedziczenia tytułu mesjańskiego. Przyjęcie ciała z Maryi pozwala utrzymać równowagę między naturą boską i ludzką. Zatem od początku Ewangelii Mateusza Jezus jest Mesjaszem, który proklamuje królestwo niebieskie. Jezus jest również od początku Ewangelii przedstawiany jako Syn Boży. Z perykopy o narodzeniu Jezusa (Mt 1, 18-25) dowiadujemy się, że Maryja znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego (Mt 1, 18). Potwierdza tę prawdę sam Bóg przez swojego posłańca, anioła, który mówi we śnie do Józefa: „nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1, 20). Następnie Mędrcy ze Wschodu, gdy

⁴ Dla żydowskiego typu myślenia z rodowodu wynikała jednoznaczna symbolika liczb. Ponieważ według hebrajskiej interpretacji imię Dawid (D = 4; W = 6; D = 4) ma wartość liczbową (4 + 6 + 4) = 14, jest ono zbudowane według rytmu liczby 14, która była liczbą Dawida. Potrafiąc świętą liczbę Dawida – 14, autor Ewangelii Mateusza chce powiedzieć, że Jezus z Nazaretu jest nie tylko potomkiem Dawida; Jezus jest kimś więcej niż Dawid. Por. I. Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb 2004, s. 71; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 447. Warto zauważyć, że czternastka była świętą liczbą Ozyrysa, czczonego w Egipcie jako bóg nieśmiertelności. Por. E.F. Malkowski, *Przed faraonami*, Warszawa 2007, s. 107. Choć analogia wydaje się zbyt daleko posunięta, to jednak należy pamiętać, że Ewangelista Mateusz wykazał szczególne zainteresowanie Egipcem, może więc nieobca była mu również symbolika tego kraju. Z pewnością mieszkańcy diaspory aleksandryjskiej posiadali znaczną wiedzę na temat kultu religijnego w Egipcie.

⁵ Tytuł „syn Dawida” na określenie Jezusa występuje u Mateusza 9 razy (1, 1; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15; 22, 45). U Mk natomiast i u zależnego od niego Łk tylko dwa razy (Mk 10, 47n – Łk 18, 38n; Mk 12, 35n – Łk 20, 41-44). Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 207.

⁶ W Abrahamie wszystkie narody miały zapowiedziane błogosławieństwo (Rdz 12, 3; 22, 18). Por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięstwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 16.

⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Problematyka literacka Mt 1-2*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach i M. Filipiak, Lublin 1974, s. 315.

⁸ Przypomnijmy w tym miejscu analogię z dziejów Imperium Rzymskiego. Cesarz August zaadoptował Tyberiusza i w ten sposób przekazał mu prawo do dziedziczenia władzy. Por. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, t. 2, Warszawa 2001, s. 62.

przybyli do Jezusa, wyznali swoją wiarę w Niego, oddając Mu pokłon. Mateusz kieruje swoją Ewangelię do tych, którzy już wierzą i potrzebują umocnienia w wierze. Kościół Mateusza potrzebuje ponownego uzasadnienia swojej wiary od chwili, w której Synagoga definitywnie odrzuciła Jezusa jako Mesjasza. Potrzebowali tego uzasadnienia przede wszystkim chrześcijanie pochodzący z narodu żydowskiego. Znaleźli się poza wspólnotą narodową i wspólnotą dotychczasowej wiary. Mateusz oferuje im nową wspólnotę, którą jest Kościół. Przywiązani tak mocno do prawa, otrzymują nowe prawo, nową Torę. W centrum Tory znajduje się objawienie na Synaju i nadanie Dekalogu na górze (19, 1–20, 21). Jezus przynosi nowe prawo, które zostaje nadane również na górze, a zawarte jest w błogosławieństwach. Kompozycja Ewangelii Mateusza odwzorowuje Torę, a wystąpienie Jezusa na Górze (Mt 5, 1-48) staje się prezentacją programu, który kontynuowany jest aż do 7, 28, a uszczegółowiony zostaje w dalszej treści Ewangelii. Realizacja tego prawa jest drogą zbawienia, ponieważ nagroda za ten styl życia jest w niebie (Mt 5, 12)⁹. Mateusz zbuduje zatem swoją Ewangelię na fundamencie pięciu ksiąg, skoncentrowanych wokół głównych mów, poprzedzonych prologiem i zakończonych epilogiem¹⁰. Każda z pięciu ksiąg kończy się charakterystyczną formułą.

| | |
|--|---------------------|
| Prolog: Opowieść o dzieciństwie Jezusa (Mała Tora) | rozdz. 1–2 |
| Księga pierwsza: Proklamacja królestwa i jego programu | rozdz. 3, 1–7, 29 |
| Część pierwsza: Prezentacja Jezusa i powołanie pierwszych uczniów | (3, 1–4, 25) |
| Część druga: Mowa – Kazanie na Górze | (5, 1–7, 29) |
| „Gdy Jezus dokończył tych mów” | (7, 28) |
| Księga druga: Przepowiadanie królestwa w mocy i słowie | rozdz. 8, 1–11, 1 |
| Część pierwsza: Prezentacja tytułów Jezusa i grona dwunastu | (8, 1–10, 4) |
| Część druga: Mowa misyjna | (10, 5–11, 1) |
| „Gdy Jezus skończył dawać te wskazania” | (11, 1) |
| Księga trzecia: Obowiązywalność zasad królestwa w codziennym życiu | rozdz. 11, 2–13, 53 |
| Część pierwsza: Konfrontacja z faryzejską interpretacją Prawa | (11, 2–12, 50) |
| Część druga: Mowa o królestwie w przypowieściach | (13, 1–53) |
| „Gdy Jezus dokończył tych przypowieści” | (13, 53) |

⁹ Por. B.W. Bacon, *The „Five Books” of Matthew against the Jews*, „The Expositor” 15 (1918), s. 56–66; A. Wansborough, *St. Matthew*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. R. Fuller, London–Nelson 1969, s. 905; W.D. Davies, D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, v. I, ICC, Edinburgh 1988, s. 59; D.R. Bauer, *The Structure of Matthew’s Gospel. A Study in Literary Design*, Sheffield 1989, s. 26–32; T. Hergesel, *Historia zbawienia według św. Mateusza*, RBL XLIV (1991), nr 1–3, s. 25–36.

¹⁰ J. Kudasiewicz uważa, że nazwanie Ewangelii dzieciństwa oraz opisu męki i zmartwychwstania prologiem i epilogiem nie jest zbyt szczęśliwe. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 183. Posługując się jednak tymi terminami, nie umniejszamy wartości tych części, ale ukazujemy ich pozycję w strukturze całości Ewangelii.

| | |
|---|----------------------|
| Księga czwarta: Kościół drogą realizacji królestwa | rozdz. 13, 54-19, 1a |
| Część pierwsza: Uniwersalizm wspólnoty i wyznanie wiary | (13, 54–17, 21) |
| Część druga: Mowa eklezjalna | (17, 22–19, 1a) |
| „Gdy Jezus dokończył tych mów” | (19, 1) |
| Księga piąta: Wypełnienie królestwa | rozdz. 19. 1b-26, 2 |
| Część pierwsza: Dobra materialne i sprawowanie władzy we wspólnocie | (19, 1b–22, 46) |
| Część druga: Mowa eschatologiczna | (23, 1–26, 2) |
| „Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów” | (26, 1) |
| Epilog: Męka i zmartwychwstanie | rozdz. 26, 3–28, 20 |

Kompozycja Ewangelii Mateusza podkreśla postać Jezusa jako prawodawcę, który buduje wspólnotę wiary, jaką jest Kościół, w oparciu o nową Torę¹¹. Program królestwa niebieskiego zawarty jest w Kazaniu na Górze (5, 1–7, 28), ale jego najważniejsza część jest wyrażona w błogosławieństwach (5, 1-12)¹² oraz w antytezach (5, 13-48)¹³. Te dwa fragmenty łącznie możemy traktować jako tekst inauguracyjnego wystąpienia Jezusa (5, 1-48) z dalszym rozwinięciem w postaci wskazań szczegółowych dla uczniów Jezusa, którymi są wszyscy wierzący w Niego (6, 1–7, 28). Kluczem do zrozumienia myśli teologicznej Mateusza jest zdanie zawarte w centrum programowego wystąpienia Jezusa na Górze: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17)¹⁴. W ujęciu Mateusza Stary Testament znajduje swoje wypełnienie w Jezusie. Potwierdzają to starotestamentalne cytaty wypełnienia stosowane często przez tego Ewangelistę: 1, 23 (Iz 7, 14-16); 2, 15 (Oz 11, 1); 2, 18 (Jer 31, 15); 2, 23 (Iz 11, 1); 4, 15-16 (Iz 8, 23; 9, 1); 8, 17 (Iz 53, 4); 12, 18-21 (Iz 42, 1-3); 13, 35 (Ps 78, 2); 21, 5 (Za 9, 9); 27, 9-10 (Za 11, 12)¹⁵. W ten sposób Mateusz pragnie powiedzieć, że w Jezusie i w Jego nauczaniu realizują się starotestamentalne oczekiwania. Mateusz wyjawia się również uwzględniać oczekiwania, które były często

¹¹ Por. G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to Matthew*, Oxford 1946, s. 107n; podobnie W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, s. 188 oraz A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 56n.

¹² Błogosławieństwa doczekały się bardzo bogatej literatury egzegetycznej oraz refleksji z zakresu duchowości. Wśród polskich autorów można wymienić: T. Hergesel, *Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego*, Wrocław 1999; L. Stachowiak, *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, RTK 23 (1976), z. 1, s. 49–59.

¹³ Na temat antytez szerzej piszą: S. Czyż, *Udoskonalenie starotestamentalnego Prawa (Mt 5, 21-48)*, „Studia z Bibliistyki” 5 (1990), s. 142–196; R. Zawadzki, *Antytezy Kazania na Górze (Mt 5, 21-48) we współczesnej egzegezie*, CT 68 (1998), nr 1, s. 23–65.

¹⁴ Prezentację nowego prawa rozwija: I. Dugandžić, *Nova pravrednost*, Zagreb 1991, s. 28–46.

¹⁵ Por. D.S. New, *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis*, Atlanta, Georgia 1993, s. 17n.

akceptowane przez szerokie kręgi ówczesnego społeczeństwa, ale zostały wyrażone w literaturze apokryficznej. Autor Dokumentu Damasceńskiego w szczególny sposób był przywiązany do Prawa i posiadał przekonanie, że w czasach interwencji Boga przyjdzie ten, który wyjaśni Prawo (CD 6, 6-9). Nowego Prawodawcę na wzór Mojżesza oczekiwali również Samarytanie. Jezus zatem staje na Górze i tak jak Mojżesz ogłasza Prawo, które jest programem dla nowego ludu gromadzącego się we wspólnocie Kościoła. W tym Kościele wyznaje się wiarę, dlatego w części eklezjalnej Ewangelii Mateusza (Mt 14, 1-19, 1) umieszczone zostało wyznanie Piotra pod Cezarą Filipową, które jest wyznaniem wszystkich przynależących do Kościoła. W wypowiedzi Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16) zawarta jest prawda o Synostwie Bożym Jezusa i Jego mesjańskim posłannictwie¹⁶. Prawda ta zostanie potwierdzona wobec Wysokiej Rady, kiedy najwyższy kapłan spyta: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?” (Mt 26, 63), a Jezus objawia swoje posłannictwo w odpowiedzi: „Tak, Ja Nim jestem” (λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν) (Mt 26, 64a). *Credo* zostaje uzupełnione o wyjaśnienie Jezusa: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26, 64b). Wypowiedź setnika pod krzyżem staje się tylko potwierdzeniem prawdy już proklamowanej: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym” (Mt 27, 54). Teraz Syn Boży dostępuje adoracji ze strony niewiast i jedenastu. Niewiasty spotykające Zmartwychwstałego „podeszły do Niego, objęły Go za nogi i oddały pokłon”. Podobnie: „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon” (Mt 28, 16). Gest adoracji Jezusa jako Syna Bożego na górze zamyka Ewangelię Mateusza.

III. Jezus, Syn Najwyższego, Mesjasz-prorok zbawicielem świata

Łukasz w swojej Ewangelii i Dziejach Apostolskich odzwierciedla rozwój chrześcijaństwa poprzez Samarię w kierunku Syrii hellenistycznej, aż do Grecji i Rzymu. Prezentacja postaci Jezusa rozpoczyna się w Ewangelii dzieciństwa. W scenie Zwiastowania dowiadujemy się, że Jezus jest Synem Najwyższego oraz jest Mesjaszem, ponieważ otrzyma tron Jego praojca Dawida (Łk 1, 32). Funkcję zbawczą Jezusa podkreślają hymny liturgiczne¹⁷. W *Magnificat* Maryja wielbi Boga, który jest Zbawcą (Łk 1, 47), a w *Benedictus* Zachariasz zapowiada, że Izrael będzie wybawiony od nieprzyjaciół (Łk 1, 71) oraz lud pozna zbawienie (σωτηρίαν)

¹⁶ Por. A. Rebić, *Błażeństwa*, Zagreb 1996, s. 11.

¹⁷ Szerzej na temat hymnów liturgicznych pisze: F. Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975.

ρίαζ) (Łk 1, 77)¹⁸. Funkcja zbawcza realizuje się w dziele uzdrawiania człowieka i wyzwalania go z grzechu. Zacheusz, po przemianie życia, usłyszał z ust Jezusa: „Dziś zbawienie (σωτηρία) stało się udziałem tego domu, gdyż i on jest synem Abrahama. Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 9-10).

Funkcję zbawczą Łukasz ukazuje poprzez prezentację wystąpienia Jezusa w Nazarecie¹⁹, któremu nadał charakter programowy (4, 16-30)²⁰. Cytat zaprezentowany w tym wystąpieniu składa się z fragmentu proroka Iz 61, 1-2 z uzupełnieniem z Iz 58, 6: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (4, 18-19). Prawdopodobnie Jezus cytował szerszy fragment proroka Izajasza²¹, a połączenie w formie cytatu może już pochodzić z Jezusowej interpretacji tekstu, którą przejęła tradycja²². Jezus poprzez ten cytat proklamuje swoją misję mesjańską, która nawiązuje do powołania prorockiego i funkcji zbawczej. Rozpoczęcie realizacji prorocstwa Izajasza oznacza proklamację czasów mesjańskich. Potwierdza to tekst odpowiadający na poselstwo Jana Chrzciciela: „Idzie i doniescie Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmarłych wstają, ubogim głosi się Ewangelię” (7, 22). Jezusowa odpowiedź uczniom Janowym jest rozwinięciem proklamacji mesjańskiej o wątki nieobecne w tekście Izajaszowym. Należy go zatem traktować jako uzupełnienie proklamacji mesjańskiej z Nazaretu.

Program ten był zaakceptowany przez mieszkańców Nazaretu (4, 20-22) i prawdopodobnie stanowił wystarczające potwierdzenie dla Jana i jego uczniów mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Następne słowa Jezusa wywołują jednak zgorzelenie wśród słuchaczy. Łukasz przytacza słowa Jezusa odwołujące się do działalności dwóch wielkich proroków Eliasza i Elizeusza, którzy realizowali swoje znaki

¹⁸ Bóg w Starym Testamencie był tytułowany określeniem zbawiciel (σωτηρ) (Pwt 32, 15; Iz 12, 2; 17, 10; 25, 9; 45, 15; Ps 23, 5; Mdr 16, 7). Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995, s. 11.

¹⁹ Marek analogiczny tekst posiada w 6, 1-6, a Mateusz w 13, 53-58. Łukasz, przenosząc wydarzenie z Nazaretu na początek wystąpienia, nadaje mu charakter programowy dla dwudziela Łk-Dz. Por. H. Marshal, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids, Michigan 1989, s. 177n.

²⁰ U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu*, Stuttgart 1978; J.N. Aletti, *Jésus a Nazareth (Lc 4, 16-30) prophétie écrite et typologie*, w: *A cause de L'Évangile*, Lectio Divina 123 (1985), s. 431-451.

²¹ W synagodze czytano Prawo (*sefer*), które było prawdopodobnie podzielone na cykl trzyletni oraz proroków (*haftarah*). Por. C.F. Evans, *Saint Luke*, TPI New Testament Commentaries, London-Philadelphia 1990, s. 268.

²² K. Mielcarek twierdzi: „Treści lekcji czytanej przez Jezusa nie można jednak uznać za historyczną, zwłaszcza jeżeli chodzi o formę”. Tenże, *Problematyka literacko-historyczna Łk 4,16-30*, RTK XXXV (1998), z. 1, s. 98.

wobec cudzoziemców. Wydaje się, że wyeksponowanie idei uniwersalnego posłannictwa Jezusa do wszystkich ludzi napotkało na największy opór w środowisku żydowskim. „Porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić” (4, 29). Odrzucenie Jezusa za głoszenie idei zbawienia wszystkich ludzi będzie się powtarzało w życiu Kościoła, który napotka na analogiczny opór Synagogi.

Łukasz wykorzystał schemat i w dużej mierze treść Ewangelii Marka²³, ale wprowadził również w trzech dużych blokach materiał własny: 1, 5–2, 52; 6, 20–8, 3; 9, 51–18, 14²⁴. W tych fragmentach możemy odnaleźć idee obecne w tekście programowym. Narodziny Jezusa mają charakter uniwersalny i dotyczą wszystkich ludzi, stąd prezentacja czasu narodzin w oparciu o wydarzenia w Imperium Rzymskim (2, 1-2). Rodowód Jezusa zaczyna się od Adama, co podkreśla uniwersalizm Jezusowego posłannictwa (3, 38). Do Nowonarodzonego Jezusa przybywają pasterze reprezentujący warstwy uboższe społeczeństwa, co realizuje Izajaszowe proroctwo o głoszeniu dobrej nowiny ubogim.

Ewangelista Łukasz przytacza cztery cuda Jezusa, których opisów nie ma w innych Ewangeliiach: wskreszenie młodzieńca z Nain (7, 11-17); uzdrowienie kobiety pochylonej (13, 10-17); uzdrowienie człowieka chorego na wodną puchlinę (14, 1-6) oraz oczyszczenie dziesięciu trędowatych (17, 11-19)²⁵.

Wskreszenie zmarłego młodzieńca z Nain jest odpowiedzią na oczekiwania zawarte w odpowiedzi udzielonej uczniom Janowym. W ten sposób Jezus prezentuje swoją moc boską i zapowiada własne zmartwychwstanie (24, 7). W tym tekście zgromadzony tłum obdarza Jezusa tytułem „Wielki prorok”, co sugeruje Jego mesjańskie posłannictwo. Cudy uzdrowienia kobiety pochylonej i człowieka chorego na wodną puchlinę dokonały się w szabat, w ten sposób Jezus wykracza poza prawo szabatu, które traciło swe znaczenie z chwilą proklamacji czasu łaski. Wyjaśnienie zmiany statusu prawnego wraz z Jezusową proklamacją misji zbawienia ludzi, znajdziemy w stwierdzeniu: „Aż do Jana sięgało Prawo im Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym i każdy gwałtem się do niego wdziera” (16, 16)²⁶. Warto zauważyć, że przejście między Prawem a Ewangelią nie dokonuje się w momencie wcielenia, ale w chwili proklamacji Dobrej Nowiny przez Jezusa, a więc od momentu wystąpienia Jezusa w Nazarecie.

W uzdrowieniu dziesięciu trędowatych realizuje się zapowiedź skierowana do uczniów Jana, że trędowaci dostąpią oczyszczenia. O wiele jednak ważniejszy wątek to fakt wdzięczności okazany przez Samarytanina, który upadając na twarz przed Jezusem, wyznał wiarę w Niego (17, 16). Jezus skieruje słowa do Samarytanina:

²³ Łukasz pomija z Mk fragment 6, 45–8, 26.

²⁴ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*, (PSSiNT), Lublin 2005, s. 8

²⁵ Por. T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 204.

²⁶ Sformułowanie zdobywania królestwa Bożego gwałtem może posiadać anty-zelocki sens. Por. C. Mearns, *Realized Eschatology in Q? A Consideration of the Sayings in Luke 7.22, 11.20 and 16.16*, Scot. Journ. of Theol., 40 (1987), s. 197.

„Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła (σέσωκέυ)” (17, 19). Zbawienie zatem stało się udziałem przedstawiciela największego spośród ówczesnych wrogów Żydów, a więc jest dostępne dla wszystkich. Podobnie miłosierny Samarytanin realizuje praktycznie Ewangelię Jezusa, okazując pomoc pobitemu człowiekowi przy drodze (10, 30-37). Łaska darowania win może być udziałem nawet największych grzeszników, co widzimy na podstawie przypowieści o miłosiernym Ojcu (15, 11-32). Jest to realizacja proroctwa Izajasza o roku, czyli czasie łaski od Pana proklamowanej przez Jezusa w Nazarecie. Apogeum Bożej łaski doświadczamy w obietnicy danej łotrowi na krzyżu: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (23, 43)²⁷.

Temat zbawienia wprowadzony zostaje również przez pytania anonimowych słuchaczy Jezusa. „Raz ktoś Go zapytał: «Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?» On rzekł do nich: Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli” (Łk 13, 23-24). Po odejściu bogatego młodzieńca, który nie skorzystał z propozycji zbawienia, Jezus usłyszał pytanie: „Któż więc może być zbawiony? Jezus odpowiedział: Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga” (Łk 18, 26-27). Pytania te mogą być echem katechezy prowadzonej we wspólnocie Kościoła, gdzie kolejne etapy poznawania *credo* dokonywało się przez stawianie pytań i dawanie odpowiedzi w oparciu o naukę Jezusa.

Ewangelista Łukasz 9, 51-18, 14 prezentuje nam Jezusa w drodze do Jerozolimy, gdzie dokonają się najważniejsze wydarzenia zbawcze: „Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym. Zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelżony i opluty; ubiczują Go i zabijają, a trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 18, 31-33)²⁸. Sformułowanie to zostanie rozwinięte o aspekt zbawczy i przesłanie uniwersalne w końcowym *credo*: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (Łk 24, 46-47). To *credo* zostanie uzupełnione w Dziejach Apostolskich o stwierdzenie: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1, 11). Tutaj w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-13) Kościół zostaje zaproszony do kontynuacji misji Jezusa proklamowanej w Nazarecie: czynienia ludzi wolnymi od grzechu i niesienia łaski mocą Ducha Świętego. Podstawowe *credo* prezentuje Piotr przed Sanhedrynem: „Niech będzie wiadomo wam wszystkim i całemu ludowi Izraela, że w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka – którego wy ukrzyżowaliście, a którego Bóg wskrzesił z martwych – że przez Niego ten człowiek stanął przed wami zdrowy. On jest kamieniem, odrzuconym przez was budujących, tym, który stał się głowicą węgla. I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 10-12).

²⁷ Łukasz eksponuje ten dzień, w którym działa Bóg i dokonuje się zbawienie ludzi (2, 11; 4, 21; 5, 26; 19, 9). Por. A. Popović, *Biblijske teme*, dz. cyt., s. 153.

²⁸ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, dz. cyt., s. 44.

Łukasz przedstawia w *Dziejach* rozszerzanie się Kościoła i jego funkcji zbawczej, aż do Rzymu, co jest realizacją misji przedstawionej przez Jezusa w Nazarecie.

Zakończenie

Spoglądając na prezentowane wyznanie wiary przez poszczególnych Ewangelistów, możemy zauważyć, że podstawowe *credo* było wspólne dla całego pierwotnego Kościoła. Wszyscy Ewangelisci przedstawiają Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego.

Jednak każdy z Ewangelistów zaprezentował wyznanie wiary w trochę odmienny sposób. Marek sugeruje stopniowe rozpoznawanie Jezusa poprzez jego naukę i czyny. W połowie Ewangelii pragnie, by czytelnicy wyznali wiarę w Jezusa jako Mesjasza, a po wydarzeniu krzyża, by już uznawali Jezusa jako Syna Bożego. Mateusz od początku swojego utworu przedstawia nam Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, ale pragnie, abyśmy tę prawdę potwierdzili wraz z Piotrem pod Cezareą Filipową (Mt 16, 16), a więc w centrum Ewangelii. Zatem sposób prezentacji *credo* przez Mateusza jest oparty na strukturze koncentrycznej. Na początku w Ewangelii dzieciństwa dowiadujemy się, że Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym, prawda ta zostaje potwierdzona na końcu w wyznaniu Jezusa wobec arcykapłana (Mt 26, 63), a w centrum pod Cezareą Filipową jest uroczyste proklamowanie *credo* przez wypowiedź Piotra. W dziele Łukasza spotykamy również podobne koncentryczne rozwiązanie proklamowania *credo*, ale musimy uwzględnić łącznie dwa utwory, Ewangelię i *Dzieje Apostolskie*. Z Ewangelii dzieciństwa (Łk 1, 32) dowiadujemy się, że Jezus jest Synem Bożym i Mesjaszem, prawda ta zostaje potwierdzona wobec Wysokiej Rady (Łk 22, 66-71) i proklamowana uroczyście przez Jezusa w momencie wniebowstąpienia (Łk 24, 46-47). Podstawowe *credo* zostanie uzupełnione o prawdę wstąpienia do nieba i zstąpienia z nieba Jezusa, przedstawioną na początku *Dziejów Apostolskich* (1, 11) oraz w prezentacji mowy Piotra (Dz 2, 29-36). Łukasz wyeksponuje jeszcze w swoim dziele ideę zbawienia, która pojawi się w hymnie *Benedictus* (Łk 1, 77), będzie proklamowana w wystąpieniu Jezusa w Nazarecie (Łk 4, 16-21) i przypomniana na końcu *Dziejów Apostolskich* (Dz 28, 28).

W oparciu o te ogólne schematy prezentacji wiary w Jezusa, Ewangelisci kształtowali przekaz tradycji w swoich utworach. Zatem jest to klucz do właściwego odczytania przesłania orędzia Ewangelii i *Dziejów Apostolskich*.

Ks. MARIUSZ ROSIK



Twarze Jezusa w krzywym zwierciadle Gezy Vermesa

Od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia tzw. *third quest*, czyli trzeci etap badań nad historycznością Jezusa, cieszy się niegasnącym zainteresowaniem. Etap pierwszy zainspirowany został przez H.S. Reimarus (1694–1768)¹, który ukazywał Jezusa jako żydowskiego rewolucjonistę – nieudacznika. Ponieważ Jezusowi nie udało się założyć ziemskiego królestwa, Jego uczniowie wykradli z grobu ciało Mistrza i rozpoczęli głoszenie Ewangelii o martwychwstaniu. Etap drugi to początki XX wieku. Uczni protestanczy, wśród których znalazł się także R. Bultmann, postawili „nowe pytanie” (*neue Frage*) o Jezusa historycznego. Ich wnioski szły zasadniczo w kierunku wykazania, że pod względem teologicznym nieistotne są badania nad historią Jezusa. Z tymi tezami rozprawili się sami uczniowie Bultmanna, wśród których prym wiódł Käsemann. Etap trzeci badań nad historycznością Jezusa (*third quest*) naznaczony jest między innymi podkreśleniem związków Mistrza z Nazaretu z Jego żydowską tradycją, religią i kulturą². Wpisują się weń badania takich uczonych, jak choćby Szalom ben-Chorin³, David Flusser⁴, Ed Paul Sanders⁵, Har-

¹ P. Grech, *Gesù storico e ermeneutica esistenziale*, Roma 1973, s. 3.

² Szczegółowe wyniki badań w tym względzie przedstawia R. Bartnicki w swej książce *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja* (wydanie trzecie uzupełnione, Warszawa 2003), w rozdziale zatytułowanym „Trzecie poszukiwanie Jezusa historycznego (*third quest*)”, s. 419–484.

³ Autor nazywa Jezusa „wiecznym bratem, nie tylko bratem w ludzkim rozumieniu, ale moim żydowskim bratem”; S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Guetersloh 2005, s. 4.

⁴ O swoim odkryciu osoby Jezusa pisał: „Z tekstów Ewangelii dowiedziałem się, że Jezus żył po żydowsku i modlił się jak Żyd, cytował wyłącznie teksty żydowskie, zaczerpnięte ze Starego Testamentu. Księgę tę uznawał bez zastrzeżeń; i tak samo powinni czynić chrześcijanie”; <http://www.luteranie.pl/olsztyn/pl/tekst5-nbrprlic-3.htm>.

⁵ Według niego Jezus jest eschatologicznym prorokiem głoszącym konieczność nawrócenia (nie przez surowe praktyki pokutne, lecz przez odkrycie Bożej miłości) i dokonującym uzdrowień. Wystąpił pod koniec działalności Jana Chrzciciela, jednak w przeciwieństwie do niego, podkreślał Boże miłosierdzie, a nie motyw sądu; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, s. 186–186.

vey Falk⁶, John P. Meier⁷, James Charlesworth⁸, Gerd Theissen⁹, James Dunn¹⁰ czy John Dominic Crossan¹¹. To tego nurtu badań należy zaliczyć także publikacje Gezy Vermesa, historyka żydowskiego pochodzenia, którego książka zatytułowana *Twarze Jezusa* wzbogaciła (przynajmniej ilościowo...) niedawno polski rynek teologiczny (tłum. J. Nowak, wydawnictwo Homini, Kraków 2008). Zasadniczą tezę Vermesa zawrzeć można w jego własnych słowach, które zamykają książkę: „Z końcem I wieku chrześcijaństwo straciło z oczu prawdziwego Jezusa i pierwotne znaczenie jego przesłania” (s. 329). Twierdzenie odważne, ciekawe, wręcz intrygujące. Tylko czy aby prawdziwe?

Na bezdrożach metodologii

Już we wstępie swego dzieła autor zauważa rezolutnie, że jego książka pod względem metodologicznym schodzi z utartego szlaku (s. 14). Tak jest rzeczywiście. Szkoda tylko, że schodzi na bezdroża. Vermes zarzuca badaczom, że trzymają się porządku chronologicznego w ukazywaniu ewolucji wizerunku Jezusa¹². On jednak postanawia przebyć drogę odwrotną: „od boskiego Chrystusa, by potem podjąć kroki w odwrotnym kierunku, po to by szukać Jezusa ludzkiego” (s. 14). I skrzętnie wyjaśnia, na czym ów odwrotny kierunek polega: na schodzeniu z Everestu Ewangelii Jana i wysokich szczytów św. Pawła w kierunku Ewangelii synoptycznych i Dziejów Apostolskich. Kłopot w tym jednak, że taka perspektywa narzuca czytelnikowi błędną zgoła opinię, jakoby myśl o bóstwie Chrystusa ukształtowała się bardzo późno w chrześcijaństwie i jakoby synoptycy jeszcze

⁶ Autor widzi w Jezusie Żyda o poglądach faryzejskich. Jego nauczanie należy umieścić pomiędzy nurtami proponowanymi przez Szammaja i Hillela; H. Falk, *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York 1985.

⁷ Największą popularność zdobyło jego trzytomowe dzieło ukazujące Jezusa jako Żyda balansującego na granicy ortodoksji żydowskiej, pt. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (t. 1: *The Roots of the Problem and the Person*; New York 1991; t. 2: *Mentor, Message and Miracles*, New York 1994; t. 3: *Companions and Competitors*, New York 2001).

⁸ Obraz judaizmu czasów Jezusa znakomicie ukazuje autor w innej swojej książce, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, tłum. D. Tomasetto, Torino 1998². Zob. także: tenże, *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, red. J.H. Charlesworth, New York 1991, s. 177–198.

⁹ Autor przedstawia Jezusa jako charyzmatyka, cudotwórcę, proroka i poetę, a także nauczyciela; *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, współautor: Anette Merz, Goettingen 1996; zob. także: *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, Goettingen 2003.

¹⁰ J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, t. 1: *Christianity in Making*, Grand Rapids–Cambridge 2003;

¹¹ J.D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.

¹² Takimi jego zdaniem są prace P. Fredriksena (*From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Image of Jesus*, Yale 1988) i Maurycego Casey'a (*From Jewish Prophet to Gentile God*, wydana w 1991 r.).

jej nie znali, gdyż ugruntowała się dopiero pod wpływem Pawła i Jana. Tymczasem adepci pierwszego roku teologii zdają sobie już sprawę, że pisma Pawłowe są o wiele wcześniejsze niż Ewangelie synoptyczne (zwłaszcza Mateusza i Łukasza), a właśnie z tych pism wyłania się obraz Chrystusa jako Boga. Obraz ten zostaje jedynie dopełniony przez dzieło Janowe.

Inny przykład pogubienia się w założeniach metodologicznych stanowi podejście autora *Twarzy Jezusa* do Dziejów Apostolskich. Vermes wielokrotnie podważa wartość historyczną Dz, co nie przeszkadza mu wcale prowadzić długi wywód historyczny w oparciu o drugie dzieło Łukasza (s. 168nn). Ostatecznie dochodzi do – jak sam je nazywa – „bezceremonialnego stwierdzenia”: „Dzieje Apostolskie nie zawierają niczego, co mogłoby zostać zinterpretowane jako wskazujące na boskość Jezusa” (s. 186), zapominając przy tym, że chwilę wcześniej dowodził, że żydowscy uzdrowiciele dokonywali cudów jedynie w imię Boga, a skoro chrześcijanie czynili je w imię Jezusa (czego przykładów dostarczają Dz), to logiczny wniosek o pośrednim argumentie za bóstwem Jezusa nasuwa się sam.

Wyważając otwarte drzwi

Zaletą *Twarzy Jezusa* jest bez wątpienia to, że przy lekturze książki, czytelnik jest zmuszony, by stawiać sobie pytania. Czasami są to pytania o rzeczy najprostsze, których autor zdaje się nie wiedzieć – lub świadomie je ignoruje. Przykłady? Zdaniem Vermesa Judasz nie należał do uczniów Jezusa, gdyż autor rezolutnie zauważa: „[...] namaszczenie [olejkiem stóp Jezusa – M.R.] jest poddane krytyce nie przez uczniów, którzy są w ten sposób przedstawieni w korzystnym świetle, lecz przez Judasza, zdrajcę i złodzieja” (s. 25). Stąd logiczny wniosek, że Judasz do grona uczniów nie należał.

Autor zupełnie pomija akcentowany przez synoptyków (a także przez Jana) fakt, iż cuda Jezusa nierozzerwalnie łączą się z Jego nauczaniem. Pisze: „Inna ważna cecha odróżniająca czwartą Ewangelię od synoptyków tkwi w rozumieniu przez nich cudów Jezusa. Pierwsi trzej Ewangelisci uważają, że ‘potężne dzieła’, tzn. akty uczynione ze względu na nie same” (s. 27). Tymczasem żaden z synoptyków nie uważa, iż cuda Jezusa dokonywane są dla samych cudów. Wręcz odwrotnie. Nie kto inny, jak Marek, i to już u początku swego dzieła, podkreśla, że Jezus uczył „jak ten, który ma władzę” (1, 22), przy czym użyty tu termin *eksousia* („władza”) niejednokrotnie odnosi się do cudów Jezusa. Zdumieni świadkowie cudów pytają: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą” (1, 27). Sformułowanie *didache kat'eksousian* („nauka z mocą”) wskazuje na swoiste „sprzężenie zwrotne” pomiędzy cudami i nauczaniem: cuda potwierdzają nauczanie, a nauczanie wyjaśnia znaczenie dokonywanych cudów. Właśnie tym wyróżniał się Jezus spośród innych cudotwórców Jego czasu, co zresztą Vermes sam zauważa w odniesieniu do Chaniny ben Dosa: „Chanina nie pozostawił żadnego trwałego znamienia w tradycji rabi-

nicznej w zakresie doktrynalnym, prawnym ani egzegetycznym” (s. 309). Tak więc stwierdzenie, że cuda Jezusa to „akty uczynione ze względu na nie same” nie mają podstaw ani teologicznych, ani historycznych, choć Geza Vermes dumnie stwierdza we wstępie, że jego podejście do Nowego Testamentu jest „historyczne” (s. 11).

Informację zawartą w Dz 22, 3, iż Szaweł pobierał nauki u Gamaliela, uznał Vermes za mało wiarygodną (s. 81), a to z tego powodu, że nie ma o niej wzmianki w Listach. A przecież list antyczny sytuuje się w ramach epistolografii jako specyficzny gatunek literacki. Paweł pisał Listy do gmin, a nie swoją autobiografię! Czy należy rozumieć, iż autor tego typu wątpliwości w każdym liście wymienia uczelnie, na których studiował?

A oto kolejny przykład wywarzania otwartych drzwi egzegezy. Autor argumentuje, że „nic w Nowym Testamencie samo w sobie nie sugerowałoby”, że Jezus nie miał rodzeństwa (s. 196). Czy naprawdę trzeba przypominać mu tak podstawowe wiadomości, które znaleźć można we wszystkich słownikach biblijnych pod hasłem „brat”? Czy gdyby Jezus miał rodzeństwo, to złamałby żydowskie Prawo, powierzając przy swej śmierci opiekę nad Maryją Janowi, a nie własnemu rodzeństwu? Czy Vermes nie spotkał się nigdy w judaizmie z nazywaniem „braćmi” dalszych krewnych? Czy nie czytał o nagrobnej inskrypcji, w której przytoczone są słowa matki zmarłej przy porodzie swego syna, którego nazywa „pierworodnym”? Jest zrozumiałe, że jeżeli matka zmarła przy porodzie „pierworodnego”, to termin ten nie sugeruje, że musiała mieć po nim inne dzieci, lecz jest synonimem „jednorodzonego”. Tak właśnie mówi się w Ewangeliach o Jezusie: jako „pierworodnym” i „jednorodzonem”, czyli nie mającym rodzeństwa.

Kwestia żydowska

Czytelnik książki Vermesa zastanawia się zapewne, co zrobić z takimi stwierdzeniami autora, jak np. to, że „nienawiść Jana wobec Żydów była zażarta” (s. 31), albo że Jan dokonał „demonizacji Żydów” (s. 272)? Czyżby zwolennik *third quest* widział w Janie schizofrenika, który z jednej strony nienawidzi Żydów, a z drugiej wielokrotnie nakazuje miłować innych (np. 1 J 4, 11)? Vermes, jako Żyd z pochodzenia, dochodzi do wniosku, że „Żydzi, którzy uwierzyli (w Jezusa – M.R.) [...] w oczach Jana automatycznie przestawali być Żydami” (s. 61). Konkluzja ciekawa, aczkolwiek nie poparta żadnym argumentem. Może dlatego, że takich argumentów po prostu nie ma? Autor *Twarzy Jezusa* jest zresztą niekonsekwentny, gdyż zaledwie cztery strony dalej pisze o Janie, jako o „być może Żydzie” (s. 65), a przecież – zgodnie z logiką wyводу – przestał być Żydem po przyjęciu wiary w Jezusa. W tym kontekście należałoby jeszcze wspomnieć, że Vermes odkrył, dlaczego nazwa członków narodu wybranego nie pojawia się w Janowym Prologu: „[...] złowieszczę słowo ‘Żydzi’ – tak powszechnie i napawające przerażeniem w czwartej Ewangelii – uznano za niegodne wspomnienia; mogłoby sprofanować Prolog” (s. 72).

Odnosząc się do deklaracji *Nostra aetate*, Vermes zauważa: „Można się również zastanowić nad tym, co Sobór miał na myśli, deklarując, że nie wszystkich dzisiejszych Żydów można oskarżyć o zbrodnie popełnione ponad dziewiętnaście wieków temu. Czyżby ojcowie soborowi sądzili zatem, że niektórych jednak można?” (s. 273). W kontekście tej wypowiedzi należy stwierdzić, że tylko tendencyjna interpretacja może prowadzić do takich wniosków. Dokument soborowy stwierdza: „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym” (nr 4)¹³.

Jeszcze jedna perełka w sprawie kwestii żydowskiej. Celem uzasadnienia swych opinii Vermes jest skłonny nawet własną (żydowską) tradycję uznać za zwodniczą: „Zwodniczy przekład *‘alma* jako *parthenos* („dziewica”, „panna”) poprawiono w późniejszych, wykonanych w I lub II wieku, greckich przekładach Iza-jasza; wszystkie one zastąpiły „dziewicę” (*parthenos*) z Septuaginty słowem „młoda dziewczyna” (*neanis*)” (s. 266). Autor z pewnością zdaje sobie sprawę, że przekład ten wcale nie jest „zwodniczy”. Nie kto inny, jak sami Żydzi wybrali termin *parthenos* jeszcze na trzy wieki przed Chr., dając w ten sposób wyraz swemu przekonaniu, że Matka Mesjasza będzie dziewicą. Skoro jednak chrześcijanie podkreślali dziewictwo Maryi, ci sami Żydzi „poprawili” swój własny przekład, by odciąć się od myśli chrześcijańskiej.

W szkole manipulacji

Sprytna manipulacja tekstem robi wrażenie rezolutnego wyводу, jednak uważny czytelnik przy pierwszej lekturze Ewangelii dostrzeże, że jest dokładnie odwrotnie, niż pisze o tym Vermes. Dla przykładu, autor *Twarzy Jezusa* zauważa: „W porównaniu z synoptykami, u których Jezus jest po prostu ‘jednym z proroków’ (Mt 16, 14; Mk 8, 28; Łk 9, 19), czwarta Ewangelia posuwa się w tym miejscu o krok naprzód” (s. 42). Jeśli synoptycy przytaczają zdanie niektórych, iż Jezus jest jednym z proroków, to czynią to właśnie po to, by wykazać, że jest Kimś o wiele większym – Mesjaszem, Synem Bożym, Zbawicielem. Podstawowa zasada interpretacji tekstu nakazuje czytać go w kontekście, bo tekst bez kontekstu jest pretekstem!

Za zasługę Jana uważa autor *Jesus the Jew* „przypisanie Duchowi Świętemu statusu osoby” (s. 67). Wynika z tego, że Duch Święty, który będzie „mówił” przez uczniów Jezusa (Mt 10, 20), który „postanawia” wraz z przełożonymi Kościoła (Dz 15, 28), który „zabrania” głosić słowo w Azji (Dz 16, 6), „nie pozwala” przechodzić przez Myzję (Dz 16, 8), którego można „zasmucić” (Ef 4, 30) itp. nie jest

¹³ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* 4, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 11967, s. 337. Tekst oryginalny brzmi: „*Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt, tamen ea quae in passione Eius perpetrata sunt nec omnibus indistincte Iudaeis tunc viventibus, nec Iudaeis hodiernis imputari possunt*”.

osobą, lecz bezosobową siłą. Szkoda w takim razie, że Vermes nie podaje swojego określenia osoby.

Kolejny przykład manipulacji tekstem Ewangelii to proste utożsamienie przez Vermesa „chleba życia”, o którym mówi Jezus, z Jego nauczaniem, nie zaś Eucharystią. Autor argumentuje: „Przesłanie Jana mówi, że podczas gdy pokolenie czasu wyjścia z Egiptu wymarło, pomimo spożycia manny, ci, którzy teraz mistycznie ‘jedzą’ Jezusa, ‘chleb życia’ – czyli ci, którzy trawią i chłoną jego nauczanie – odziedziczają życie wieczne” (s. 60). Vermes, który – wydaje się – porzucił chrześcijaństwo, pomija jedną z naczelných zasad interpretacji Biblii, zwaną *analogia fidei*, która wyraźnie w mowie eucharystycznej każe widzieć zapowiedź Eucharystii (dlatego Jan, w przeciwieństwie do synoptyków, nie zamieszcza opisu jej ustanowienia). Nie trzeba jednak wcale uciekać się do analogii wiary, by wiedzieć, że Jezus, mówiąc o chlebie życia, ma na myśli siebie samego, swoje ciało, a nie nauczanie. Gdybyśmy, jak oksfordzki uczoney, zatrzymali się jedynie na tym zdaniu Jezusa, „Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba” (J 6, 32), moglibyśmy sądzić, że chodzi być może o naukę ukrytą w symbolu chleba. Niemniej jednak kolejna wypowiedź (dokładnie następne zdanie Jezusa, którego Vermes już nie doczytał), rozwiewa wszelkie wątpliwości. To On sam, Jezus, jest „chlebem z nieba”: „Albowiem chlebem Boży jest ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu” (J 6, 33)¹⁴. A ponieważ – co zostało już podkreślone – tekst należy czytać w kontekście – stąd zrozumiałe staje się, że Jezus ma na myśli Eucharystię, nie swoje nauczanie: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6, 53-55). Zdaje się, że sam Jezus chciał zapobiec interpretacjom, których dopuszcza się Vermes, gdyż *de facto* mówi o „gryzieniu („przeżuwaniu”) mięsa Syna Człowieczego”, nie zaś o „spożywaniu ciała” (por. J 6, 5. 56). Ten naturalistyczny wręcz zwrot ma na celu wykluczenie interpretacji innych poza literalną.

Jeszcze jeden przykład manipulacji to rzekome milczenie Pawła na temat Matki Jezusa. Przypuścić należy, że Vermes z kim innym, nie z Maryją identyfikuje „niewiastę”, a o której mowa w Ga 4, 4, gdyż skrupulatnie zauważa absolutne milczenie na temat Matki Jezusa u Pawła (s. 93). Jednak już dziesięć stron dalej (s. 103) jest w stanie dostrzec, że Jezus według Pawła – narodził się z „beziemiennej żydowskiej kobiety”.

Kilkakrotnie z uporem Vermes powtarza, że uczniowie lekceważyli polecenie Jezusa zapisane w Mt 10, 5, aby nie iść do Samarii (np. s. 176). A może w jego Biblii nie ma takich fragmentów, jak Mt 28, 19 czy Dz 1, 8, gdzie Jezus wyraźnie nakazuje uczniom iść do Samarii (pomijamy tu Mk 16, 15, bo z pewnością tekst

¹⁴ Por. autodeklarację Jezusa w J 6, 35, „Jam jest chleb życia” i w. 6, 51, „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba”.

ten – jako dołączony później do korpusu dzieła Markowego – nie przedstawia dla niego żadnej wartości historycznej)? Krótko mówiąc, jeśli fragment biblijny potwierdza założenia zwolennika *third quest*, jest on zdecydowanie historyczny, jeśli nie – wymyślili go uczniowie. Podobnie rzecz ma się z mesjańską autodeklaracją Jezusa. Vermes twierdzi, że historyczny Jezus nigdy wprost nie deklarował się jako Mesjasz, lecz „robił uniki” (s. 231), by się nie przyznać do godności mesjańskiej. Autor *Twarzy Jezusa* ma jednak kłopot z Mk 14, 62, gdzie na pytanie arcykapłana o tę godność, Jezus miał odpowiedzieć: „Tak, jestem”. Przypadek ten „można wytłumaczyć jako zabieg redakcyjny” – twierdzi Vermes (s. 231–232). Dlaczego? Czy po prostu dlatego, że nie pasuje do przyjętych przez niego wcześniejszych założeń, iż Jezus nigdy nie mówi o sobie jako o Mesjaszu? Na podobnych zasadach za późniejszą głosem, „która nie ma nic wspólnego z Jezusem” (s. 249), uznaje Vermes Mk 7, 19, nie podając za tą tezę żadnych argumentów.

Idźmy dalej. Od kilku dziesięcioleci egzegeci starają się właściwie odczytać Pawłową wzmiankę o chrzcie za zmarłych: „[...] czegoż dokonują ci, którzy przyjmują chrzest za zmarłych?” (1 Kor 15, 29). Niektórzy egzegeci sądzą, że chrześcijanie korynccy mieli zwyczaj przyjmowania chrztu w imieniu zmarłych, traktując go jako formę wstawiennictwa za nimi, podobnie jak modlitwa (2 Mch 12, 41–45). Inni mówią o „chrzcie zastępczym”, który praktykowany miał być w kręgach hereetyckich¹⁵. We współczesnej egzegezie istnieje około trzydziestu hipotez, które są próbą wyjaśnienia, czym jest „chrzest za zmarłych”. Vermes jednak doskonale zna odpowiedź; wie, że chodzi o „efemeryczne dziwactwa” i „fikcję prawną”, dzięki której „nieochrzczeni poganie mogli w czyimś imieniu zyskać status chrześcijan i uprawnienie do zmartwychwstania” (s. 95). Autor *Twarzy Jezusa* wie także z całą pewnością inne rzeczy, co do których cały świat akademicki jest niedoinformowany. Twierdzi na przykład, iż „przyjmuje się, że Marek napisał swą Ewangelię krótko po zburzeniu Jerozolimy, w 70 roku n.e.” (s. 193). Uznać należy, że on tak przyjmuje, gdyż nie jest o bynajmniej opinia powszechna.

Fakt, że Jezus w rodzinnym Nazarecie uzdrowił kilku chorych (Mk 6, 5), widziany jest przez Vermesa jako „niezdolność Jezusa do ‘okazania swej mocy’” (s. 276). Autor zupełnie pomija teologiczne przesłanie wszystkich niemal uzdrowień: iż uzdrowienie winno łączyć się z wiarą, z niej wynikać i do niej prowadzić. Jezus nie jest żydowskim sztukmistrzem z Lublina, który dokonuje cudów dla nich samych. Czyni to zawsze w kontekście wiary.

Poszukiwacz prawdziwej twarzy Jezusa uporczywie twierdzi, że Mateuszowy Jezus do pogan odnosił określenie „wieprze”, zawsze przywołując Mt 7, 6 (np. s. 200; s. 274). Nie zauważył jednak, że nic wprost nie sugeruje, jakoby Jezus miał na myśli pogan. Jeśli już o poganach mowa, Vermes odmawia zdolności lingwistycznych Syrofenicjan, o której twierdzi, że „nie mówiła ani po hebrajsku, ani po aramejsku”

¹⁵ Tak wczesnochrześcijańscy pisarze: Tertulian, *Adv. Marc.* 5,10; *De resurs. carnīs* 48,11; Epifaniusz, *Pan.* 1,2; Jan Chryzostom, *Hom. in 1Cor.* 40,1.

(s. 238). Skąd ta pewność? Czyżby w takim razie Jezus rozmawiał z nią po grecku? A może przez tłumacza? Otóż wiele w perykopie Markowej przemawia za tym, że kobieta ta była wykształcona i mogła znać przynajmniej w podstawowym stopniu galilejski dialekt aramejskiego.

Zdarza się jednak i tak, że autor *Jesus the Jew* zdradza nam źródło swej wiedzy. Tak jest np. w przypadku zawołania Jezusa na krzyżu „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”. Vermes pisze: „Osobiście przypuszczam, że to zdanie aramejskie miało charakter przysłowiowego okrzyku człowieka pogrążonego w rozpacz” (s. 259). Być może tak było, jednak trudno w pracy naukowej brać na poważnie „osobiste przypuszczenia” niepotwierdzone argumentami.

Językowe fajerwerki

Książkę czyta się bardzo dobrze. Autor posługuje się naukowym, aczkolwiek zrozumiałym językiem (co zapewne w dużej mierze przypisać należy tłumaczowi), niekiedy pozwala sobie na żarty (np. o Żydzie ocalałym z katastrofy morskiej, który na bezludnej wyspie wybudował dwie synagogi tylko po to, by mógł powiedzieć, że w jednej z nich jego noga nigdy nie powstała, s. 45), innym razem na odcień ironii (np. że przy paruzji zgromadzi się przy Chrystusie mniej ludzi niż przy papieżu w Krakowie, s. 337). Mówi o rzemieślniczej firmie „Józef and Jezus” (s. 197). Obwiniając Jezusa za to, że nie pozostawił po sobie żadnych pism (bo pisał tylko palcem po ziemi), dochodzi do wniosku, że Jezus „sam jest częściowo odpowiedzialny za stulecia przekłamań na swój temat” (s. 245). W Jego życiu zdarzały się „niemal grubiańskie wybuchy przeciwko nie-Żydom” (s. 313)¹⁶. Cud opisany w Mt 17, 24-27 każe potraktować „z przymrużeniem oka” (s. 246). Z upodobaniem sięga w odniesieniu do Jezusa po terminy żywcem wzięte z opracowań mitów greckich, jak „deifikacja” (s. 63) czy „apoteoza” (s. 260). Pewnie celem zaszokowania czytelnika, sprawowanie Eucharystii nazywa „odegraniem wieczerzy Pańskiej” (s. 129), a powołując się na czyjąś (nie wymienia czyją) opinię, nazywa Watykan „fabryką kanonizacyjną” (s. 133).

Zastanawiająca jest także rola tłumacza omawianego dzieła, a dokładniej jego tendencja do odchodzenia od nomenklatury przyjętej powszechnie w polskich opracowaniach teologicznych. Nie ma podstaw, by zarzucać autorowi przekładu, iż opracowań tych nie zna. Jedynym więc chyba wyjaśnieniem odejścia od utartej pisowni jest chęć pozostania oryginalnym – na wzór samego Vermesa. Przytoczmy kilka tylko przykładów. Tłumacz mówi o Kumran, zamiast Qumran, o Prysce, zamiast o Pryscylli, o Agabusie, zamiast o Agabosie, o twierdzy Macherus, zamiast Macheront, o Metuselachu, zamiast o Metusalem. Przykłady można mnożyć.

¹⁶ Swoją drogą, jak daleko uczniowie Jezusa, zwłaszcza Jan i Paweł, odejść musieli od nauczania Mistrza, skoro – zdaniem Vermesa – cechuje ich tak wielka wrogość wobec Żydów.

Konkluzja

Droga naukowa wybitnych jednostek przebiega zazwyczaj tak, że zajmują się one najpierw kwestiami szczegółowymi, które badają dogłębnie, prezentując rozmaite do nich podejścia. Przez lata pracy badawczej dochodzą do pewnej syntezy, do bardziej ogólnej wizji, do nowego ujęcia dawnych zagadnień i te prezentują w monografii, będącej swoistym podsumowaniem dorobku kilkudziesięciu lat. Geza Vermes jest z pewnością znakomitym naukowcem. Zdziwienie więc budzi fakt, że lata badań nad kwestiami szczegółowymi doprowadziły go do syntezy niezbyt udanej, lekceważącej dorobek innych wyśmienitych badaczy i mało poprawnej metodologicznie. Faktem jest natomiast, że *Twarze Jezusa* napisane zostały celnym językiem. Czyta się je niekiedy niczym kryminał (w którym – po uproszczeniach stosowanych przez autora – łatwo się domyślić finału). Książka skłania do pytań i dyskusji, zachęca do refleksji i budzi sprzeciw. I może właśnie dlatego warto ją przeczytać.

Ks. MICHAŁ CHŁOPOWIEC



Teologia pokuty u św. Klemensa Aleksandryjskiego

Trzecie stulecie, przełomowe dla teologii, dało początek dwom wielkim chrześcijańskim cywilizacjom, zachodniej i wschodniej. Centrum wiodącym tej ostatniej stała się Aleksandria, pełniąca w tamtym czasie rolę ośrodka kulturalnego chrześcijaństwa, podczas gdy Rzym był jego stolicą administracyjną. W Aleksandrii również odnajduje swój własny odcień teologia wschodnia z głównymi przedstawicielami tamtego okresu Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem. Przedmiotem refleksji niniejszego artykułu jest teologia pokuty u pierwszego z nich, Klemensa, który w dotyczących jej założeniach nie zawsze wprawdzie jest jednoznaczny, ale jego myśl odznacza się dużą oryginalnością oraz właściwym tylko sobie rozłożeniem akcentów.

I. Filozoficzno-religijne uwarunkowania teologii pokuty Klemensa Aleksandryjskiego

Teologia pokuty (jak teologia w ogólności) odzwierciedla wiodące idee życia kulturalnego oraz duchowego miejsca i epoki, tym razem ówczesnej stolicy wschodniego chrześcijaństwa. Wzorce myślowe filozoficzne i teologiczne stały wtedy pod dominującym wpływem współczesnego w przybliżeniu czasowi życia Jezusa Chrystusa, aleksandryjskiego Żyda Filona (ok. 30–13 przed Chr. – ok. 42–54 po Chr.). Inspirowany literaturą stoicko-cynicką dowodził on, że człowiek wolny jest człowiekiem cnotliwym, a na zasadzie zaś odwrotności – w stanie niewoli pozostaje człowiek zły. Bóg niepojmowalny w sobie, anonsuje swoje działanie w świecie wszechmocą i miłosierdziem, zaś w duszy objawia się jako źródło wewnętrznego prawa moralnego. Związek Boga ze stworzeniem tłumaczy on istnieniem szeregu ogniów, z których pierwszym jest Logos, stworzony przez Boga Boży umysł, stanowiący ogniwo łączące Go ze światem materialnym, o powierzonych funkcjach posłańca i pośrednika. Teolog ten i filozof oparł swoją antropologię na biblijnym opisie stworzenia (Rdz 26) najpierw człowieka idealnego, niebiańskiego, który jednak po

grzechu staje się odwzorowaną w materii istotą ziemską. Najważniejszym celem człowieka jest życie z Bogiem, ku któremu prowadzi droga doskonalenia moralnego (*praxis*) i umysłowego (*theoria*), urzeczywistniana za pośrednictwem oddziaływania na ludzkie sumienie Logosu, a realizowana przy pomocy ćwiczeń uniezależniających od namiętności i ułatwiających w ten sposób nabywanie cnót. Zmierzająca do nawrócenia dusza odrzuca grzech, uznaje swoją słabość oraz nicość świata zmysłowego, natomiast wstępując w siebie odkrywa świat umysłowy i w nim się umieszcza przez akt wiary. Ostatnim etapem drogi ku doskonałości jest wyjście duszy z siebie (*ekstasis*) oznaczające miłosne (jako *eros*) zatopienie się w Bogu¹.

Filozofem i teologiem wykształconym jest również Klemens Aleksandryjski usiłujący połączyć grecki ideał życia z jego paralełą biblijną oraz stoicki (już w interpretacji Filonowej) ideał wolności od winy z refleksją chrześcijańską. Pierwszemu ze swoich trzech dzieł sztandarowych (*Protreptikos*, *Peidagogos* i *Stromate*) nadaje charakter misyjny, dowodząc, że poganie żyjąc w niewiedzy są jak zwierzęta, ale z takiego stanu wyprowadzić ich może wstąpienie na drogę przygotowań do słuchania „Bożego śpiewu” przy dokonującej się równocześnie metamorfozie (*Protr.* 4, 4)².

Stworzenie w sposób nienaturalny odwróciło się od Boga, lecz poganin pouczany, oczyszczony z niewiedzy, głupoty, braku umiaru, niesprawiedliwości i bezbożności wreszcie dochodzi do wiedzy, zrozumienia, wstrzeźliwości czy sprawiedliwości, przyjmując postawę całkowitego odwrócenia się od zła. Akt nawrócenia uzdalnia do usłyszenia „Bożego śpiewu” stojącego w relacji do cudownej siły śpiewu mitycznego z tym, że magiczne zostaje przeniesione w duchowe. Czynnikiem wszakże wstępnym dokonującego się procesu jest obecność dobrej woli.

Prawdę odsłania człowiekowi ofiarujący mu się Logos, przywracając życie i wznosząc w nim świątynię, której świętość warunkuje wolność od wszelkich złych pragnień (*Ped.* 94, 3-4)³.

Bramę do doskonałości otwiera chrzest, dokonujący obmycia natchnioną rozumieniem wodą, pośrednicząc równocześnie w przekazie (przy spełnionym warunku niepozostawiania w grzechu, rzeczywistej wiary i czynienia prawdziwej pokuty)⁴ Boskiego widowiska opartego o sprawiedliwość i umiarkowanie, co róż-

¹ F. Drączkowski, *Filon z Aleksandrii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. 5, kol. 236 nn.

² „Ὅρα τὸ ἄσμα τὸ καινὸν ὅσον ἰσχυρεῖν ἀνθρώπους ἐκ λίθων καὶ ἀνθρώπους ἐκ θῆριων πεποιήκεν. Οἱ δὲ τῆν ἄλλως νεκροὶ οἱ τῆς ὄντως οὔσης ἀμέτοχοι ζωῆς ἀκραταὶ μόνον γινόμενοι τοῦ ἄσματος ἀνεβίωσαν”, *SChr* 2, s. 57.

³ „Ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη. Ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδύετω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. Ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω μάλλον δὲ κοπιᾶτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν ἵνα ἔχη μεταδιδόναι τῷ χρήζοντι. Πᾶσα πικρία καὶ ὀργὴ καὶ θυμὸς καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ’ ὑμῶν σὺν πασῇ κακίᾳ. Γίνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὖσπλαγχοί χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν ὁ Χρῆσ”, *SChr* 158, s. 178.

⁴ *Μὴ σὺν τῷ βόδῳ ἀποκρίσει* streszcza zdanie z *Protreptikos* 99, 3: „Λάσσετε οὖν ὕδωρ λογικὸν λούσασθε οἱ μεμολυσμένοι περιρράνατε αὐτοὺς ἀπὸ τῆς συνηθείας ταῖς ἀληθιναῖς σταγόσιν καθαροὺς εἰς οὐρανοὺς ἀναβῆναι δεῖ”, *SChr* 2, s. 167.

ni go od misteriów pogańskich zamkniętych w niejasnych rytach. To prawdziwa pokuta odsłania cel dokonujących się misteriów, zaś proces osiągnięcia sprawiedliwości i świętości stanowi początek życia chrześcijańskiego urzeczywistniającego filozoficzny ideał doskonałości. Chrzest analogicznie do rytu inicjacji pogańskiej uwalnia człowieka od jego grzesznej przeszłości oraz przesuwając główny akcent zainteresowań religijnych na tajemnicze widzenie Boga. Rodzajem przepustki na tak rozumiany Boży koncert jest święte życie i wolność od winy, podobna tej warunkującej wejście do wspólnoty chrześcijańskiej.

Logos wprowadza w ludzkie życie bodźce skłaniające człowieka do zadbania o swoje zbawienie, ale nie on dokonuje pracy nauczycielskiej. Zadanie to przynależy pedagogowi realizującemu swój obowiązek pracy wychowawczej prowadzącej do oderwania się od namiętności⁵ i grzechów⁶, w ostatecznym rozrachunku jednak przygotowującej do otwarcia na *gnosis*. Pedagog to misjonarz i katecheta działający w przestrzeni napominania i karaniania, kierujący się w nauczaniu wskazaniem zawartymi w prawie i u proroków (Ped. III. 94, 1)⁷. Wzywa on swoim słowem do nawrócenia, zdążając do pozbycia się każdego grzechu⁸, zaś we właściwym mu

⁵ Pod pojęciem namiętność rozumie Klemens ekscesywną albo wykraczającą poza granice rozumu skłonność lub też skłonność gwałtowną i nieposłuszną rozumowi (Str. II 59, 6). W swoich określeniach nawiązuje on do definicji stoickich (względnie platońskich). W jego przekonaniu namiętności są pieczęcią pozostawioną w duszy przez duchowe potęgi – szatańskie. Nie mają one władzy nad duszą, lecz podsuwają jej błędne mniemania, które ją jak „wyziewy chore” osłabiają, zaciemniają światło umysłu, a tym samym niszczą. Asceza chrześcijańska polega więc na uwolnieniu duszy od namiętności ciała i na oczyszczeniu z nich. Dla Klemensa jednak nie tak ważna, ogólnie rzecz biorąc, jest czystość duszy splamionej ciałem, co czystość serca w sensie organu potrafiącego rozumieć potrzebne oczyszczenie z błędów powodowanych w pierwszym rzędzie ignorancją, a dokładniej, odrzuceniem nauczania chrześcijańskiego. Por. Andre Mehat, *Etude sur les „Stromates” de Clement d’Alexandrie*, Paris 1966, s. 367nn.

⁶ Klemensowe rozumienie grzechu zaczerpnięte jest z języka filozofii stoickiej (Str. I 84, 2; 54, 16); arystotelesowskiej (Str. II 60, 1nn.; 145, 10) i platońskiej (Str. I 4,1; 4,26). Grzech, zgodnie ze starożytnym intelektualizmem, wiąże Klemens z namiętnością. U przyczyn tegoż, zgodnie z rozumieniem stoickim, stoi ignorancja i słabość (por. przykładowo Str. II 63, 1; IV 168, 2; VII 16, 2). Środkiem natomiast do walki z grzechem jest poznanie prowadzące do zmiany fałszywego „przedstawienia” związanego z namiętnościami i ascezą wzmacniającą duszę i ciało. Tego rodzaju psychologia grzechu ma, jak nie trudno dostrzec, typowo intelektualistyczny charakter, bo u przyczyn grzechu leży wybór rozporządzającej wszystkim innym doktryny. Szczególne więc znaczenie przypisuje Aleksandryjczyk wyborowi początkowemu, pozwalającemu (wg filozofii Arystotelesa) na określenie pierwszych zasad działania. Jego jednak rozumienie grzechu także różni się od filozofów greckich, dla których grzech posiada coś ze znaczenia etymologicznego, błędu lub przegranej. Dla Klemensa grzech, poza niesprawiedliwością, jest przede wszystkim szkodą przyniesioną grzeszącemu, zagradzając mu drogę do szczęścia. Stanowi on więc głównie wykroczenie, bunt i nieposłuszeństwo, ze źródłem usadowionym w wyborze początkowym, całkowicie dobrowolnym, kształtowanym w przestrzeni pomiędzy pochodzącym od Boga wezwaniem i namiętnościami, tamże, s. 370nn.

⁷ „Ἀμφω δὲ τὸ νόμῳ διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος ὁ μὲν διὰ Μωυσέως ὁ δὲ δι’ ἀποστόλων· Οἷα γοῦν καὶ δι’ ἀποστόλων ἡ παιδαγωγία”, SChr 158, s. 178.

⁸ Klemens rozwija tę myśl w następnych wierszach.

radikalizmie wskazuje na szkody, odsłaniając przy tym przyczyny powodowanych namiętnościami poruszeń. Takimi działaniami doprowadza do eliminacji poruszeń nierozumnych, unicestwiając również ich korzenie (Ped. I 100,2)⁹.

Pedagogika więc nie stanowi tylko metody działania, ale jest rodzajem duchowego chrztu, budowaniem muru oddzielającego wychowanka od jego grzesznej przeszłości, prowadząc do nowego narodzenia oraz realizując proces uświęcania.

Działania Logosu odnoszą się zarówno do przeszłości, jak i przyszłości, ponieważ gładzi on grzechy wcześniejsze i zapobiega późniejszym (Ped. I 7,1)¹⁰. Jego towarzyszenie jednak nie ogranicza się do jednorazowej tylko interwencji, lecz charakteryzuje je trwanie, dlatego o grzechach w kategoriach przeszłości można w życiu ludzkim mówić dopiero po dłuższym okresie towarzyszenia mu przez Logos. Swój udział ma w tym dziele pedagogika, której główne zadanie polega na uwalnianiu wychowanka od winy i utrwaleniu osiągniętego stanu, co zresztą wiarygodnym czyni przekonanie, że chrześcijanin to przede wszystkim człowiek żyjący w stanie wolności od grzechu (Ped. III 25,3)¹¹.

Myśl chrześcijańska i grecka są zgodne w stwierdzeniu, że fakt grzeszności przynależy ludzkiej egzystencji, ale różnicę pomiędzy nimi określa postawiony do osiągnięcia cel – u chrześcijan sformułowany jako zdążanie do Tego, który sam będąc bez grzechu, przygotowuje wiekuistą radość. Do zapowiedzianej w tym zakresie uczy wyznacza drogę wolność od grzechu, w interpretacji czego przebija u Klemensa duży poznawczo-etyczny optymizm wynikający z utożsamiania wiedzy (czy wychowania) z wypracowywaną postawą moralną. Z tego jednak jednostronnego spojrzenia Aleksandryczyk z upływem lat chyba coraz bardziej zdaje sobie sprawę, dlatego pogląd koryguje, twierdząc, że osiągnięcie celu w postaci stanu niewinności zrealizować można tylko w przybliżeniu, co oznacza równocześnie, że chrzest nie może być miejscem osiągnięcia doskonałości.

Naśladując Filona dzieli Klemens przeznaczonych do zbawienia ludzi na dwie klasy: tych, którzy nie posiadają grzechu i drugich – grzesznych wprawdzie, lecz gotowych po upadku powrócić na właściwą drogę. Ale wprowadza także, nie dość jasno rozgraniczając, swoją dodatkową gradację, ze stanem bezgrzeszności jako punktem wyjścia. Na szczycie umieszcza Boga, na dalszym zaś miejscu żyjących

⁹ „Τῶ μὲν οὖν ἰατρῶ οὐδὲν πρὸς ὑγείαν συμβουλευόντι ἄχθονται οἱ κάμνοντες τῷ δὲ παιδαγωγῷ τῷ θείῳ πῶς οὐκ ἂν ὁμολογήσαιμεν χάριν μὴ σιωπῶντι μηδὲ παρενθυμούμενῳ τὰς εἰς ἀπόλειαν φερούσας ἀπειθείας ἀλλὰ καὶ ταύτας διελέγχουσι καὶ τὰς ὁρμὰς τὰς εἰς αὐτὰς διατεινούσας ἀνακόπτουσι καὶ τὰς καθηκούσας πρὸς τὴν ὀρθὴν πολιτείαν ὑποθημοσύνας ἐκδιδάσκοντο”, SChr 70, s. 288.

¹⁰ „Πάντα ὀνίνησιν ὁ κύριος καὶ πάντα ὠφελῆι καὶ ὡς ἄνθρωπος καὶ ὡς θεός τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιείξ εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παραπαιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος”, SChr 70, s. 122.

¹¹ Klemens przekonanie takie wyraża w kontekście opisu czynów dokonywanych przez barbarzyńców pouczając: „Τοιούτους ὁ κύριος ἡμᾶς καλεῖ γυμνοὺς ἀπειροκαλίᾳς γυμνοὺς κενοδοξίᾳς ἁμαρτιῶν ἀπεσπασμένους μόνον ἐπιφερομένους τὸ ξύλον τῆς ζωῆς μόνον ἐπέχοντας τὴν σωτερίαν”, SChr 158, s. 58.

w wolności od grzechu mędrców, następnie mówi o ludziach wolnych od grzechów dobrowolnych (choć jeszcze ulegających upadkom ze słabości). Do czwartej wreszcie grupy zalicza grzeszników popełniających wprawdzie zło dobrowolnie, ale nie pozbawionych cech pozytywnych, z których najważniejsze jest nie pozostawanie w grzechu długo, choć trudno dokładnie określić, co ów termin oznacza, jak go interpretować, przypisując mu wartość natychmiastowego zamiaru (po grzesznym upadku) podjęcia pokuty czy też rozumiejąc jako okazyjny do niej powrót¹².

Grecki model myślenia Klemensa skłania go również do postawienia znaku równości pomiędzy człowiekiem wiedzającym, dobrze poinformowanym, a człowiekiem dosięgającym moralnej doskonałości, czyli gnostykiem. Wiedzieć i pozostawać bez grzechu stanowią u niego rzeczywistości zamienne, co zresztą dostarcza przesłanek do zwalczania libertynistycznych heretyków wierzących w poznanie Boga, nie wykluczając równoczesnego oddawania się przyjemnościom ciała. On sam nie ma wątpliwości, że tylko człowiek czysty i wolny od każdego zła jest w stanie przyjąć Bożą moc i zrealizować Boże poznanie. Życie bowiem zmysłami i dokonujące się w życiu poznanie są następującymi po sobie szczeblami ludzkiego rozwoju. Kierując wymogi Pawła dotyczące wolności od grzechu przeciwko fałszywym gnostykom, uściśla Klemens własne rozumienie gnozy: „Prawdziwe poznanie (gnoza) – mówi on – nie jest nagim tylko słowem, lecz jakąś wiedzą Bożą i owym światłem, które się w duszy zapaliło poprzez posłuszeństwo przykazaniom” (Str. III 44, 3)¹³. *Gnosis* więc jest wiedzą Boską, siłą Boskiego życia, dlatego jej uzyskanie nie odbywa się bezwarunkowo, lecz w ramach wyraźnych wymogów, z których najistotniejszymi są zachowywanie przykazań i utrzymanie wolności od grzechu (Str. III, 42-44). Dlatego gnozę charakteryzuje właściwy dla niej etyczny *habitus* odróżniający *gnosis* chrześcijańską od innych, które na takie miano nie zasługują¹⁴.

II. Pokuta jako dążenie do doskonałości

Pokuta (jako *μετανοια*) jest w rozumieniu Klemensa częścią *gnosis*, gdyż stanowi rodzaj rozpoznania sytuacji, w jakiej się człowiek aktualnie znajduje, kontrolując bieg życia i doprowadzając do wolności od grzechu. Realizuje ona aspekt dynamiczny dokonującego się procesu, jego stawanie się, a bojaźń przed powtórny popadnięciem w grzech jest jej składowym elementem. W zapożyczonyj przez

¹² H. Windisch, *Taufe und Sünde im aeltesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908, s. 443.

¹³ „Ὅτι γὰρ λόγον ψιλὸν εἶναι τὴν γνώσιν φαμεν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην θείαν καὶ φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς”, *Titi Flavi Clementis Alexanrini operum omnium*, t. I, Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum, Pars III, Lipsiae 1831, s. 236.

¹⁴ H. Windisch, *Taufe und Sünde*, dz. cyt. s. 449.

Klemensa od Filona interpretacji *metanoia* stanowi dążenie i powrót do życia¹⁵ pod warunkiem odwrócenia się od każdego rodzaju zła, co jest realizowane drogą wprowadzania harmonii na wszystkich płaszczyznach ludzkich zachowań, ust, serca i rąk czy też słów, myśli i czynów (II 97, 3)¹⁶.

Na uwagę zasługuje dostrzegana przez Klemensa waga obecnego w Biblii przy określaniu postaw wobec Boga elementu psychologicznego motywacji, nie wprowadzonego wcześniej jako punkt odniesienia do rozważań teologicznych wartościujących jakość podejmowanej pokuty. Chodzi mianowicie o uwyrażnienie różnicy pomiędzy czynem dokonany z miłości i tym dyktowanym lękiem (Str. IV 113, 6)¹⁷. Pierwszy przypisywany jest gnostykowi, drugi człowiekowi wierzącemu, dalekiemu od doskonałości, podejmującemu dzieło wynagrodzenia jedynie w celu wyeliminowania grzechu. Ale Klemens czyni tu jeszcze jeden podział, wprowadzając jakby dodatkowy szczebel nadający wymienionemu stopniowi swoistą dynamikę, a realizowany przez ludzi ożywionych nadzieją, że dorównają oni kiedyś gnostykom, a więc tym, którzy osiągnęli doskonałą miłość (Str. IV 53, 1)¹⁸. Racje swoje wyjaśnia nawiązaniem do ewangelicznego motywu robotników zatrudnionych przez gospodarza, gdzie najlepsi z nich mają prawo żądać zapłaty większej (VII 79, 5)¹⁹.

Aleksandryczyk reprezentuje więc przekonanie, że dusza do pełnego oczyszczenia potrzebuje przejścia przez dwa jego stopnie. Pierwszym jest stan powstrzymywania się od grzechu, w potocznym języku nazywany nawet doskonałością, a w rzeczywistości jest on stopniem jedynie pośrednim do sprawiedliwości osiągananej przez gnostyka. Na tym szczeblu dochodzi się tylko do wolności od grzechu, a dopiero na następnym zostaje uzyskiwany stan sprawiedliwości, przy czym owa sprawiedliwość jest pojęciem szerszym od bezgrzeszności. Z drugiej jednak strony bezgrzeszność stanowi warunek wstępny do osiągnięcia sprawiedliwości, a inaczej, człowieka tylko wolnego od grzechu od człowieka sprawiedliwego dzieli

¹⁵ Klemens rozwija tę myśl na przykładzie kobiety oddającej się prostytucji, która wprawdzie żyje dla grzechu, ale umarła dla przykazań, lecz „εις βιον δε παρελθούσης αυθις της κατὰ την μετάνοιαν γεννηθείσης” SChr 38, s. 143.

¹⁶ „Φησίν· ἀλαζονεία γὰρ ψυχῆς ἐστὶ κακία ἀφ’ ἧς καὶ τῶν ἄλλων κακιῶν μετανοεῖν κελεύει ἀρμοζομένοις τὸν βιον ἐξ ἀναρμοστίας πρὸς τὴν ἀμείνω μεταβολὴν διὰ τῶν τριῶν τοῦτῶν στόματός καρδιάς χειρῶν”, SChr 38, s. 109.

¹⁷ „Ἀγάπη γοῦν τὸ μὴ μοιχεῦσαι καὶ τὸ μὴ ἐπιθυμῆσαι τῆς τοῦ πλησίον τελειοῦται φῶ βῶ πρότερον κεκωλυμένοι· Τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει ἢ διὰ φόβον γενόμενον ἢ δι’ ἀγάπην τελεσθῆν καὶ ἦτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον”, SChr 463, s. 244.

¹⁸ Klemens mówi tutaj o dwóch stopniach: „Ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας ἢ μετὰ φόβου διδασκαλία δι’ ἣν ἀπεχόμεθα τῆς ἀδικίας δεύτερος δὲ ἢ ἐλπίς δι’ ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστῶν τελελοῖ δὲ ἢ ἀγάπῃ ὡς προσήκόν ἐστὶ γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα”, SChr 463, s. 144.

¹⁹ Klemens rozwija tę kwestię w całym ustępie 79 siódmej księgi *Stromate*, gdzie w piątym wierszu stwierdza: „Οὐ γὰρ μετουσίᾳ θερμότητος θερμὸς οὐδὲ πυρὸς φωτεινός· ἀλλ’ εἶναι ὅλος φῶς βούλεται”, SChr 428, s. 244.

różnica jakościowa, bo chrześcijanin noszący imię sprawiedliwego jest po prostu człowiekiem bez grzechu, twórczo oddanym bliźnim²⁰.

Klemens reprezentuje pełne optymizmu stanowisko wyrażone w przekonaniu, że stan doskonałości charakteryzuje niezachwiana trwałość, choć droga do niej prowadzi przez nieustanną modlitwę najpierw o odpuszczenie grzechów, a potem o nie grzeszenie więcej, aby uzyskać stan człowieka czystego serca i w ten sposób zapoczątkować udział w wizji uszczęśliwiającej (Str. VI 102, 1-2)²¹. Do niezachwianej cnoty dochodzi się natomiast drogą ustawicznego ćwiczenia, by w końcu wspierana mistyczną stałością *gnosis* osiągnęła miłość niezmienną (Str. VI 78, 4)²².

Gnostycy to elita chrześcijan o wzorcach sięgających do apostołów i wielkich postaci Starego Testamentu, Mojżesza, Hioba czy innych sławnych mężów. Ale najwyższym dowodem miłości jest męczeństwo, stanowiące dowód wolności od grzechu, lecz także na odwrót, wolność od grzechu nadaje wartość cierpieniu za innych (IV 75)²³.

Dopuszczając drugą pokutę (tę dokonywaną po chrzcie) jedynie dla ludzi grzeszących ze słabości, a także stwierdzenie, że grzech popełniony dobrowolnie stanowi winę zamykającą drogę do jej odpokutowania (Str. II 57, 2)²⁴, Klemens jest kontynuatorem linii zapoczątkowanej przez Hermasa reprezentującego rygorystyczny, jak się wydaje, punkt widzenia. Wniosek uzasadniający tezę o surowym

²⁰ H. Windisch, *Taufe und Sunde*, dz. cyt., s. 454.

²¹ „Ἐϋχεται τοίνυν ὁ γνωστικός καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν τὴν ὥραὶ δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ Καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἄφθειν ἁμαρτιῶν αἰτήσεται μετὰ δὲ τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν ἐπὶ τὸ εὖ ποιεῖν δύνασθαι καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν κύριον δημιουργίαν τε καὶ οἰκονομίαν συνιέναι ἵνα δὴ καθαρὸς τὴν καρδίαν γενόμενος δι' ἐπιγνώσεως τῆς διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον”, SChr 446, s. 264.

²² „Ὅς δὲ οὐ συγγενᾶται τοῖς ἀνθρώποις ἀλλ' ἐπίκτητός ἐστιν ἡ γνώσις καὶ προσοχῆς μὲν δέεται κατὰ τὰς ἀρχὰς ἢ μάθησις αὐτῆς ἐκθρέψεως τε καὶ αὐξήσεως ἔπειτα δὲ ἐκ τῆς ἀδιαλείπτου μελέτης εἰς ἔξιν ἔρχεται οὕτως ἐν ἕξει τελειωθείσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει”, SChr 446, s. 217-218.

²³ „Μόνος τοίνυν ὁ κύριος διὰ τὴν τῶν ἐπιβουλευόντων αὐτῷ ἄνοιαν καὶ τὴν τῶν ἀπίστων ἀποκάθαρσιν ἔπιεν τὸ ποτήριον ὃν μιμούμενοι οἱ ἀπόστολοι ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστὶ κοὶ καὶ τέλειοι ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν ἄς ἔπηξαν ἔπαθον Οὕτως οὖν καὶ οἱ κατ' ἕχρος τὸ ἀπὸ στολικὸν πορευόμενοι γνωστικοὶ ἀναμάρτητοὶ γε εἶναι ὀφείλουσι καὶ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον ἀγαπᾶν καὶ τὸν πλησίον ἵν' εἰ καλοῖη περίστασις ὑπὲρ ἐκκλησίας ἀσκανδάλιστοι τὰς θλίψεις ὑπομένοντες τὸ ποτήριον πίωσιν Ὅσοι δὲ ἔργω μὲν παρὰ τὸν βίον λόγῳ δὲ ἐν δικαστηρίῳ μαρτυροῦσι κἄν ἐλπίδα ἐκδεχόμενοι κἄν φόβον ὑφορώμενοι βελτίους οὗτοι τῶν στόματι μόνον ὁμολογούντων τὴν σωτηρίαν Ἄλλ' εἰ καὶ ὑπερβαῖη τις ἐπὶ τὴν ἀγάπην, τῷ ὄντι μακάριος οὗτος καὶ γνήσιος μάρτυς τελείως ὁμολογήσας καὶ ταῖς ἐντολαῖς καὶ τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαπήσας ἀδελφὸν ἐγνώρισεν, ὅλον ἑαυτὸν ἐπιδοὺς διὰ τὸν θεόν οἷον παρακαταθήκην ἐνυγμώνος καὶ ἀγαπητικῶς ἀποδιδοὺς τὸν ἀπαιτούμενον ἄνθρωπον”, SChr 463, s. 178 i 180.

²⁴ „Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπειναντίους”. Mamy tu nawiązanie do Listu do Hebrajczyków 10,25, SChr 38, s. 80.

podejściu do grzesznika wyciąga on z przesłanek bardzo prostych, tych mianowicie, że chrześcijanin popełniający zło dobrowolnie, zaciąga winę większą od poganina, ponieważ rzeczywistym miejscem zgładzenia grzechu jest chrzest, a ten można przyjąć tylko jeden raz. Ponadto do tożsamości chrześcijanina należy nie tylko pozostawienie poza sobą bożków, lecz także złych czynów wcześniejszego życia. Kto więc świadomie powraca do dawnych grzechów, dopuszcza się szaleństwa, gdyż własnym postępowaniem doprowadza do sprzeczności w sobie, do oczywistego absurdu (Str. II 58, 2-3)²⁵.

Klemensa interesuje również problematyka grzechu lekkiego, co wcale nie stanowi tematu ubocznego prowadzanych rozważań. Jego akceptację, nawet z intencją późniejszego odpokutowania, uważa on za dowód nawrócenia pozornego, gdyż do istotnych cech pokuty należy jednorazowość i niepowtarzalność. Grzech więc w takiej opcji powinien po nawróceniu zniknąć i się nie powtórzyć. Aleksandryczyk wszakże nie przechodzi na pozycje skrajne, bo twierdzi, że w przypadku zaciągnięcia lekkiej winy uzyskanie zbawienia nie jest niemożliwe, ale trzeba się wówczas liczyć z działaniami dyscyplinującymi Boga. Tych wszakże nie powinno się odczytywać w terminach dokonywanej zemsty, ponieważ nawet posiadając charakter dotkliwej trudności, są napomnieniami ojcowskimi, a jeżeli już karą, to zastosowaną jedynie w celu doprowadzenia do zbawienia (Str. VII 102, 4-5)²⁶. Stanowią dlatego cechę czasu *katharsis*, po upływie którego na już doskonałych oczekują dobra i godności życia niebieskiego (Str. VII 56). Wielką karą za popełnione zło będzie stanięcie po śmierci przed Bogiem w dużym wstydzie, lecz po uspokojeniu się powodowanych namiętnościami poruszeń osiągnięta zostanie doskonałość, choć na niższym stopniu niż u gnostyków (VI 109nn., szczególnie wiersze 3-5)²⁷ i na tym właśnie polega wyższość osiągniętej przez tych drugich godności podczas życia ziemskiego, gdyż ludzie naznaczeni grzechem już nigdy, nawet przy nadzwyczajnych wysiłkach pokutnych, takiego stopnia doskonałości nie osiągną.

²⁵ „Δεῖ γὰρ οὐ τὰ εἶδωλα μόνον καταλιπεῖν ἂν πρότερον ἐξεθραξείν ἀλλὰ καὶ τὰ ἔργα τοῦ προτέρου βίου· τὸν οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός· ἐν πνεύματι δὲ ἀναγεννώμενον ὅπερ εἴη ἂν τὸ μὴ εἰς ταῦτον ὑπενεχθέντα πλημμέλημα μετανοῆσαι· μελέτη γὰρ ἔμπαλιν ἁμαρτιῶν τὸ πολλάκις μετανοεῖν καὶ ἐπιτηδεϊότης εἰς εὐτρεψίαν ἐξ ἀνασκησίας”, SChr 38, s. 81.

²⁶ „Γίνονται γὰρ καὶ μερικαὶ τινες παιδεῖαι ἃς κολάσεις ὀνομάζουσι εἰς ἃς ἡμῶν οἱ πολλοὶ τῶν ἐν παραπτώματι γενομένων ἐκ τοῦ λαοῦ τοῦ κυριακοῦ κατολισθαίνοντες περιπίπτουσι· Ἄλλ' ὡς πρὸς τοῦ διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες οὕτως ἡμεῖς πρὸς τῆς προνοίας κολαζόμεθα Θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται, ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις· κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις”, SChr 428, s. 308.

²⁷ „Διὰ πολλῆς τοίνυν τῆς παιδείας ἀπεκδυσάμενος τὰ πάθη ὁ πιστὸς ἡμῖν μέτεισιν ἐπὶ τὴν βελτίονα τῆς προτέρας μοιῆς μεγίστην κόλασιν ἐπιφερόμενος τὸ ἰδίωμα τῆς μετανοίας ὧν ἐξήμαρτεν μετὰ τὸ βάπτισμα· Ἀνιάται γοῦν ἔτι μᾶλλον ἤτοι μηδέπω ἢ καὶ μηδ' ὅλως τυγχάνων ὧν ἄλλους ὀρᾷ μετεληφότα· Πρὸς δὲ καὶ ἐπαισχύνεται τοῖς πλημμεληθεῖσιν αὐτῷ αἰ δὴ μέγισται κολάσεις εἰσὶ τῷ πιστῷ· Ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ”, SChr 446, s. 278.

Klemens idzie nawet dalej i mówi, że różnice pomiędzy zwykłymi wiernymi a gnostykami należałoby respektować już tu na ziemi i to w takim stopniu, że gnostycy nie powinni się nawet modlić z pozostałymi wiernymi, poza czynnościami i koniecznym współdziałaniem, aby wymieniając prośbę „odpuść nam nasze winy” nie stworzyli pretekstu przypisywania im grzechu. Gnostyk bowiem to człowiek święty, w jakimś sensie nieskalany, przy którym nawet wspomnianie o grzechu jest niewłaściwe (Str. VII 49, 1-3)²⁸. Nie oznacza to jednak, że Klemens skazuje gnostyków na bezczynność, wręcz przeciwnie, wyznacza im zadania wychowawcze²⁹. Jako diakon ma gnostyk służyć Bogu, jako prezbiter, czując się następcą apostołów, ma dzięki jasności widzenia i doskonałości w codziennym życiu wносить pomoc w usuwanie nierówności obecnych w duszach ludzkich, dawać przykład, pouczać i modlić się szczególnie za wiernych, prosząc, aby zostali doprowadzeni do prawdziwej pokuty, która zostałaby przez Boga przyjęta (Str. VII 79, 3-4)³⁰.

²⁸ Zacytuję tu trzy pierwsze wiersze, oddające w zasadzie treść zaanonsowanego fragmentu: „Διὸ καὶ ἄχραντον τὴν ψυχὴν ἔχειν χρῆ καὶ ἀμίαντον εἰλικρινῶς τὸν προσομιλοῦντα τῷ θεῷ μάλιστα μὲν ἀγαθὸν τελέως ἑαυτὸν ἐξειργασμένου εἰ δὲ μὴ καὶ προκόπτοντα ἐπὶ τὴν γνώσιν καὶ ἐφιέμενον αὐτῆς τῶν δὲ τῆς κακίας ἔργων τέλειον ἀπεσπασμένου Ἄλλα καὶ τὰς εὐχὰς ἀπάσας ἐπιεικῶς ἅμα καὶ μετ’ ἐπιεικῶν ποιέισθαι πρόπον ἐστίν· σφαλερὸν γὰρ τοῖς ἐτέροισιν ἁμαρτήμασι συνεπιγράφεσθαι Περὶ τούτων ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ συνεύρεται τοῖς κοινότερον πεπιστευκοῖσι περὶ ὧν καὶ συμπράττειν καθήκει Ἄπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἀγία”, SChr 428, Ochr. 166.

²⁹ Wyjście ku drugim łączy się zresztą u Klemensa z rozumieniem pojęcia *syn-eidesis*, odpowiadające łacińskiemu *con-scientia* i oznaczające „widzenie z” (jak twierdzi J. Stelzenberger, *Ueber Syneidesis bei Klemens von Alexandria*, s. 27–33) i to w podwójnym znaczeniu, jako wgląd w siebie i widzenie poza sobą. Mówiąc inaczej, jest to poznanie wyrosłe z obserwacji i doświadczenia w oparciu o wnioski płynące z przebiegu własnego życia oraz życia innych ocenianych w aspekcie religijnym i etycznym. Klemens określając *syneidesis* pisze (Str. VII 51, 7 - SChr 428, s. 172): „τῇ συνειδήσει τῇ θεῷ καὶ τῇ ἐνιαντοῦ”, gdzie dodajmy, *syneidesis* „boską” oddziela od „osobistej”, właściwej człowiekowi. W Str. VII 37, 4-6 *syneidesis* rozumie on jako „wiedzę z” człowieka, jego świadomość religijno-etyczną w sensie wszechobecności Boga: „Φθάνει δὲ ἡ θεῷ δυνάμει καθάπερ φῶς ὄλην διιδεῖν τὴν ψυχὴν Τί δ’ Οὐχὶ καὶ αἱ προαιρέσεις φθάνουσι πρὸς τὸν θεὸν προϊέσαι τὴν φωνὴν τὴν ἑαυτῶν Οὐχὶ δὲ καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως πορθμεύονται Τίνα καὶ φωνὴν ἀναμείναι ὁ κατὰ πρόθεσιν τὸν ἐκλεκτὸν καὶ πρὸ τῆς γενέσεως τὸ τὲ ἐσόμενον ὡς ἤδη ὑπάρχον ἐγνωκῶς Ἡ οὐδὲ πάντη εἰς τὸ βάθος τῆς ψυχῆς ἀπάσης τὸ φῶς τῆς δυνάμεως ἐκλάμπει τὰ ταμεία ἐρευνῶντος ἢ φησιν ἢ γραφὴ τοῦ λύχνου τῆς δυνάμεως Ὁλος γὰρ ἀκοὴ καὶ ὄλος ὀφθαλμὸς ἵνα τις τούτοις χρήσῃται τοῖς ὀνόμασιν ὁ θεός” (SChr 428, s. 136). Boskie wszechwidzenie i Boska wszechwiedza oznacza uczestnictwo w mających miejsce wewnątrz człowieka wydarzeniach, co oznacza, że Bóg wie, jakiego wyboru dokona człowiek, a z kolei ludzkie decyzje woli są przy wyborze tą Bożą wiedzą warunkowane. „Własne” *syneidesis* natomiast jest „osobistą”, „wiedzą z” o wydarzeniach wewnątrz, osobista świadomością wartości lub też wiedzą o normach wartości. Ten wgląd w dobra i wartości moralne, szczególnie zaś w wartość prawdy i przeciwwartość kłamstwa pomaga do powzięcia decyzji osobistej. „Własna” świadomość ukierunkowuje również człowieka w jego wyborach moralnych i dopomaga mu bronić się przed kłamstwem.

³⁰ „Καὶ δὲ καὶ αἰτεῖται οὕτως ζῆσαι τὸν ὀρισμένον ἐν τῇ σαρκὶ βίον ὡς γνωστικὸς ὡς ἄσαρκος καὶ τυχεῖν μὲν τῶν ἀριστῶν φυγεῖν δὲ τὰ χείρονα Αἰτεῖται δὲ καὶ ἐπικουφισμὸν περὶ ὧν ἁμαρτήσαμεν ἡμεῖς καὶ ἐπιστροφὴν εἰς ἐπίγνωσιν”, SChr 428, s. 242.

Zaznaczmy wreszcie, że u Klemensa odnaleźć można wyraźne ślady konfrontacji ze współczesnymi mu herezjami, szczególnie zaś z marcjonizmem odrzucającym sformułowane w Starym Testamencie prawo, czego powodem byłyby zawarta w nim zapowiedź kar Boga wobec łamiących Jego nakazy. Aleksandryjczyk zwalcza taki pogląd, twierdząc, że w podobnym przypadku należałoby ganić dobroczyńcę leczącego duszę z niesprawiedliwości. Zaistniała sytuację bowiem porównać można, jak mówi, do lekarza potępianego tylko dlatego, że w celach leczniczych dokonuje bolesnych operacji, amputuje kończyny, dokonuje kauteryzacji czy wykorzystuje środki do powodowania nieprzyjemnych wykształceń. Nie czyni tego przecież popychany niechęcią do pacjenta, lecz dla zabezpieczenia innych członków ciała przed uszkodzeniem, według nakazów sztuki lekarskiej. W podobnym celu znosimy ból rozłąki, cierpimy niedomogi wygnania, skazywani jesteśmy na różne kary pieniężne, osadzani w więzieniach. Prawo bowiem, broniąc mu podporządkowanych, prowadzi do wzrostu pobożności, wskazuje na popełniane błędy, karze wykroczenia. Dopiero wtedy, gdy ktoś daje dowody człowieka niezdolnego do wejścia na drogę sprawiedliwości, prawo odseparowuje go na sposób cięcia od zdrowych członków ciała w celu uniknięcia zarażenia, ale zawsze lecząc: „Lecz gdy jesteśmy sądzeni przez Pana, upomnienie otrzymujemy, abyśmy nie byli potępieni ze światem” (1 Kor 11, 32), (Str. I 171, 1-4).³¹ Także tutaj Klemens inspiracje dla wyrażanych przekonań czerpie z platonizmu³², uznając znaczenie korekty i oczyszczenia, jakie zgodne z rozumem upomnienie powoduje. Nie ten, kto jest sprawcą wielkiej nieczystości, staje się człowiekiem niegodnym, ale ten, kto nie poddaje się korektom.

Jak można się było spodziewać Klemens sam święty, siebie za świętego nie uważał. Opisując szczegółowo ideał świętości, korzystał prawdopodobnie z wzorców wypróbowywanych we własnym życiu, ale siebie widział wśród grzeszników. Nakreślony przez niego ideał mógł bowiem stanowić jedynie cel do zrealizowania, niczego nie tracąc ze swojego charakteru. Klemens więc patrzył na siebie jako na człowieka w drodze, zwłaszcza przy założeniu, że zło trzeba wyrwać wraz z korzeniami i zachowywać bez przerwy postawę nieogładania się wstecz.

³¹ „Μη τοίνυν κατατρέχεται τις τοῦ νόμου διὰ τὰς τιμωρίας ὡς οὐ καλοῦ κάγατοῦ οὐ γὰρ ὁ μὲν τὴν τοῦ σώματος νόσον ἀπάγων εὐεργέτης δόξει ψυχὴν δὲ ἀδικίας ὁ πειρώμενος ἀπαλλάττει οὐ μᾶλλον ἢ εἴη κηδεμών ὄσωτερ ψυχὴ σώματος ἐντιμότερον Ἄλλ' ἄρα τῆς μὲν τοῦ σώματος ὑγείας ἔνεκα καὶ τομὰς καὶ καύσεις καὶ φαρμακοποσίας ὑφιστάμεθα καὶ ὁ ταῦτα προσάγων σωτήρ τε καὶ ἰατρὸς” τὴν καλεῖται οὐ φθόνῳ τινὶ οὐδὲ δυσμενείᾳ τῇ πρὸς τὸν πάσχοντά ὡς δ' ἂν ὁ τῆς τέχνης ὑπαγορεύει λόγος καὶ μέρη τινὰ ἀποτεμνῶν ὡς μὴ τὰ ὑγιᾶ ἴνοντα συνδιαφθείρεσθαι αὐτοῖς καὶ οὐκ ἂν τις ποιηρίας αἰτιάσαιτο τοῦ ἱατροῦ τὴν τέχνην Τῆς δὲ ψυχῆς ἔνεκα οὐχ ὁμοίως ὑποστησόμεθα ἕαν τε φεύγειν ἕαν τε ἐκτίνειν ζημίας ἕαν τε δεσμά εἰ μέλλοι τις μόνον ἐξ ἀδικίας ποτὲ δικαιοσύνην κτᾶσθαι Ὁ γὰρ νόμος κηδόμενος τῶν ὑπὸ κώων πρὸς μὲν τὴν θεοσέβειαν παιδεύει καὶ ὑπαγορεύει τὰ ποιητέα εἴργει τε ἕκαστον τῶν ἀμαρτημάτων δίκας ἐπιτιθεῖς τοῖς μετρίοις αὐτῶν ὅταν δὲ τίνα οὕτως ἔχοντα κατίδη ὡς ἀνίατον δοκεῖν εἰς ἔσχατον ἀδικίας ἐλαύνοντά τότε ἤδη τῶν ἄλλων κηδόμενος ὅπως ἂν μὴ διαφθείρωνται πρὸς αὐτοῦ ὡσπερ μέρος τι τοῦ παντός σώματος ἀποτεμῶν οὕτω που τὸν τοιοῦτο τὸν ὑγιέστατα ἀποκτείνουσι”, SChr 30, s.169.

³² Platon, *Sofista*. Polityk, Warszawa 1956, s. 22.

Ks. STANISŁAW ARASZCZUK



Wierność przepisom liturgicznym na podstawie dokumentów Kościoła

Podczas święceń prezbiteratu biskup pyta wybranych do święceń: „Czy na chwałę Boga i uświęcenia chrześcijańskiego ludu chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, a zwłaszcza Eucharystyczną Ofiarę i sakrament pokuty, zgodnie z tradycją Kościoła?”¹ A później biskup kieruje do neoprezbitera zachętę, wręczając mu naczynia z chlebem i winem: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladuj to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”².

W nawiązaniu do tych słów ks. Aleksander Radecki, Ojciec Duchowny MWSD we Wrocławiu, omawiając Eucharystyczny *savoir-vivre* pisze:

Żaden z nas, księży, nie ucieknie od swojej części odpowiedzialności za kształt sprawowanej przez siebie i w swojej wspólnocie liturgii. Stąd ta propozycja rozważenia kilku podstawowych pytań:

– Gdzie my się tak podczas liturgii wiecznie śpieszymy, że prawie zawsze wybieramy wersje skrócone, proste, ubogie – i na co dzień, i od święta?

– Kto nam dał prawo stawiania ponad przepisami świętej liturgii? Jakie straty przyniesie i nam samym, i wiernym, nasza księżowska twórczość antyliturgiczna – owe „hybrydy” liturgiczne, poprawki wnoszone nawet do kanonu, dziwactwa...?

– Dlaczego tak trudno nam, duchownym, dopuścić wiernych do tego, by – po uprzednim przygotowaniu i podjęciu systematycznej formacji – podjęli oni funkcje, które z definicji do nich w liturgii należą?

– Czy nie zabiła nas już rutyna, powodująca zanik gorliwości, entuzjazmu, zachwyty, a nawet osłabienie wiary?

– Czy pozwolimy jeszcze siebie reformować po latach kapłańskiej służby i zwrócić sobie uwagę, że jednak robimy coś źle, że może być lepiej, piękniej, poprawniej, inaczej niż zwykle?”³

¹ *Pontyfikał Rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, s. 189.

² Tamże, s. 214.

³ <http://www.katolik.pl/index1.php?st=artykuly&id=1111>

To są pytania nie tylko do osobistego rachunku sumienia, np. na czas rekolacji, ale także do głębszej refleksji nad wiernością przepisom liturgicznym zawartym w dokumentach Kościoła, który ustanowiony jest na sposób społeczności i dlatego prawo jest dla niego koniecznością. Potrzebne są normy dla wykonywania funkcji, powierzonych mu przez Boga, w sposób uporządkowany. Część tych norm odnosi się do liturgii. Dlatego też postaram się najpierw krótko przedstawić historię prawodawstwa liturgicznego, następnie wskazać, kto ma prawo kierowania sprawami liturgii, by w końcu omówić niektóre nadużycia spotykane podczas celebracji Mszy Świętej.

I. Zarys historii prawodawstwa liturgicznego

W historii prawodawstwa liturgicznego można wyróżnić kilka okresów:

- wskazania w Nowym Testamencie,
- czasy improwizacji (II – IV wieku),
- okres kodyfikacji liturgii (IV – VIII wieku),
- unifikacja liturgii (VIII – XV wieku),
- era rubrycystyczna (XVI – XX wieku),
- okres reformy liturgicznej⁴.

Prawo ustalania form obrzędowych zawsze należało do biskupa, który kierował kultem w powierzonej sobie diecezji. Biskupi jednak zawsze uznawali nadrzędne prawo biskupa rzymskiego w organizowaniu liturgii. Dla prowincji kościelnych przepisy liturgiczne ustanawiały synody prowincjonalne.

Od Soboru Trydenckiego, w całym Kościele katolickim, prawo normowania liturgii zostało ujęte w ścisłe ramy. Odtąd wszelka inicjatywa w tej dziedzinie musiała podlegać kontroli Stolicy Apostolskiej. Chodziło głównie o ujednoczenie obrzędów liturgicznych, które wówczas były bardzo różne w poszczególnych diecezjach, zakonach itd. Do biskupów należał obowiązek czuwania w swoich diecezjach nad przestrzeganiem świętych kanonów odnoszących się do kultu Bożego i nad usuwaniem z liturgii nadużyć.

Organem Stolicy Apostolskiej, czuwającym nad sprawami liturgii w całym Kościele powszechnym, była Święta Kongregacja Obrzędów, powołana do istnienia przez papieża Sykstusa V w 1588 roku. W zakres jej kompetencji wchodziły sprawy beatyfikacji i kanonizacji oraz zatwierdzanie wszelkich tekstów liturgicznych. Rozstrzygała też wszelkie wątpliwości związane ze sprawowaniem liturgii. Wydawała w sprawach liturgii stosowne dekryty i zarządzenia, które później umieszczane były w *Acta Sanctae Sedis* (Roma 1865–1908), a następnie w *Acta Apostolicae Sedis* (od roku 1909 do dziś). Istnieje też zbiór: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum* (Roma 1898–1946 – 7 tomów); *Collectio decretorum ad sacram liturgiam*

⁴ Por. J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004, s. 29–45.

spectantium ab anno 1927–1946. Obecnie na bieżąco publikowane są w czasopiśmie: *Ephemerides Liturgicae* (Roma 1887); *Notitiae* (Roma 1965). W 1969 roku Kongregacja Obrzędów została zreformowana i otrzymała nazwę Kongregacji ds. Kultu Bożego, a od 1975 roku Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego, której od 1989 roku podlegają także sprawy kanonizacyjne. Źródłem prawa liturgicznego są przede wszystkim księgi liturgiczne, zwłaszcza uwagi wstępne i rubryki w nich zawarte, oraz decyzje papieży, soborów, synodów, dotyczące liturgii, pisma Kongregacji, zwyczaje liturgiczne i Kodeks Prawa Kanonicznego⁵.

⁵ Konstytucja o liturgii świętej, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002; Paweł VI, Motu proprio *Sacra Liturgia* (25 stycznia 1964 r.); Paweł VI, Motu proprio *Mysterii Paschalis* (14 lutego 1969 r.); Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia* (17 kwietnia 2003 r.); Jan Paweł II, List w 25. rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej *Sacrosanctum Consilium* o liturgii świętej (4 grudnia 1988 r.); Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini* (31 maja 1998 r.); Jan Paweł II, List do artystów (4 kwietnia 1999); Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001); Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (16 października 2002 r.); Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine* (7 października 2004 r.); Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25 grudnia 2005 r.); Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22 lutego 2007 r.); Benedykt XVI, Motu proprio *Summorum Pontificum* (7 lipca 2007 r.); Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Inter Oecumenici* (26 września 1964 r.); Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Musicam sacram* (5 marca 1967 r.); Święta Kongregacja Obrzędów, II Instrukcja *Tres abhinc annos* (4 maja 1967 r.); Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum Misterium* (25 maja 1967 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego, Instrukcja *Memoriale Domini* (29 maja 1969 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego, Instrukcja do Konstytucji Apostolskiej *Missale Romanum* (20 października 1969 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego, III Instrukcja *Liturgicae instaurationes* (5 września 1970 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego, List Okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych (16 stycznia 1988 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, IV Instrukcja Liturgia Rzymska i inkulturacja *Varietates legitima*e (25 stycznia 1994 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów (15 sierpnia 1997 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Liturgiae authenticam* (28 marca 2001 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania (17 grudnia 2001 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (25 marca 2004 r.); Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje (15 października 2004 r.); Kongregacja Wychowania Katolickiego, Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach (3 czerwca 1979 r.); Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga (14 września 2000 r.); Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994; Konferencja Episkopatu Polski, Instrukcja o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II (8 grudnia 1979 r.); Wskazania Konferencji Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania OWMR (9 marca 2005 r.); Wskazania Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii Świętej (9 marca 2006 r.); Konferencja Episkopatu Polski, Modyfikacja instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej z 22 czerwca 1991 r. (18 października 2006 r.); Konferencja Episkopatu Polski, Instrukcja w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom (2 października 2007 r.); Konferencja Episkopatu Polski, Wskazania dla diecezji polskich dotyczące sprawowania Mszy św. według ogłoszonego przez papieża Benedykta XVI Listu apostolskiego w formie Motu proprio *Summorum Pontificum* (15 października 2007 r.); II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001.

O wierności przepisom liturgicznym wiele razy przypominał Jan Paweł II. W liście wielkoczwartkowym z 1980 roku Tajemnica i kult Eucharystii skierowanym do prezbiterów i biskupów zwrócił uwagę na nadużycia liturgiczne, które wkrađły się do kultu eucharystycznego i polecił przygotować instrukcję, która pozwoliłaby wyeliminować te błędy. Kongregacja ds. Sakramentów i Kultu Bożego 3 kwietnia 1980 roku ogłosiła Instrukcję *Inaestimabile donum* w sprawie niektórych norm kultu eucharystycznego, polecając Konferencjom Biskupów wprowadzić je w życie. Także w liście apostolskim w 25. rocznicę ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* o świętej liturgii mocno zaznaczył:

Miały niekiedy miejsca niedopuszczalne opuszczenia lub dodatki, wymyślone obrzędy wychodzące poza ustalone normy, postawy lub śpiewy, które się nie przyczyniają do budowania wiary i ducha świętości, nadużycia w praktyce generalnego rozgrzeszania, zacieranie różnic między kapłaństwem służebnym, związanym ze święceniami, i kapłaństwem powszechnym wiernych, które posiada swój fundament w Chrzcie świętym. Nie można tolerować tego, że niektórzy kapłani uważają się za uprawnionych do układania modlitw eucharystycznych lub zastępowania tekstów biblijnych tekstami świeckimi. Tego typu inicjatywy dalekie są od reformy liturgicznej samej w sobie i od ksiąg, które w związku z nią zostały opracowane, i są z nią wręcz sprzeczne, zniekształcają ją i pozbawiają lud chrześcijański autentycznych bogactw liturgii Kościoła (nr 13).

Z kolei w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* stanowisko Jana Pawła II wobec nadużyć liturgicznych, do jakich doszło od czasów posoborowej reformy liturgicznej wskutek źle pojmowanej kreatywności i przystosowania, jest bardzo stanowcze i nacechowane osobistym bólem. Papież stwierdza, że owe nadużycia stały się powodem cierpienia wielu ludzi, że wprowadzone innowacje były często nieuzasadnione i całkowicie nieodpowiednie. Dlatego poczuwa się do obowiązku, aby skierować gorący apel o wielką wierność normom liturgicznym podczas sprawowania Ofiary eucharystycznej. Jan Paweł II w 52. numerze tej Encykliki pisze: „Nikomiu nie można zezwolić na niedocenianie powierzonej nam tajemnicy: jest ona zbyt wielka, ażeby ktoś mógł pozwolić sobie na traktowanie jej wedle własnej oceny, która nie szanowałaby jej świętego charakteru i jej wymiaru powszechnego” (EE 52).

W trosce o liturgię mszalną Jan Paweł II zaakcentował konieczność przestrzegania przepisów liturgicznych i zwrócił się do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów o przygotowanie bardziej szczegółowego dokumentu, również o odniesieniu prawnym. Zatem powstała Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, będąca kontynuacją Encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*. Instrukcja *Redemptionis sacramentum* jest poświęcona przeciwdziałaniu nadużyciom w liturgii, bowiem pojawiające się nadużycia liturgiczne godzą w istotę liturgii, sakramenty oraz w tradycję i autorytet Kościoła.

Od 25 lutego 2004 roku, obowiązują w Polsce nowe przepisy liturgiczne, dotyczące sprawowania Mszy Świętej. W tym dniu weszły w życie przepisy zawarte w polskim tłumaczeniu *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*. Kapłan z racji swego posłannictwa musi pamiętać, że jest sługą, a nie właścicielem Bożych

misteriów. Stąd też nie może dowolnie dysponować tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadawać mu kształt osobisty i dowolny. Powinien mądrze korzystać z dopuszczonej i zaleconej przez przepisy możliwości kształtowania liturgii i dostosowywania jej do potrzeb wspólnoty, ale musi też unikać dowolności, wielomówności, przekręcania formuł i modlitw. Sztuka przewodniczenia, jak zaznacza ks. S. Czerwik, wymaga od kapłana posłuszeństwa wobec zasad podanych w zatwierdzonych księgach liturgicznych, szacunku do sacrum, pobożności, czyli wewnętrznego oddania swojej woli Bogu i posługiwania z wiarą i miłością ku Bogu i ludziom⁶.

II. Prawo kierowania sprawami liturgii po Soborze Watykańskim II

W dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w Konstytucji o św. liturgii *Sacrosanctum Concilium*, możemy przeczytać:

czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz uroczyste sprawowanymi obrzędami Kościoła, który jest sakramentem jedności, czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwiadcniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast członków dosięgają w różny sposób, stosownie do różnorodności stanów, zadań i czynnego uczestnictwa (KL 26).

Z tego wynika, że każdy podczas liturgii ma do spełnienia właściwe zadania, które nie tylko wynikają z racji święceń czy z mocy prawa, ale również z różnych posług.

Konstytucja liturgiczna wskazuje też, kto ma prawo kierowania sprawami liturgicznymi. Należy ono wyłącznie do władzy kościelnej. Przysługuje Stolicy Apostolskiej oraz, zgodnie z prawem, biskupowi. Na mocy władzy udzielonej przez prawo, kierowanie sprawami liturgii w ustalonych granicach należy także do różnych prawnie ustanowionych konferencji biskupów, właściwych danemu terytorium. Dlatego nikomu innemu, chociażby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować ani zmieniać w liturgii (por. KL 22). Aby zachować zdrową tradycję, a jednocześnie otworzyć drogę do uprawnionego postępu, przypomina Konstytucja, reformę poszczególnych części liturgii powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie. Ponadto należy wziąć pod uwagę zarówno ogólne zasady budowy i ducha liturgii, jak i doświadczenie, wypływające z ostatniej reformy liturgii oraz z indultów, udzielonych różnym miejscowościom. Wreszcie nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, aby formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących.

⁶ S. Czerwik, *Wychowanie do wolności we wspólnocie znaku liturgicznego*, w: *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec Wrocław 1996, s. 411.

W miarę możliwości należy unikać poważnych różnic w obrzędach graniczących z sobą regionów (por. KL 23).

Prawo kierowania sprawami liturgii posiada przede wszystkim Stolica Apostolska. Dokładne jej kompetencje określił Jan Paweł II w Konstytucji *Pastor bonus*. Powołana Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zajmuje się wszystkim, co należy do Stolicy Apostolskiej w zakresie kierowania i rozwoju świętej liturgii. Służy pomocą biskupom w podejmowaniu działań, aby wierni coraz bardziej czynnie uczestniczyli w liturgii. Troszczy się o sporządzanie lub poprawianie tekstów liturgicznych, przegląda teksty własne Mszy św. i Liturgii Godzin Kościołów partykularnych i instytutów zakonnych. Przegląda tłumaczenia ksiąg liturgicznych oraz ich przystosowania sporządzone prawnie przez konferencje biskupów⁷. Zadaniem Kongregacji jest czuwanie nad tym, by zarządzenia liturgiczne były przestrzegane, by zapobiegano nadużyciom, a jeśli gdzieś się pojawiły, by je likwidowano.

Obecnie w Kościele w zakresie kierowania sprawami liturgii z powrotem przyznano władzę biskupom zgodnie z przepisami prawa. Pewien zakres władzy ustawodawczej w sprawach liturgii otrzymały także konferencje biskupów. Ich kompetencje określa prawo kościelne.

Biskup ma kierować się normami i duchem Konstytucji o liturgii, dekretami Stolicy Apostolskiej dotyczącymi liturgii i kompetentnej władzy terytorialnej, którą jest konferencja biskupów. W świetle Instrukcji wykonawczych do Konstytucji o liturgii, biskup ma stwierdzić zgodność ksiąg liturgicznych z wydaniemi typicznymi; wydawać normy dotyczące nabożeństw; powoływać komisje diecezjalne do spraw liturgii, muzyki i sztuki liturgicznej; roztaczać opiekę nad sprzętami liturgicznymi; opiekować się artystami, którzy swoją twórczością mają służyć liturgii; czuwać nad wyposażeniem kościołów; zwracać się do Stolicy Apostolskiej o zmianę pewnych przepisów ze względu na lokalne warunki; umieszczać odpowiednie dekryty w wiadomościach diecezjalnych (pismo urzędowe).

Biskup diecezjalny, pierwszy szafarz Bożych tajemnic w powierzonym mu Kościele partykularnym, jest kierownikiem, krzewicielem i stróżem całego życia liturgicznego. Albowiem „biskup, posiadający pełnię sakramentu święceń, jest szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa, szczególnie co do Eucharystii, którą sam sprawuje, albo o której sprawowanie się troszczy, a dzięki której Kościół ustawicznie żywi się i wzrasta” (RS 19).

III. Niektóre nadużycia spotykane podczas celebracji Mszy świętej

Ksiądz S. Czerwik podczas rekolekcji wygłoszonych na Jasnej Górze (24–27 listopada 2003 roku) do Biskupów Polskich przypomniał zasady celebracji Mszy

⁷ Por. Konstytucja apostolska *Pastor bonus* (28 kwietnia 1988 roku), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, opr. W. Kacprzyk, M. Sitarz Lublin 2006, art. 62–64.

Świętej według przepisów trzeciego wydania Mszału rzymskiego (20 kwietnia 2000 roku). Zwrócił także uwagę na pewne nadużycia, które można spotkać podczas celebracji Mszy Świętej⁸. Także ks. Z. Janiec w szeregu artykułach omawia ten problem⁹. Instrukcja *Redemptio nis sacramentum* przyczyni nadużyć w liturgii dopatruje się w fałszywym poczuciu wolności, niewłaściwym rozumieniu ekumenizmu, a przede wszystkim z ignorancji (por. RS 8–9). W tej refleksji trzymać się będziemy opisanej w Mszale struktury celebracji.

1. Czas przed rozpoczęciem celebracji

Kodeks Prawa Kanonicznego w części poświęconej szafarzowi Najświętszej Eucharystii przypomina: „Kapłan nie powinien opuszczać należytego przygotowania się przez modlitwę do sprawowania Eucharystii, a po jej zakończeniu złożenia Bogu dziękczynienia” (KPK kan. 909). Również w nowym wydaniu *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* podana jest zachęta wzywająca do milczenia przed rozpoczęciem Mszy Świętej: „Godne pochwały jest zachowanie milczenia w kościele, w zakrystii i w przylegających do niej pomieszczeniach już przed rozpoczęciem celebracji, aby wszyscy pobożnie i godnie przygotowali się do sprawowania świętych czynności” (OWMR 45). O skupieniu przed celebracją Mszy Świętej przypomina także papież Benedykt XVI w posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*, kiedy mówi o osobistych warunkach, które każdy powinien spełnić, by jego uczestnictwo było owocne (por. SC 55). Tymczasem oczekiwanie na wyjście z zakrystii do ołtarza to na ogół czas największego rozgardiaszu w naszych zakrystiach, załatwiania różnych duszpasterskich spraw, zapisywania intencji mszalnych.

2. Procesja na wejście

Prawdziwym początkiem Mszy Świętej jest procesja na wejście, której towarzyszy śpiew zgromadzenia¹⁰. Ponieważ w czasie tej procesji cała uwaga skupia się już na Chrystusie, przepis trzeciego wydania Mszału (OWMR 274) stanowi, że uczestnicy procesji nie przyklękają przed tabernakulum z Najświętszym Sakramentem, jeśli wypada im przed nim przechodzić w drodze z zakrystii do prezbiterium. Czynią to dopiero po przyjsciu do prezbiterium, jeśli tabernakulum jest tam usytuowane. Zgodnie z tym samym przepisem ani kapłan ani usługujący nie przyklękają przed *Sanctissimum*, gdy w czasie Mszy Świętej wypadnie im przechodzić z jednej na drugą stronę prezbiterium¹¹. Śpiew na wejście wykonuje na przemian schola i lud lub kantor i lud albo sam lud, albo sama schola. Jeśli na wejście

⁸ S. Czerwik, *Studzy Chrystusa – szafarze Bożych misterii*, Kielce 2004, s. 165–191.

⁹ Z. Janiec, „Grzechy liturgiczne”, „Anamnesis”, 33 (2003), nr 2, s. 78–84; tenże, *Bronić Mszę Świętą przed nadużyciami liturgicznymi*, „Anamnesis”, 39 (2004), nr 4, s. 73–78; tenże, *Gdzie są granice kreatywności celebrans podczas sprawowanej liturgii?*, „Anamnesis”, 45 (2006), nr 2, s. 106–108.

¹⁰ S. Czerwik, *Studzy Chrystusa – szafarze Bożych misterii*, dz. cyt., s. 168.

¹¹ Tamże, s. 169.

nie wykonuje się śpiewu, antyfonę podaną w mszale recytują wierni lub niektórzy z nich albo lektor. W przeciwnym razie odmawia ją sam kapłan, który może ją także przystosować, ujmując w formie wstępnej zachęty (por. OWMR 48).

3. Oddanie czci ołtarzowi

Po przyjściu do prezbiterium kapłan, diakon i usługujący oddają cześć ołtarzowi przez głęboki ukłon. Na znak czci kapłan oraz diakon całują ołtarz; kapłan według uznania okadza krzyż i ołtarz (OWMR 49). Zasady okadzenia podaje *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* w numerze 276. Błędem jest, ucałowanie ołtarza przez ministrantów, a także okadzanie ołtarza w pośpiechu i kadzielnicą, z której wydobywa się nikły dym. Poprzez okadzenie oddajemy cześć Chrystusowi, którego ołtarz symbolizuje.

4. Pozdrowienie ludu i wprowadzenie do tajemnicy dnia i aktu pokuty

Po śpiewie na wejście kapłan, stojąc na miejscu przewodniczenia, razem z całym zgromadzeniem wykonuje znak krzyża; następnie przez pozdrowienie oznajmia zgromadzonej wspólnocie obecność Pana. Przez to pozdrowienie i odpowiedź ludu ujawnia się misterium zgromadzonego Kościoła. Po pozdrowieniu ludu kapłan albo diakon lub świecka osoba usługująca może w bardzo krótkich słowach wprowadzić wiernych w treść Mszy Świętej danego dnia (OWMR 50).

W świetle tego przepisu niewłaściwe jest rozpoczynanie liturgii mszalnej od ołtarza. Bywa, że po pozdrowieniu następują różnego rodzaju przemówienia z okazji różnych uroczystości. Powinno być krótkie wprowadzenie wiernych w tajemnicę dnia i do aktu pokuty. Czasami zdarza się, że akt pokuty jest zastępowany jakąś piosenką religijną, np. *Panie przebacz nam, Ojciec zapomnij nam*. Są cztery formy aktu pokuty podane w Mszale rzymskim. W dniu Pańskim, zwłaszcza w Okresie Wielkanocnym, zamiast zwykłego aktu pokuty może się odbyć błogosławieństwo wody i pokropienie nią wiernych na pamiątkę chrztu. Są jeszcze parafie, w których w okresie Narodzenia Pańskiego hymn *Chwała na wysokości* zastępuje się kołędą. Hymnu tego nie można zastępować innym tekstem (OWMR 53). Nadużyciem jest brak stosowania podczas aktu pokuty i przed odmówieniem kolekty milczenia. Czasami spotyka się krótką konkluzję w kolekcie zamiast długiej.

5. Liturgia słowa

Słowo jest jednym z podstawowych symboli, czyli narzędzi komunikacji między Bogiem i ludźmi oraz ludzi między sobą¹². „Główną część liturgii słowa stanowią czytania wzięte z Pisma Świętego oraz wykonywane między nimi śpiewy;

¹² S. Czerwik, *Śludzy Chrystusa – szafarze Bożych misteriów*, dz. cyt., s. 173.

homilia zaś, wyznanie wiary i modlitwa powszechna, czyli modlitwa wiernych, są rozwinięciem i zakończeniem liturgii słowa” (OWMR 55). Są jednak jeszcze kościoły, w których brakuje godnego miejsca proklamacji słowa Bożego. Lekcje odczytuje się z tzw. ambonki. Czytań ani psalmu responsoryjnego, w których zawiera się słowo Boże, nie wolno zastępować innymi tekstami, niebiblijnymi. Na podstawie tradycji wykonywanie czytań nie jest funkcją przewodniczącego, ale usługujących. Niewłaściwe jest chodzenie po kościele podczas proklamacji czytań i śpiewu psalmu na przykład spóźniających się wiernych, kościelnego z kielichem, ministrantów do zakrystii, a nawet kapłanów udających się do konfesjonału.

Modlitwa powszechna winna być zawsze kierowana do Boga Ojca przez Jezusa w Duchu Świętym (jakże często jest inaczej). Nadto nie powinna być ona zbyt opisowa i zawierać więcej aniżeli 6 wezwań. Wstęp i zakończenie Modlitwy wiernych należy do przewodniczącego liturgii, który powinien wezwać do modlitwy i ją zakończyć (nigdy koncelebrans).

Homilię zasadniczo powinien głosić sam przewodniczący liturgii, choć może ją zlecić któremuś z koncelebransów lub diakonowi. Nie może jednak głosić homilii duchowny, który nie uczestniczy w liturgii. Wydaje się nie do utrzymania nierządka w Polsce praktyka, aby „dyżurny” kaznodzieja głosił homilię podczas wszystkich Mszy Świętych w kościele danego dnia (najczęściej w niedzielę). Nowe przepisy pozwalają jedynie na to, iż „w szczególnych przypadkach i ze słusznej przyczyny homilię może wygłosić także biskup lub prezbiter, który uczestniczy w celebracji, choć nie może koncelebrować” (OWMR 66).

6. Liturgia eucharystyczna

Polecenie Pana Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24–25; Łk 22, 19) pełni Kościół przez posługę kapłana, który *in persona Christi* wykonuje trzy czynności, składające się na strukturę liturgii eucharystycznej:

– Przygotowanie darów jest naśladowaniem i rozwinięciem Jezusowego gestu wzięcia w ręce chleba i kielicha z winem;

– Modlitwa eucharystyczna odpowiada błogosławieństwu, jakie wypowiedział Jezus nad chlebem i dziękczynieniu nad kielichem wina napełnionym podczas uczytu paschalnej;

– Obrzęd Komunii Świętej stanowi uobecnienie i rozwinięcie gestów Jezusa, który łamał chleb i pod jego postacią podawał uczniom swoje Ciało oraz przekazywał w ich ręce kielich swojej Krwi pod postacią wina¹³.

a) Przygotowanie darów

W przygotowaniu darów istotne jest „przyniesienie do ołtarza darów, które staną się Ciałem i Krwią Chrystusa”. Należy zaangażować wiernych, by dary

¹³ S. Czerwik, *Śludzy Chrystusa – szafarze Bożych misterii*, dz. cyt., s. 178.

przynieśli procesjonalnie na ręce kapłana. Niewłaściwe jest wymawianie modlitwy przez kapłanów w czasie przygotowania darów: zamiast: „przynosimy”, niektórzy przewodniczący liturgii mówią: „Błogosławiony (...), który Tobie ofiarujemy”. Nadal zmieniany jest tekst na przykład: „Módlmy się, aby naszą Ofiarę...” zamiast: „Módlcie się, aby moją i waszą Ofiarę...”. Niewłaściwe jest rozdawanie tekstów dla koncelebransów dopiero podczas prefacji, a zbieranie ich w czasie modlitw wstawienniczych, doksologii lub podczas Ojciec nasz. Celebrans powinien poczekać z rozpoczęciem prefacji na podejście koncelebransów i rozdanie tekstów, a Modlitwę Pańską rozpocząć po ich zebraniu.

b) Modlitwa eucharystyczna

Celebrans powinien poczekać na wiernych, aż skończą „Święty”, gdy uklękną przed konsekracją, aż wstaną przed aklamacją, wreszcie aż powiedzą „Amen” na doksologię. Nie powinien wykonywać wcześniej żadnych czynności. Błędem jest pośpiech przy konsekracji: mówienie w czasie, gdy wierni klękają lub wstają; przeciąganie samego ukazania świętych postaci po konsekracji, a skracanie go podczas doksologii (nagminne zjawisko), należy poczekać na „Amen”. Należy rozróżnić „ukazanie” Najświętszych postaci po ich konsekracji (unosimy ponad głowę), aby wierni na nie spojrzeli, od rzeczywistego „podniesienia” w ofiarnym geście do Ojca podczas końcowej doksologii (Hostia z pateną na wysokości oczu celebransa). Mamy cztery aklamacje po przeistoczeniu, a niektórzy celebransi tworzą nową mówiąc: „Oto wielka i radosna tajemnica wiary”. Zauważa się niewłaściwy gest wskazywania na postacie eucharystyczne przy wypowiedaniu słów: „Oto wielka tajemnica wiary”. Taki gest to zupełnie niepotrzebna dramatyzacja, która rozprasza ludzi, prowadzi ich w innym kierunku niż tekst modlitwy eucharystycznej. Jest również błędne, gdy podczas podniesienia („Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”) przewodniczący liturgii nie trzyma rąk wyciągniętych tak długo, dopóki zgromadzenie nie odpowie „Amen”. Doprecyzuję: dopóki zgromadzenie nie skończy wypowiadać swego „Amen”. Niewłaściwe jest stosowanie przy przekazywaniu znaku pokoju przez przewodniczącego liturgii aklamacji: „Przekażmy sobie znak pokoju” zamiast: „Przekażcie sobie znak pokoju” oraz przez Lud Boży: „Pokój nam wszystkim”. Należy zauważyć, iż najnowsze przepisy zawarte w edycji łańciskiej Mszału rzymskiego z 2002 roku wprost zabraniają kapłanowi wychodzić z prezbiterium przy przekazywaniu znaku pokoju.

c) Komunia Święta

Niestosownie jest, gdy celebrans przed wiernymi z podniesioną Hostią nad pateną, zaraz po ukończeniu śpiewu „Baranku Boży”, mówi: „Oto Baranek Boży”, nie zostawiając czasu ani na przepisaną modlitwę cichego przygotowania, ani na uklęknięcie. Błędem jest, gdy wszyscy koncelebransi ukazują wiernym Hostię

i wspólnie mówią: „Oto Baranek Boży”. Powinien to czynić tylko przewodniczący liturgii, trzymając Hostię nad pateną. Błędne jest łamanie Hostii nad kielichem i ocieranie nad nim palców z okruszyn, gdyż do tego służy patena. Niestosowne jest zbieranie okruszyn z pateny nad kielichem przed Komunią z kielicha. Czynimy to w ramach puryfikacji, której nigdy nie należy czynić na środku ołtarza, ale zawsze na kredencji lub z boku na mense ołtarza. Niewłaściwe jest także przesuwanie mszału na środek ołtarza, który zarezerwowany jest dla najświętszych postaci.

7. Obrzęd zakończenia

Przypomnieć trzeba, że każde błogosławieństwo, także „modlitwa nad ludem”, zaczyna się od „Pan z wami”. Modlitwa nad ludem oraz błogosławieństwo uroczyste (na przykład przy chrzcie lub ślubie) nie ma już wezwania „Módlmy się”, a tylko „Pochylcie głowy”. Wtedy wyciąga się ręce nad ludem i kończy krótką konkluzją, a po „Amen” czyni się znak krzyża (bez wznoszenia rąk jak dawniej) ze zwykłą formułą: „Niech was błogosławi”. Często błędnie stosuje się formułę: „Idźmy w pokoju Chrystusa”, zamiast: „Idźcie w pokoju Chrystusa”. Jest jeszcze mała świadomość, że Msza Święta celebrowana w sobotę wieczorem jest Mszą Świętą niedzielną. Bywa, że sami duszpasterze nie podkreślają tego, a nawet podczas celebracji Mszy Świętej w sobotę wieczorem opuszczają homilie.

Niepokojącym zjawiskiem jest celebrowanie Mszy Świętej tylko ze względu na przyjęte stypendium. Są parafie, gdzie w tygodniu nie we wszystkie dni są w kościele celebrowane Msze Święte. Niepokojący staje się zwyczaj, w większych parafiach, koncelebracji wszystkich niedzielnych Mszy Świętych przez duszpasterzy pracujących w parafii, aby zwiększyć tzw. *cumulus*.

Zakończenie

Instrukcja *Redemptionis sacramentum* przypomina, że wszyscy wierni mają prawo do prawdziwej liturgii, a w sposób szczególny do celebracji Mszy św., która winna być taka, jaką chciał i ustanowił Kościół, tak jak określają przepisy w księgach liturgicznych oraz w innych normach i aktach prawnych. Podobnie lud katolicki ma prawo, aby Ofiara Mszy św. była celebrowana w sposób niezmienny, zgodny z całym nauczaniem Magisterium Kościoła. Wspólnota katolicka ma wreszcie prawo do celebracji dla niej Ofiary Mszy św. w taki sposób, aby prawdziwie ukazywała sakrament jedności, czyli z wykluczeniem uchybień i wszelkich gestów, które mogłyby zrodzić w Kościele podziały i stronnictwa (RS 12). Natomiast w Instrukcji o liturgicznym wychowaniu alumnów czytamy:

Kult liturgiczny jako czynność publiczna Kościoła jest z konieczności hierarchiczny, dlatego też podlega przepisom odpowiedniej władzy. Samowolne więc zdanie poszczególnych osób i nieposłuszeństwo prawomocnym przepisom zmienia tym samym naturę aktu liturgicznego, nie jest on

wtedy kultem Kościoła, ale kultem prywatnym jednej osoby albo jakiegoś poszczególnego zespołu ludzi (nr 4).

Kiedy w czasie sprawowania świętej liturgii dokonuje się nadużycia, wówczas następuje prawdziwe zafalszowanie liturgii katolickiej. Napisał bowiem św. Tomasz:

Błąd zafalszowania popełnia ten, kto w imieniu Kościoła oddaje Bogu cześć w sposób niezgodny z ustaleniami powziętymi przez Kościół na mocy jego boskiej władzy oraz w sposób przez Kościół niepraktykowany (RS 169).

Aby zaradzić takim nadużyciom, najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna ludu Bożego, pasterzy i wiernych, tak by wiara i dyscyplina Kościoła w odniesieniu do świętej liturgii były poprawnie ukazywane i rozumiane. Tam jednak, gdzie nadużycia wciąż występują, trzeba postępować zgodnie z normami prawa, stosując wszelkie właściwe środki, aby ochronić duchowe i prawne dziedzictwo Kościoła (RS 170).

Należy też zaznaczyć, że wartość i piękno liturgii polega między innymi na posłuszeństwie obowiązującym w Kościele zasadom celebracji. Posłuszeństwo to jest uwarunkowane faktem, iż liturgia jest dziełem Chrystusa i Kościoła, a nie prywatnych osób. Niestety duchowni traktują liturgię jako własność. Z tym wiąże się największe nieporozumienie. Święty Paweł napisał w Liście do Koryntian, że przekazuje to, co sam otrzymał:

Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: To jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to ma moją pamiątkę!. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej (1 Kor 11, 23-26).

Znamienne, że dla świętego Pawła ważny był nie tylko opis Eucharystii, ale też wzmianka o ciągłości tradycji. Apostołowi Narodów nie chodziło o jakiś obrzęd, ale o ten jedyny, który został dany. Nam także Eucharystia została dana. Jezus ją ustanowił, więc nie można zmieniać istoty jej liturgii. Nie jesteśmy jej właścicielami, ale szafarzami.

Przewidziana w przepisach możliwość pewnej „twórczej” samodzielności poszczególnych szafarzy Eucharystii musi być ściśle poddana wymogom jedności. Przypomnijmy stanowcze słowa Jana Pawła II zawarte w Liście Tajemnica i kult Eucharystii z 24 lutego 1980 roku:

Kapłan jako szafarz, jako celebrans, jako przewodniczący eucharystycznego zgromadzenia wiernych, winien w szczególności sposób mieć poczucie wspólnego dobra Kościoła, które swoją posługą wyraża, ale któremu też w swojej posłudze winien być wedle rzetelnej dyscypliny wiary podporządkowany. Nie może uważać siebie za <właściciela>, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny. Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać (TikE nr 12).

O. JACEK KICIŃSKI CMF



Życie konsekrowane jako radykalna odpowiedź na znaki czasów

We wprowadzeniu do Instrukcji *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* czytamy:

Duch Święty zawsze działa w historii i może wydobyć z ludzkich dramatów takie rozeznanie wydarzeń, które otwiera na tajemnicę miłosierdzia i pokoju pomiędzy ludźmi. Duch Święty w zamęcie panującym w świecie i poszczególnych narodach pobudza w wielu osobach tęsknotę za innym światem, który jest już obecny między nami. Tym bardziej wydaje się to aktualne dziś, gdy dramatyczne wydarzenia ostatnich lat narzucają coraz trudniejsze pytania dotyczące poczucia niepewności, lęku, przestępczości, przemocy, niesprawiedliwości i wojny (RNCH 1).

Stawiamy pytania: Jak odczytać w perspektywie historii i dzisiejszych czasów ślady i znaki Ducha i załączki Słowa w życiu i kulturze ludzkiej? Jak interpretować znaki czasów w takiej rzeczywistości jak nasza, która obfituje w strefy ciemności i tajemnicy? Potrzeba, by sam Chrystus, tak jak na drodze do Emaus, stał się towarzyszem naszej drogi i obdarzył nas swoim Duchem (RNCH 1). To zadanie w sposób szczególny podejmują osoby konsekrowane. W ciągłym następowaniu po sobie i powstawaniu nowych form stają się wymownym wyrazem obecności Pana, w pewnym stopniu czymś w rodzaju „ewangelii” otwierającej się w ciągu wieków. Stają się oni rzeczywiście „historyczną kontynuacją obecności zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa” (zob. RNCH 2).

I. Znaki czasu i ich właściwe odczytywanie

Ojciec Stanisław C. Napiórkowski zwraca uwagę na znaki czasu jako na jedno z zasadniczych źródeł teologii. Pośród wielu określeń „znaków czasu” ważnym dla naszych rozważań jest wskazanie na nie jako na zjawiska, które z racji swojego upowszechnienia i częstotliwości charakteryzują daną epokę i za pośrednictwem których są wyrażane potrzeby oraz aspiracje dzisiejszej ludzkości¹. Idąc za wska-

¹ Zob. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 40.

zaniem Soboru Watykańskiego II, Konstytucja duszpasterska o Kościele podkreśla, że:

Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle Słowa Bożego, aby prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosownie przedstawiana (KDK 44)².

Znaki czasu odnajdywane w historii ludzkości ukazują interwencję Bożej Opatrzności, zaś odczytywane w terażniejszości domagają się konkretnego działania, właściwej odpowiedzi. Rozpoznawanie znaków czasu nie należy do łatwych zadań w Kościele. Istotnym elementem tego działania jest umiejętność dosłyszenia w nich, czy poprzez nie, głosu Pana historii, który przekazuje w nich człowiekowi orędzie i jednocześnie domaga się konkretnego działania³.

Życie konsekrowane w formie życia monastycznego; stanu dziewic, pustelników, wdów i wdowców; instytutów oddanych kontemplacji, dziełom apostołskim; instytutów świeckich; stowarzyszeń życia apostołskiego i nowych form życia konsekrowanego pojawiło się jako radykalna odpowiedź na potrzeby danej epoki. Jak zaznacza P. Liszka: „Instytuty życia konsekrowanego pojawiły się w określonych uwarunkowaniach historycznych jako odpowiedź Ducha Świętego na potrzeby Kościoła i świata w danym czasie, ale również w przyszłości”⁴.

Należy podkreślić, że samo pojawienie się chrześcijaństwa dokonało się jako właściwa odpowiedź Boga na określoną sytuację człowieka. Był to stan grzechu, który domagał się konieczności odkupienia, którego dokonał Jezus Chrystus. Chrześcijanie mieli obowiązek odczytania tego misterium, a następnie obowiązek dokonania refleksji nad sposobem jego realizacji w zmieniających się uwarunkowaniach⁵. Każda zatem sytuacja staje się w pewien sposób znakiem czasu i wymaga refleksji w świetle wiary. Stąd taka, a nie inna historia i w takich, a nie innych uwarunkowaniach społecznych, staje się miejscem działania i obecności Boga. Całość dziejów zbawienia wyraża się w szacie ziemskiej, która w wielu aspektach jest ta sama, a w innych zmienna – choćby zmieniające się sytuacje społeczne⁶.

II. Powołanie do życia konsekrowanego

Powołanie do życia konsekrowanego przedstawia się na tle całego życia chrześcijańskiego jako droga „światła”, nad którą czuwa spojrzenie Odkupiciela (por. VC 40). W tym kontekście można rozpatrywać eschatologiczny wymiar ży-

² Por. tamże, s. 41.

³ Por. tamże, s. 42.

⁴ Zob. P. Liszka, *Współczesne znaki czasu wezwaniem dla życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane” 4 (2009), s. 37.

⁵ Por. tamże, s. 36.

⁶ Por. tamże, s. 37.

cia konsekrowanego⁷. „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 21). Tym skarbem jest królestwo niebieskie. Przypomniał to Sobór Watykański II, gdy podkreślił, że konsekracja zakonna zapowiada przyszłe zmartwychwstanie i chwałę królestwa niebieskiego. Jest to związane ze ślubem czystości, rozumianym jako zapowiedź ostatecznego świata, który już dzisiaj działa i przemienia całego człowieka (por. LG 44).

Osoby konsekrowane z racji swojego powołania do świętości poprzez naśladowanie Chrystusa żyją pragnieniem spotkania Go, aby ostatecznie i na zawsze z Nim przebywać. Taka postawa rodzi pragnienie zatracenia się w blasku tego ognia miłości, który w nich płonie, a jest nim tylko Duch Święty (por. VC 26).

Samo oczekiwanie nie oznacza postawy bierności. Człowiek, który czuwa i oczekuje spełnienia obietnic Chrystusa, potrafi natchnąć tą nadzieją swoich bliźnich, niekiedy zniechęconych, pesymistycznie patrzących w przyszłość. W ten sposób powołani do życia konsekrowanego, realizując wezwanie i zaproszenie do świętości, stają się dla współczesnego człowieka ewangelicznym zaczynem⁸.

Należy podkreślić, że misja każdego stanu jest wyrazem służby bliźnim. Skoro zadaniem hierarchii jest potwierdzanie z mocą autorytetu autentyczności powołania osób konsekrowanych i świeckich, to misją konsekrowanych jest bycie żywym znakiem, który dla laikatu i duchownych będzie natchnieniem do głębszego ukochania i uwielbienia Boga⁹.

Kościół pragnie, aby życie konsekrowane uświadamiało światu, że człowiek wpada w sidła zniewolenia, kiedy chce odnaleźć siebie w konstrukcjach ideologicznych, ponieważ tylko w relacji z Osobą zyskuje wolność. Tylko Osoba potrafi obdarzyć człowieka wolnością i objawić mu istotę miłości. Równocześnie życie konsekrowane jest zaprzeczeniem mitu absolutnej wolności – nie widzi bowiem jakiegokolwiek sprzeczności pomiędzy ślubem posłuszeństwa a darem wolności (por. VC 91). Tak więc życie konsekrowane pragnie ukazać współczesnemu światu, że tylko Chrystus rzucił światło na życie człowieka i jego nieśmiertelność (por. 2 Tm 1, 10)¹⁰.

⁷ Zob. S.M. Alonso, *La vida consagrada*, Madrid 2001, s. 413–418.

⁸ Sobór Watykański II w Konstytucji *Lumen gentium* (nr 46), zaznacza, że zakonnicy i członkowie instytutów świeckich są powołani do stania się zdumiewającym świadectwem tego, iż świat nie może zostać przemieniony i poddany Bogu, jeśli nie będzie żył zgodnie z duchem błogosławieństw. Zakonnicy pełnią również funkcję prorocką, ukazując transcendentalno-eschatologiczne aspekty tajemnicy i życia Chrystusa.

⁹ Zob. B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa*, Poznań 1997, s. 37.

¹⁰ Por. A.J. Nowak, *Homo consecratus*, Lublin 2002, s. 20. Dalej Autor, cytując Jana Pawła II, pisze: „w każdym miejscu i sytuacji osoby konsekrowane niech będą gorliwymi głosicielami Pana Jezusa, umiejaczącymi odpowiedzieć z ewangeliczną mądrością na pytania, których źródłem jest dziś niepokój serca i pałace potrzeby» (VC 81). Życie ukryte z Chrystusem w Bogu, miłość bliźniego, modlitwa mają służyć budowaniu Kościoła. Życie konsekrowane jest w swej istocie widocznym znakiem Kościoła, «widocznym świadectwem Kościoła i jego Pana w świecie, który pod pretekstem nowoczesności coraz bardziej zmierza do desakralizacji, aby wszyscy mogli dostrzec w Waszym zachowaniu i wyglądzie, w sposobie ubierania się – znak, przez który Bóg się do nich zwraca».

W ten sposób osoby konsekrowane żyjąc miłością Chrystusa, stają jej się uobeczeniem w konkretnej rzeczywistości. Miłość i prawda Chrystusowa są narzędziem ich działania i życiowego dynamizmu. Życie konsekrowane ukazuje prawdziwe oblicze miłości Kościoła, ale nigdy jej nie wyczerpuje¹¹. Jego zadaniem jest wskazać człowiekowi na wielkość miłości Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym¹². Umieszczenie życia konsekrowanego w centrum Kościoła wyznacza mu doniosłe zadanie, by być widocznym znakiem obecności Boga w świecie i świadczyć o Jego miłości do każdego człowieka. Prowadząc życie wspólnotowe, osoby konsekrowane stają się promotorami prawdziwego rozwoju osoby ludzkiej¹³. Dokonuje się to wszystko w atmosferze miłości i prawdziwej wolności. W tym znaczeniu osoby konsekrowane mają szczególny udział i zadanie w uświęcaniu świata.

III. Przykłady odpowiedzi na znaki czasu

Pierwsze ośrodki życia monastycznego pojawiły się na Wschodzie pod koniec III wieku jako bardziej doskonała, a zarazem radykalna forma życia chrześcijańskiego. Początkowo był to stan możliwy do podjęcia przez wszystkich chrześcijan, którzy chcieli w ten sposób dać autentyczne świadectwo wiary jako odpowiedź na nauczanie Chrystusa. Wielu autorów (m.in. J. Aumann) zajmujących się historią duchowości chrześcijańskiej podkreśla pewien związek powstania życia monastycznego z nastaniem końca prześladowań w Kościele¹⁴.

Dopóki chrześcijanie byli uważani za przeciwników Imperium, było im relatywnie łatwo uniknąć kontaktu ze społecznością pogańską i praktykować religię w małych wspólnotach; co więcej, gdy byli aresztowani mogli mieć nadzieję na pożądane męczeństwo. Gdy otrzymali wolność, i chrześcijaństwo stało się religią oficjalną państwa, świat pogański nie zwalczał ich więcej, nie eliminował męczenników. Eremita przejął na siebie ataki świata, odrzucając światowość ze swojego życia¹⁵.

Na początku V wieku, w 410 r., świat został wstrząśnięty wiadomością o upadku Rzymu. Niedługo potem Italię zdewastowali Gotowie, podczas gdy Wandalowie plądrowali Afrykę Północną, a w 455 r. najechali na Rzym. W tym czasie Kościołem wstrząsały herezje. Stolica Święta musiała podejmować wiele wysiłków, by utrzymać prawowierność w Kościele. Na Zachodzie największym wyzwaniem był pelagianizm. W tym kontekście społeczno-religijnym przyszło realizować powołanie

¹¹ Zob. A. Ribeiro, *Życie konsekrowane świadectwem świętości Kościoła*, „Communio” 1 (1989), s. 112n.

¹² Por. D. Wider, *Dar życia zakonnego*, dz. cyt., s. 8.

¹³ Zob. P. Liszka, *Życie wspólnoty zakonnej naśladowaniem miłości Osób Bożych*, „Życie Konsekrowane” 2 (2006), s. 50–51.

¹⁴ Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 45.

¹⁵ Por. tamże, s. 46.

św. Benedyktowi z Nursji (480–547). Jego Reguła stała się najbardziej wpływowym dokumentem monastycyzmu zachodniego¹⁶.

Kolejny znaczący etap rozwoju życia zakonnego to wiek XII i XIII. W tym czasie formy życia zakonnego były tak bardzo różnorodne, że Sobór Laterański w 1215 r. i Lyonński w 1274 r. zakazały zakładania nowych instytutów zakonnych. Pomimo tego zakazu powstały dwa zakony: franciszkanie i dominikanie. Jako zakony żebracze szczególny nacisk położyły na zachowanie ubóstwa i posługę kaznodziejską. Odpowiedziały one na żywotne potrzeby Kościoła, jakim było pragnienie powrotu do życia Ewangelią. Wiązało się to z reformą życia zakonnego, walką z herezjami, reformą kleru diecezjalnego oraz potrzebą przepowiadania Ewangelii¹⁷.

Niezwykle interesujący jest fragment z rękopisu św. Antoniego Klareta – hiszpańskiego arcybiskupa (1807–1870), przywołany przez A.A. Ortega:

Kiedy w Anglii urodził się Pelagiusz, w Tagaście przyszedł na świat św. Augustyn. Kiedy we Francji pojawili się albigensi, Bóg zesłał św. Dominika Guzman, założyciela zakonu dominikanów. Kiedy Luter zaczął głosić swe herezje (1521), w Pamplonie został zraniony św. Ignacy. Na przełomie XIX w., kiedy w Niemczech Strauss, Hegel i Schelling ogłaszają panteizm, a we Francji Renan wypowiada się przeciwko Boskości Jezusa, w Hiszpanii Najświętsza Panna zakłada swe święte Zgromadzenie, aby Serce Jej mogło stanowić arkę Noego, wieżę Dawidową, miasto schronienia i miejsce świętego pojednania¹⁸.

IV. Prorocki charakter życia konsekrowanego

Misja prorocka osób konsekrowanych zawsze staje wobec trzech głównych wyzwań skierowanych także do całego Kościoła. Mają one charakter odwieczny, związany z trzema pożądaniami: oczu, ciała i pychy żywota (zob. 1 J 2, 15nn). Wiąże się to z niepohamowanym pragnieniem posiadania (zwłaszcza w dziedzinie materialnej), nienasyconym pragnieniem przyjemności (w sferze ciała) i żądzą panowania (bycie bogiem dla siebie i innych). Każda epoka nadaje tym trzem pożądaniam nowe formy. Osoby konsekrowane, wychodząc naprzeciw takiej rzeczywistości poprzez życie ewangelicznymi radami czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, wychodzą z konkretną propozycją „terapii” ran spowodowanych grzechem pierworodnym. W ten sposób ci, którzy idą drogą rad ewangelicznych, choć dążą do własnego uświęcenia, zarazem ukazują ludzkości drogę duchowej terapii, odrzucając bałwochwalczy kult stworzenia, czyniąc widzialnym Boga żywego (zob. VC 87).

Wyzwanie czystości konsekrowanej. Pierwszą prowokacją jest hedonistyczna kultura ciała, która odrzuca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości,

¹⁶ Zob. tamże, s. 84.

¹⁷ Por. tamże, s. 151.

¹⁸ A.A. Ortega, *Rozwój duchowy św. Antoniego Marii Klareta*, w: *Święty Antonii Maria Klaret, Pisma Duchowe*, Warszawa 1991, s. 31.

srowadzając ją często do rangi zabawy lub towaru, praktykując przy współudziale środków masowego przekazu swoistego rodzaju bałwochwalczy kult instynktu. Skutkiem tego są wszelkiego rodzaju nadużycia, z którymi związane jest cierpienie psychiczne, moralne i duchowe poszczególnych osób i rodzin. Radykalną odpowiedzią na taki stan rzeczy jest ze strony osób konsekrowanych radosna praktyka doskonałej czystości jako wyraz i świadectwo mocy Bożej miłości działającej w ułomnej naturze człowieka. Dzięki temu to, co przez wielu jest uważane za niemożliwe, dzięki współpracy z łaską Bożą staje się możliwe i jest źródłem prawdziwej wolności (zob. VC 88). Taka odpowiedź świadectwa wiary staje się dziś niezwykle potrzebna właśnie dlatego, że jest ono tak niezrozumiałe dla współczesnego świata. Tym bardziej nabiera wtedy znaczenia dla współczesnej młodzieży, narzeczonych, małżonków i rodzin chrześcijańskich, ponieważ ukazuje, że moc Bożej miłości może dokonać wielkich rzeczy przez doświadczenie ludzkiej miłości. Takie świadectwo wychodzi jednocześnie naprzeciw powszechnie odczuwanej potrzebie wewnętrznej przejrzystości w relacjach między ludźmi (por. VC 88).

Wyzwanie ubóstwa ewangelicznego. Szczególnie obecna jest dziś materialistyczna żądza posiadania, która przyczynia się do lekceważenia potrzeb i cierpień słabszych. Łączy się ona jednocześnie z brakiem jakiegokolwiek troski o zachowanie równowagi zasobów naturalnych świata. Odpowiedzią życia konsekrowanego jest życie ewangeliczną radą ubóstwa połączone z konkretną działalnością, która promuje solidarność i postawę miłosierdzia w świecie. Jest to zatem zaangażowanie w wychowanie, kształcenie oraz formację młodych osób, by stawali się twórcami własnej przyszłości; jest to działalność na płaszczyźnie ewangelizacji kultury i na polu edukacji. Walka z głodem i jego przyczynami wyzwala i pobudza do działalności wolontariat i organizacje humanitarne. Ubóstwo ewangeliczne jest radykalnym sprzeciwem wobec współczesnego „kultu mamony” i staje się proroczym głosem do społeczeństwa, które żyjąc w wielu częściach świata w dobrobycie, zatracza niekiedy poczucie umiaru i świadomość istotnej wartości rzeczy. Stąd też coraz częściej w sposób zdecydowany rozlega się wołanie poszanowania i ochrony stworzenia przez ograniczenie konsumpcji, zachowanie właściwego umiaru i wyznaczenie granic osobistym pragnieniom (por. VC 90).

Wyzwanie wolności w posłuszeństwie. Wiąże się ono ze współcześnie wypaczonym pojmowaniem wolności, której konsekwencjami są: niesprawiedliwość, przemoc i brak szacunku dla drugiego człowieka (zob. VC 91). Posłuszeństwo osób konsekrowanych ukazuje w sposób wyrazisty posłuszeństwo samego Chrystusa wobec swojego Ojca. Potwierdza ono, że nie ma sprzeczności między posłuszeństwem a wolnością. Jest to droga zdobywania i odkrywania prawdziwej wolności opartej na przykazaniu miłości. Podstawą jego jest postawa słuchania i wzajemnego dialogu. Sprzeciwia się ono duchowi niezgody i podziału. Autorytet zaś władzy jest postrzegany jako znak ojcostwa, które pochodzi od samego Boga (zob. VC 92).

Ponadto, w Adhortacji apostołskiej o życiu konsekrowanym *Vita consecrata* czytamy, że w naszym świecie, gdzie ślady Boga wydają się często zatarte, pilnie

potrzebne jest prawdziwe i zdecydowane świadectwo prorockie osób konsekrowanych. Jego przedmiotem powinno być przede wszystkim ukazanie pierwszeństwa Boga oraz dóbr przyszłych. Przejawem takiej postawy jest naśladowanie Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego, całkowicie oddanego chwale Ojca oraz miłości do braci i siostr. Już samo życie braterskie jest wyrazem czynnego prorocstwa w społeczeństwie, które odczuwa głęboką – choć czasem nieuświadomioną – tęsknotę za braterstwem bez granic (zob. VC 85). Wierność własnemu charyzmatowi niejako nakazuje osobom konsekrowanym, by dawały świadectwo – na wzór proroków, którzy nie bali się narazić nawet własnego życia. Prawdziwe prorocstwo czerpie szczególną moc przekonywania ze zgodności między przepowiadaniem a życiem. Osoby konsekrowane pozostaną wierne swojej misji w Kościele i w świecie, jeśli będą zdolne nieustannie weryfikować swoje postępowanie w świetle Słowa Bożego (VC 85).

Wyrazem prorockiego wymiaru życia konsekrowanego jest także wierność aż po męczeństwo. Należy podkreślić, że w naszym stuleciu, jak i w innych epokach dziejów osoby konsekrowane dawały i dają świadectwo wiary o Chrystusie, składając dar z własnego życia. Jak podkreśla Jan Paweł II w *Vita Consecrata*:

Wielka ich rzesza – chroniąc się w katakumbach przed prześladowaniami reżimów totalitarnych lub przed przemocą, zmagając się z trudnościami, jakie stawiano ich działalności misyjnej, służbie ubogim, opiece nad chorymi i odrzuconymi – przeżyła i przeżywa swoją konsekrację przez długotrwałe i heroicznie znoszone cierpienie, a często przez przelanie własnej krwi, upodobniwszy się całkowicie do ukrzyżowanego Chrystusa (VC 86).

V. Współczesne znaki czasu wyzwaniem dla konsekrowanych

Jak wcześniej wspomniano, każda epoka charakteryzuje się szczególnymi znamionami, które są wyzwaniem dla osób konsekrowanych. Spoglądając na dzisiejszą rzeczywistość, należy stwierdzić, że do dawnych form ubóstwa dochodzą nowe. Należy tu chociażby wymienić: rozpacz płynącą z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradację i dyskryminację społeczną. Jest to wyzwanie, które stanowi powód do refleksji nad własnymi charyzmatami i tradycjami, które warto wykorzystać dla nowych przestrzeni ewangelizacji. Chodzi tu przede wszystkim o bycie bliżej ubogich, starszych, narkomanów, chorych na AIDS, uciekinierów oraz osób, które doświadczają różnego rodzaju cierpienia związanych z ich sytuacją społeczną. Misja osób konsekrowanych winna koncentrować się na służbie na rzecz godności osoby ludzkiej w „niehumanicznym społeczeństwie” (zob. RNCH 35). W tym kontekście warto przywołać słowa Instrukcji *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*: „Trzeba być gotowymi do zapłacenia ceny prześladowania, ponieważ w naszych czasach najczęstszą przyczyną męczeństwa jest walka o sprawiedliwość w wierności Ewangelii” (RNCH 35).

Współcześnie wydaje się czymś koniecznym, by osoby konsekrowane angażowały się w sposób radykalny w działania mające na celu służbę życiu, wyobrażnię miłosierdzia i komuniję ze wszystkimi. Troska o dar życia, ukazywanie jego wartości jako istotny wymiar głoszenia Ewangelii, nie mogą być oderwane od aktualnej sytuacji świata. Należy zatem wskazywać, że życie ludzkie stanowi najcenniejszy dar Boga, jest święte i zarazem nienaruszalne. Nie tylko nie wolno zabijać, ale należy je chronić i otaczać właściwą opieką. Życie ludzkie znajduje swój właściwy sens, gdy fundamentem jego jest autentyczna miłość. Szacunek wobec niego domaga się, by nauka i technika były podporządkowane człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi (zob. EV 82)¹⁹. Wiąże się to z promocją „kultury życia”, w której rodzina stanowi „sanktuarium życia”. Działać zatem na rzecz życia, oznacza troskę o odnowę społeczeństwa.

Kolejną przestrzenią troski osób konsekrowanych jest szerzenie prawdy i sprawiedliwości. Mamy do czynienia z narastającą niesprawiedliwością ekonomiczną, która prowadzi do degradacji moralnej i społecznej. Pojawiają się także problemy dotyczące wolności religijnej. Wielu ludzi z tego powodu cierpi prześladowania bądź są oni dręczeni przez grupy polityczne zakazujące prawa oddawania czci Bogu. W tym celu czymś koniecznym i nagłym jest formacja tych, którzy mogą w przyszłości podejmować zadania społeczne²⁰.

Nie sposób nie wspomnieć o konieczności zaangażowania na rzecz służby miłosierdziu. Przyczynia się ona bowiem do kształtowania relacji międzyludzkich opartych na głębokim poszanowaniu tego, co ludzkie. Nie można bowiem, jak zaznacza Benedykt XVI przyjąć postawy milczenia wobec istniejących obozów dla uchodźców i wysiedlonych w różnych częściach świata, w których życie przebiega w prowizorycznych warunkach. Szukają oni bowiem schronienia przed jeszcze gorszym losem (zob. SC 90). Służba miłosierdzia staje się dziś szczególnym profetycznym znakiem dla współczesnego świata. Dzieła zaś ewangelicznego miłosierdzia wskazują, że im bardziej żyje się Chrystusem, tym lepiej można Mu służyć w drugim człowieku. Warto wspomnieć o osobach starszych, chorych i niepełnosprawnych. Pomoc tym osobom wiąże się także z koniecznością ewangelizacji środowisk służby zdrowia²¹.

Wyraźnym znakiem czasu dla współczesnego życia konsekrowanego jest także służba na rzecz jedności. Na szczególną uwagę zasługuje współczesna inkulturacja, ewangelizacja kultury i otwarcie na dialog z innymi. Należy jednak pamiętać, że najistotniejszym elementem odpowiedzi na pojawiające się znaki czasu zawsze pozostaje osobiste i wspólnotowe świadectwo życia osób konsekrowanych.

¹⁹ Por. J. Kiciński, *Powołanie, Konsekracja, Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego według współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009, s. 185.

²⁰ Zob. tamże, s. 190–191.

²¹ Por. tamże, s. 201.

Zakończenie

Okazuje się, że w zwykłej codzienności życie konsekrowane wzrasta stopniowo w swej dojrzałości, stając się w ten sposób odpowiedzią na współczesne znaki czasów. Ukazuje ono kulturę i styl życia przeciwstawny wobec tych, które są w świecie dominujące. Swoim stylem życia i poszukiwaniem Boga życie konsekrowane proponuje duchową terapię na zło współczesnych czasów. Dlatego w sercu Kościoła staje się ono błogosławieństwem i motywem nadziei dla ludzkości i dla samego życia Kościoła (zob. RNCH 6)²².

²² Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu *Ripartire da Cristo* (19 maja 2002 roku).

O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI



Język i źródła dokumentu Konferencji Episkopatu Polski *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*

Powszechnie wiadomo, że technika drukarska wynaleziona przez Jana Gutenberga wywarła kolosalny wpływ na życie Kościoła. Stało się to dzięki temu, że wynalazek ten po prostu bardzo szybko zastosowano w dziele ewangelizacji: w 1455 roku ukazała się *Biblia* Gutenberga, dwa lata później *Psalterz moguncki* oraz katechizm.

Dzisiaj podkreśla się w teorii komunikacji społecznej, że „era Gutenberga”, kiedy wystarczyło logicznie i przejrzyście wyłożyć swoją myśl, przeminęła, a nastąpiła „epoka odczuć i wrażeń”¹. Dla współczesnego człowieka forma wypowiedzi bynajmniej nie jest mniej istotna od treści. W konsekwencji, bez odpowiedniej formy można się nie przebić do świadomości społecznej z najśluszniejszym orędziem. Równocześnie zaś często się zdarza, że jeżeli nie da się podważyć słuszności orędzia, to rozbudza się negatywne emocje wokół języka, jakim jest przekazywane.

Czy współczesny Kościół, który błyskawicznie zrozumiał szansę, jaką niesła „era Gutenberga”, odnajduje się równie dobrze w „erze zmysłów i wrażeń”? Można mieć słuszną nadzieję, że tak. Przecież celebracje liturgiczne², sztuka sakralna³ oraz kierownictwo duchowe⁴ dzieją się w obrębie tego, co trzeba widzieć, słyszeć, smakować i czuć⁵. Jan Paweł II nauczał, że „trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę», stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. [Mimo że]

¹ Zob. P. Babin, *Langage et culture des médias*, Paris 1991, s. 9–24; tenże, *Lère de la communication. Réflexion chrétienne*, Paris 1986, s. 92–96 i 103–110.

² Zob. J.–Y. Hameline, *Le Culte Chrétien dans son espace de sensibilité*, „La Maison-Dieu” 3/1991, s. 7–45.

³ Zob. M. Brulin, *Gémissement, soupirs chez les auteurs spirituels et les musiciens du XVIIe siècle en France*, „La Maison-Dieu” 3/1991, s. 47–73.

⁴ Zob. M. Brière, *Couleurs, composition, vision théologique chez Fra Angelico*, „La Maison-Dieu” 3/1991, s. 75–91.

⁵ „La Maison-Dieu”, kwartalnik wydawany przez Centre Nationale de Pastorale Liturgique w Paryżu numer 187 tego pisma opublikował pod wspólnym tytułem *Voir, Entendre, Goûter*, czyli widzieć, słuchać, smakować, czuć.

jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się, bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi”⁶. Tenże Papież zostawił nam także przykład przemawiania do świata. Czynił to tak adekwatnie komunikatywnym językiem, że nawet ci, którzy nie podzielali głoszonego im orędzia, pozostawali pod jego osobistym urokiem. Tą drogą idzie też Kościół w Polsce. Gdy 25 sierpnia 2009 roku ogłoszono oficjalnie dokument Konferencji Episkopatu Polski *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, natychmiast zaczęto mówić z uznaniem nie tylko o jego treści, ale także o jego języku.

Język dokumentu

Sprawa „nowego języka” Episkopatu Polski pojawiła się już wcześniej, ale – należy to podkreślić – w związku z wypowiedziami na temat małżeństwa i rodziny. Już podczas Ogólnopolskiej Konferencji Dyrektorów Wydziałów Duszpasterskich, jaka odbyła się w Gródku n. Dunajcem 20 kwietnia 2006 roku, abp Damian Zimoń mówił z uznaniem o liście Episkopatu Polski pt. *Rodzina nadzieją świata*, który był czytany 30 grudnia 2005 roku. Powiedział dosłownie: „Wreszcie zaczęliśmy mówić nowym językiem”.

Temat powrócił – ale już w o wiele bardziej zdecydowany sposób – po liście Episkopatu *Otoczmy troską życie człowieka*, czytany z ambon 28 grudnia 2008 roku. Ponownie najpierw uderzał język tego dokumentu. Co do tego wszyscy – zarówno ci, którzy utożsamiali się z jego treścią, jak i jej przeciwnicy – byli jednomyślni. Redaktor naczelny „Gościa Niedzielnego” napisał o „medialnym sukcesie listu”, a jako przyczynę tego sukcesu wskazał obok przesłania jego język: „Wydaje się, że na takie słowa – proste, jasne, zdecydowane, ale wypowiedzane ze współczuciem i miłością – czekają wszyscy, którzy starają się być wierni Jezusowi we wszystkim”⁷. W podobnym stylu wypowiadał się ks. Tomasz Jaklewicz: „Biskupi przełamują oficjalny styl i starają się mówić językiem ciepłym, duszpasterskim”, a równocześnie „udzielają odpowiedzi na moralne dylematy wynikające z rozwoju nowoczesnych technologii”⁸.

Wtórował im ks. Adam Boniecki, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”. Twierdził jednoznacznie, że ten list „różni się stylem i językiem od innych tego rodzaju dokumentów”, gdyż „ludzkiem głosem przekazuje rzeczowy wykład katolickiej nauki o rodzinie, wpisując się w trwający dziś w świecie spór”⁹. Stwierdzenie

⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 37; zob. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

⁷ M. Gancarczyk, *Medialny sukces*, „Gość Niedzielnny”, 4 stycznia 2009 r., Nr 1/2009, s. 3.

⁸ T. Jaklewicz, *Odwaga dawania odpowiedzi*, „Gość Niedzielnny”, 4 stycznia 2009, Nr 1/2009, s. 5.

⁹ A. Boniecki, *Nie tylko o in vitro*, „Tygodnik Powszechny”, 4–11 stycznia 2009 r., http://tygodnik.onet.pl/0,19119,nie_tylko_oin_vitro,komentarz.html.

nie do przeoczenia, gdyż rzadko się zdarza znajdować w tym „Katolickim Piśmie Społeczno-Kulturalnym” tak przychylnie opinie o Kościele katolickim, a tym bardziej o Episkopacie Polski.

Szczególnie wymowny okazuje się jednak komentarz dziennikarki „Gazety Wyborczej”, która poddawszy ostrej krytyce całe przesłanie Listu pasterskiego Biskupów, na koniec musiała jednak stwierdzić: „O nudnym kazaniu złośliwcy mówią, że było ciekawe jak list pasterski Episkopatu. Myślę, że ten był przez wielu słuchany w napięciu”¹⁰.

Znaczenie języka przy odbiorze tekstów doktrynalnych nie jest wydumanym problemem. Doskonale ilustruje to poniższa wypowiedź małżeństwa, które opowiada o swojej reakcji na wiadomość, że ukazał się dokument Episkopatu *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*:

Gdy braliśmy do ręki dokument, myśleliśmy sobie: no cóż, jakoś to przeczytamy, przebrniemy. W trakcie czytania byliśmy coraz bardziej zdumieni: tyle trudnych myśli wyrażonych tak prosto i przystępnie dla każdego, kto sięgnie po tę pozycję. (...) Kiedy skończyliśmy, powiedzieliśmy sobie: «To jest to!». Każdy, kto szuka prawdy albo potrzebuje potwierdzenia, umocnienia, znajdzie je w tej liczącej zaledwie 108 stron książce. (...) Po przeczytaniu czuliśmy z mężem, jakby wszystko się w nas prostowało – to był taki, po długim czasie, pełny oddech¹¹.

Cennym świadectwem wrażliwości na jakość języka omawianego dokumentu jest wypowiedź Wojciecha Cejrowskiego: „Piękną polszczyzną napisany, co nie jest częste w listach Episkopatu. Tam jest taka staranność o prostotę języka i o to, żebym ja rozumiał bezstresowo. Samo wchodzi jak w masło. Ksiądz Skarga mi się przypomniał. Piękne kazanie sejmowe”¹².

Pochylił się nad tekstem. To dojrzała i głęboka refleksja Pasterzy nad dzisiejszą sytuacją małżeństwa i rodziny oraz związanych z tym problemów. Ten wysokiej rangi dokument ukazuje inspirujące perspektywy myślenia o małżeństwie i rodzinie oraz wzywa do konkretnych zaangażowań. Można jednak powiedzieć, że został napisany w duchu jak najlepiej pojętego soborowego *aggiornamento*: odwieczne i niezienne prawdy wyraża współczesnym językiem oraz w kontekście aktualnych przemian i dyskusji. Nie jest to jednak teoretyczna wypowiedź, daleka od realizmu i prozy życia. Łatwo się wyczuwa, że każde zdanie jest osadzone w rzeczywistości, którą Autorzy znają dogłębnie i rozumieją.

Zauważalna jest także troska, by podkreślić, że w życiu wiarą *nova et vetera* idzie razem. Dokument przywołuje sformułowania, z którymi doświadczenie duchowe Kościoła w Polsce wiązało konkretne treści. Pokazuje ich ciągłą aktualność.

¹⁰ K. Wiśniewska, *Biskupi: Dzieci nie są jednym z dóbr konsumpcyjnych*, „Gazeta Wyborcza”, 28 grudnia 2008 r., http://wyborcza.pl/1,75478,6102463,Biskupi__Dzieci_nie_sa_jednym_z_dobr_konsumpcyjnych.html

¹¹ E. Marek, *Program dla rodziny. Refleksje wokół dokumentu Episkopatu Polski „Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie”*, „Nasz Dziennik”, 24–25 października 2009 r., s. 17.

¹² W. Cejrowski, *Minęła Dwudziesta*, 26 sierpnia 2009 r., TVP Info, <http://www.pro-life.org.pl/2009/08/suzyc-prawdzie-o-mazenstwie-i-rodzinie.html>

Sformułowania z przeszłości rzutuje jednak na przyszłość; aby były światem. Jako tytuły paragrafów służą więc tytuły książek o przełomowym znaczeniu takich, jak *Miłość i odpowiedzialność*, *Promieniowanie ojcostwa czy Służyć prawdzie*. Mamy biskupie zawołanie Prymasa Tysiąclecia – „*Soli Deo*”. Rozdział do polityków otwiera są sztandarowe słowa, które Jan Paweł II wypowiedział w Skoczowie: „Polska potrzebuje w polityce ludzi prawych”. W tytule końcowego paragrafu – *Gaudium et spes* – przywołuje się uchodzącą za „najradośniejszą” konstytucję soborową, która jednak pokazuje, że pozytywne spojrzenie na „świat” oraz soborowa „radość i nadzieja” dalekie są od infantylnej naiwności, lecz zakładają walkę duchową. Wreszcie ostatni paragraf dokumentu zatytułowano: *Jasna Góra zwycięstwa*, uwypuklając – z realizmem i sentymentem równocześnie – to duchowe doświadczenie obecne w dziejach Polski.

Należy też podkreślić w szczególny sposób, że jest to dokument z zakresu teologii duchowości, która znajduje w nim sobie właściwe miejsce. Nie traktuje się w tym dokumencie teologii duchowości jako nieszkodliwej moralizatorki żywo zainteresowanej „nadzwyczajnościami” i skupionej na „życiu wewnętrznym”. Tutaj teologia duchowości jest nauczycielką realizmu duchowego oraz „czynnego, pełnego i owocnego uczestnictwa” (*actuosa participatio*)¹³ w życiu społecznym. Godne uwagi jest takie podejście. Kieruje ono uwagę na niewystarczalność samego prawa oraz na wewnętrzną zależność prawa i duchowości. Dokument wzywa wręcz do pogłębionej dojrzałości duchowej w życiu społecznym, gdy naucza:

Gdy w Kościele mówi się o obowiązkach katolików zaangażowanych w politykę, nie jest to i być nie może kazuistyczna dyskusja prawników, którzy interpretując teksty doktrynalne Kościoła, próbują przeforsować takie czy inne możliwości postępowania. Najgłębszą racją prawa kościelnego jest służba życiu duchowemu. Kościół nie jest instytucją z tego świata, w której zapis prawny stanowi ostateczną rację postępowania. Kościół jest instytucją Bosko-ludzką, gdzie prawo stanowione ma swoje źródło w depozycie wiary. W konsekwencji nie prawnicza kazuistyka, ale rozeznawanie duchowe kieruje postępowaniem Kościoła. W poszukiwaniu odpowiedzi na egzystencjalne pytania obowiązuje nas nie prawnicza, ale teologiczna metoda, która – respektując prawo naturalne oraz czerpiąc z Pisma Świętego i Tradycji Kościoła – ukaże zastosowanie Objawienia w konkretnym życiu. Zrozumiałe zatem, że nie formalne możliwości interpretacji pojedynczych tekstów, ale pokorna wierność Bogu objawiającemu się w Kościele decyduje ostatecznie o życiowych postawach¹⁴.

Widać wyraźnie, że Kościół zabiera tutaj głos nie w imię czyichkolwiek i jakichkolwiek politycznych interesów, lecz w imię powierzonej sobie przez Boga nadprzyrodzonej misji. Zarówno język omawianego dokumentu jak wewnętrzna struktura rozważań oraz proponowane w nim rozwiązania są natury duchowej. Język jest właściwy teologii duchowości: wolny od hermetycznego żargonu metafizycznych rozważań, religijny, a nie społeczno-polityczny. Taka również jest wewnętrzna struktura rozważań. We wprowadzeniu znajdujemy religijne motywacje

¹³ Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 52.

¹⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, 21.

zajęcia stanowiska. Pierwszy rozdział ukazuje głębię wizji małżeństwa i rodziny w nauczaniu Kościoła, w kluczu życiowego powołania oraz ścisłego zjednoczenia tego, co „cielesne i duchowe”. Drugi rozdział, który z powodzeniem mógłby tworzyć całość z pierwszym, został celowo wyodrębniony, aby jasno i jednoznacznie ukazać, w jaki sposób Kościół myśli o ciele ludzkim. (Zachwyć i troska, by ochronić jego sakralny wymiar). Duchowej natury są też proponowane rozwiązania. Warto zauważyć, że dokument nie zwraca się do polityków, ale do katolików zaangażowanych w politykę. Wychodzi zatem od powołania świeckich do udziału w ewangelizacji wszystkich wymiarów życia ludzkiego. Duchowej natury są też inspiracje duszpasterskie. Najpierw koncentrują się na tym, aby „być”, dopiero potem na tym, co należy „czynić”: *agere sequitur esse!* Równocześnie uświęcanie ukazane zostało w dokumencie jako działanie *par excellence*. Nic bardziej słusznego i potrzebnego! Realizm duchowy każe nam powiedzieć, że walka (dokument mówi o walce duchowej) o małżeństwo i rodzinę, to walka o sprawy ducha. Duchowa musi być zatem analiza zagrożeń i duchowe środki zaradcze.

Wielką zaletą tego tekstu jest też jasność sformułowań. Dokument cechuje głęboka kultura, ale też jasność wypowiedzi. Można mieć wrażenie, że w dyskusji o małżeństwie i rodzinie różne środowiska wypowiadają się w sposób bezwzględny i niedopuszczający sprzeciwu, a ludzie Kościoła do tego stopnia starają się nikogo nie urazić, że aż cierpi na tym obowiązek świadectwa o własnej wierze. Tutaj jest inaczej. Nawiązując do biblijnych sformułowań, powiedziałbym, że na kartach tego dokumentu nie znajdziemy już zalęknionych i zamkniętych w Wieczerniku uczniów. To jest głos tych, którzy spotkawszy Zmartwychwstałego, odnaleźli jasność widzenia spraw i odwagę świadectwa. Oni są z tych, co potrafią oświadczyć za Piotrem: „my nie możemy nie mówić o tym, co widzieliśmy i słyszeli”. Czyż to nie wymowne, że na tytuł pierwszego punktu swojej wypowiedzi biskupi wybrali słowa, jakie Chrystus skierował do św. Pawła: „Przestań się lękać, a przemawiaj i nie milcz” (Dz 18, 9)? Już we wstępie dokumentu Biskupi wyrażają swoją świadomość, że czują się posłani do świata z dobrą nowiną o małżeństwie i rodzinie. To wyraźne nawiązanie do jednego z najnowszych dokumentów Stolicy Apostolskiej zatytułowanego *Rodzina a ludzka prokreacja*¹⁵, który stanowi dogłębną analizę współczesnej sytuacji małżeństwa i rodziny w świecie.

Źródła dokumentu

Kolejną zaletą omawianego dokumentu jest to, że piękny od strony literackiej i egzystencjalny język idzie w parze z wysokim profesjonalizmem studium. Tekst opatrzone 265 przypisami naukowymi, w których przywołuje się około 70 tekstów

¹⁵ Papiéska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, tłum. K. Lubowicki, Warszawa 2008.

biblijnych ze Starego i Nowego Testamentu oraz prawie 180 tekstów źródłowych pozabiblijnych. Trzeba powiedzieć, że wybór źródeł jest doskonały. Przytacza się teksty kluczowe dla omawianego tematu. Nie zauważyłem, aby pominięto jakieś źródło godne uwagi. Dokument odwołuje się do czterech papieży: trzech posoborowych – Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI oraz jeden raz do Encykliki Benedykta XIV. Przywołuje się 23 dokumenty wydane przez dziesięć dykasterii watykańskich. Oczywiście, cytuje się Sobór Watykański II, Kodeks Prawa Kanonicznego i Katechizm Kościoła Katolickiego, a także kilkunastu teologów i autorów świeckich.

Pismo Święte

Stary Testament: Rdz 1, 26; Rdz 1, 27; Pwt 18, 18b. 20; Hi 19, 27a; Iz 53, 26; Jer 20, 7-11.

Nowy Testament: Mt 1, 18; Mt 1, 20; Mt 1, 21-25; Mt 2, 13-21, Mt 5, 8; Mt 5, 37; Mt 5, 44; Mt 7, 21; Mk 10, 7; Mt 11, 27; Mt 12, 36; Mt 13, 24-30. 36-43; Mt 16, 18; Mt 18, 10; Mt 19, 4; Mt 19, 5; Mt 22, 30; Mt 22, 37-40; Mt 24, 13; Mt 25, 40; Mk 7, 21-23; Mk 8, 36-37; Mk 12, 25; Mk 12, 30-31; Łk 1, 30-31; Łk 1, 44; Łk 2, 5; Łk 2, 6; Łk 2, 7 Łk 20, 36; J 1, 50; J 2, 25; J 8, 31b-32; J 8, 32; J 17, 21-22; Dz 4, 12; Dz 4, 18-21; Dz 5, 29; Rz 15, 16; 1 Kor 2, 9; 1 Kor 2, 14; 1 Kor 6, 13; 1 Kor 6, 15; 1 Kor 6, 19; 1 Kor 7, 32b-34a; 1 Kor 13; 1 Kor 13, 13; 2 Kor 4, 7; Ga 1, 10; Ga 5, 13-14; Ga 5, 16; Ga 5, 22-23; Ef 5, 21-33; Ef 5, 31; Kol 1, 24; 1 Tes 4, 4; 1 P 1, 18-19; 1 J 2, 16; 1 J 3, 18; 3 J, 8; Jk 2, 8; Ap 2, 4-5.

Benedykt XIV

Encyklika *Annus qui hunc*, 15.

Benedykt XVI

Encyklika *Deus caritas est*, 3-4.

Adhortacja *Sacramentum caritatis*, 38, 50, 55, 64, 66, 67.

Przemówienia

Il vangelo della famiglia e della vita. Interventi del Santo Padre Benedetto XVI nei primi due anni del Suo Pontificato, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

La verità sulla famiglia. Matrimonio e unioni di fatto nelle parole di Benedetto XVI. Quaderni de „L'Osservatore Romano”, 77, Città del Vaticano 2007.

Przemówienie do młodzieży na Błoniach, Kraków 27 maja 2006.

Przemówienie do Kurii Rzymskiej, 22 XII 2005, w: ORp 2/2006, s. 16.

Przemówienie po koncercie z okazji 60-lecia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, 10 grudnia 2008, w: ORp 2/2009, s. 19.

Przesłania

Przesłanie do uczestników kongresu z okazji 40. rocznicy *Humanae vitae*, w: ORp 12/2008, s. 4–5.

Książki

Ratzinger J., *Człowiek – reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*. Wykład na KUL, 23 października 1988, w: tenże, *Dwa ważne wykłady*, Kraków 2005, s. 7–27.

Ratzinger J., *Służyć prawdzie*, Poznań 1983.

Ratzinger J., *Wiara w stworzenie jako antropologiczna decyzja podstawowa*, w: tenże, *Na początku Bóg stworzył...*, Kraków 2006, s. 94–97.

Jan Paweł II

Adhortacje

Catechesi tradendae, 36.

Christifideles laici, 50.

Ecclesia in Africa, 121.

Familiaris consortio, 4, 12, 42, 45, 52, 53, 54, 59, 66, 72.

Pastores dabo vobis, 16, 22, 23.

Encykliki

Ecclesia de Eucharistia, 55, 56.

Evangelium vitae, 2, 6, 47, 61, 66, 73.

Laborem exercens, 15, 19.

Redemptor hominis, 8.

Sollicitudo rei socialis, 7 i 41.

Veritatis splendor, 3.

Homilie

Homilia na Placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 czerwca 1979 roku.

Homilia, Jasna Góra, 4 czerwca 1979 roku.

Homilia, Libreville, 17 lutego 1982, NP V/1, s. 235.

Homilia podczas Mszy dla rodzin, Braga–Monte Sameiro, 15 maja 1982 roku, w: NP 5/1, s. 741.

Homilia na Prato della Valle, Padwa, 12 września 1982 roku, NP V/2, s. 370.

Homilia podczas Mszy dla artystów, Bruksela, 19 maja 1985, w: *Insegnamenti* 8–1, s. 1560–1569.

Homilia, Skoczów, 22 maja 1995 roku; Rz 12, 21.

Katechezy podczas audiencji ogólnej

Katecheza, 6 grudnia 1978 roku, w: NP 4–2, s. 214.

Katecheza, 22 października 1980 roku, w: TM, s. 156–157.

Katecheza, 29 października 1980 roku, w: TM, s. 158–162.

Katecheza, 10 grudnia 1980 roku, w: TM, s. 176.

Katecheza, 28 stycznia 1981 roku, w: TM, s. 190.

Katecheza, 4 lutego 1981 roku, TM, s. 193.

Katecheza, 11 lutego 1981 roku, w: TM, s. 195–196.

Katecheza, 18 marca 1981 roku, w: TM, s. 198.

Katecheza, 18 marca 1981 roku, w: TM, s. 199.

Katecheza, 15 kwietnia 1981 roku, w: TM, s. 210.

Katecheza, 15 kwietnia 1981 roku, w: TM, s. 211–212.

Katecheza, 22 kwietnia 1981 roku, w: TM, s. 213.

Katecheza, 29 kwietnia 1981 roku, w: TM, s. 216–217.

Katecheza, 6 maja 1981 roku, w: TM, s. 219.

Katecheza, 6 maja 1981 roku, w: TM, s. 221.

Katecheza, 13 stycznia 1982 roku, TM, 242.

Katecheza, 13 stycznia 1982 roku, TM, s. 243.

Katecheza, 7 kwietnia 1982 roku, TM, s. 267.

Katecheza, 28 kwietnia 1982 roku, w: TM, s. 279.

Katecheza, 5 maja 1982 roku, w: TM, s. 282.

Katecheza, 1 grudnia 1982 roku, TM, s. 355–356.

Katecheza, 12 stycznia 1983 roku, w: TM, s. 368.

Katecheza, 19 stycznia 1983 roku, w: TM, s. 371.

Katecheza, 5 stycznia 1983 roku, w: TM, s. 362–363.

Katecheza, 26 stycznia 1983 roku, w: TM, s. 372.

Katecheza, 14 listopada 1984 roku, w: TM, s. 428–430.

Katecheza, 21 listopada 1984 roku, w: TM, s. 430–432.

Katecheza 6 grudnia 1995 roku, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana 1998, s. 39.

Katecheza, 24 listopada 1999 roku, w: *W imię Przenajświętszej Trójcy*, Libreria Editrice Vaticana 2002, s. 341.

Listy apostołskie

List do artystów, 4 kwietnia 1999 roku, w: ORp 5–6/1999, s. 8 i 11.

List do Kobiet, 7.

List do rodzin, 2, 18, 19.

Mulieris dignitatem, 1, 7.

Novo millennio ineunte, 29–34

Rosarium Virginis Mariae, 41–42

Przesłania

It is with genuine pleasure. List do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej Kobiecie, 26 maja 1995 roku.

The commonwealth of nation. List do głów państw za Międzynarodową Konferencją na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze, 19 marca 1994 roku.

Orędzia

Orędzie *Urbi et orbi*, 25 grudnia 1978 roku, NP I, s. 194–195.

Orędzie na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 stycznia 1996 roku, w: ORp 6/1996, s. 7–8.

Orędzie na Wielki Post 2005, w: ORp 3/2005, s. 6.

Przemówienia

Przemówienie do przedstawicielek Włoskiego Ośrodka Kobiecego, 7 grudnia 1979 roku, w: NP II/2, s. 644.

Przemówienie do uczestników kursu dla sędziów trybunatów kościelnych, 13 grudnia 1979 roku, NP II/2, s. 672.

Przemówienie do Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 23 lutego 1980 roku, NP III/1, s. 196.

Przemówienie do uczestników V Międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny, 8 listopada 1980 roku, w: NP III/2, s. 568.

Przemówienie do wykładowców i studentów Instytutu ds. Rodziny, 19 grudnia 1981 roku, NP IV/2, s. 512.

Przemówienie do uczestników zjazdu medycznego na temat terapii nowotworów, 25 lutego 1982 roku, NP V/1, s. 288.

Apel Jasnogórski, Częstochowa, 18 czerwca 1983 roku.

Do nowożeńców. Pozdrowienie, 19 stycznia 1983 roku, w: NP, t. VI/1, s. 79.

Przemówienie do wykładowców lekarzy Katolickiego Uniwersytetu, 28 czerwca 1984 roku, w: NP VII/1, s. 910.

Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 21 listopada 1992 roku, w: ORp 2/1993, s. 39–40.

Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum poświęconego rodzinie, 4 czerwca 1993 roku, w: ORp 8–9/1993, s. 27–28.

Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 4 marca 1994 roku, w: ORp 5/1994, s. 15–16.

Przemówienie do uczestników XI Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 24 marca 1994 roku, w: tenże, *Rodzino, co mówisz o sobie*, Kraków 1995, s. 216.

- Przemówienie podczas odsłonięcia odrestaurowanego *Sądu Ostatecznego* Michała Anioła, 8 kwietnia 1994 roku, w: ORp 5/1994, s. 33.
- Przemówienie do pracowników ONZ, 5 października 1995 roku, w: ORp 11–12/1995, s. 11;
- Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat *Evangelium vitae* a prawo, 24 maja 1996 roku, w: ORp 9/1996, s. 43.
- Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 27 lutego 1999 roku, w: ORp 4/1999, s. 47–48;.
- Przemówienie z racji Jubileuszu Lekarzy Katolickich, 7 lipca 2000 roku, w: ORp 9/2000, s. 36.
- Przemówienie do uczestników VII Zgromadzenia Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 3 marca 2001 roku, ORp 5/2001, s. 23.
- Przemówienie podczas spotkania z lekarzami, 23 marca 2002 roku, w: ORp 5/2002, s. 41.
- Przemówienie do przedstawicieli Instytutu Nauk o Człowieku, 26 października 2002 roku, w: ORp 1/2003, s. 36.
- Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, 30 stycznia 2003 roku, w: ORp 4/2003, s. 48.
- Przemówienie do przedstawicieli Włoskiego Forum Stowarzyszeń Rodzinnych, 18 grudnia 2004 roku, w: ORp 2/2005, s. 36.
- Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 stycznia 2005 roku, w: ORp 3/2005, s. 23.
- Spotkanie z członkami Komitetu Religijnego Przymierza przeciw Pornografii, 30 stycznia 1992 roku, w: ORp 7/1992, s. 31.

Rozważanie przed Anioł Pański

- Rozważanie przed Anioł Pański, 6 grudnia 1981 roku, w: AP II, s. 23.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 19 grudnia 1993 roku, AP V, s. 287.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 20 lutego 1994 roku, AP V, s. 313.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 26 czerwca 1994 roku, w: AP V, s. 360.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 14 sierpnia 1994 roku, w: AP V, s. 378–379.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 28 sierpnia 1994 roku, w: AP V, s. 384.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 30 lipca 1995 roku, w: AP VI, s. 120–121.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 6 sierpnia 1995 roku, w: AP VI, s. 122–123.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 13 sierpnia 1995 roku, w: AP VI, s. 124–125.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 20 sierpnia 1995 roku, w: AP VI, s. 129–130.
- Rozważanie przed Anioł Pański, 27 sierpnia 1995 roku, w: AP VI, s. 131–133.

Medytacje

- Medytacja na temat „bezinteresownego daru”, 8 lutego 1994 roku, w: ORp 3/2007, s. 40–45.

Książki, artykuły i inne

Czcij ojca twego i matkę swoją. List pasterski na Wielki Post, 24 lutego 1976 roku, w: *Nauczyciel i Pasterz*, t. I, Rzym 1987, s. 621–622.

Miłość jest moralnym fundamentem małżeństwa, w: tenże, *Teksty Poznańskie*, Poznań 1997, s. 51.

Pamięć i tożsamość, Kraków 2005, s. 19–20.

Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1994, s. 96.

Tryptyk rzymski, Kraków 2003, s. 19.

Wykład inauguracyjny na studium teologii rodziny dla księży, 9 września 1968 roku, za: Gasidło W., *Duszpasterska troska Kardynała Karola Wojtyły o rodzinę*, Kraków 1996, s. 49–50.

Paweł VI

Encykliki

Humanae vitae, 7, 8, 9, 22.

Populorum progressio, 13.

Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 19–20, 41, 71.

Przemówienia

Discours à l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du 20eme anniversaire de l'organisation, 4 października 1965 roku.

Przemówienie do członków „Concilium de Laicis”, 2 października 1974 roku.

Dokumenty Kościoła Powszechnego

Sobór Watykański II

Apostolicam actuositatem, 11, 30.

Dignitatis humanae, 1, 5.

Gaudium et spes, 1, 22, 24, 37, 47, 48.

Lumen Gentium, 11, 35.

Presbyterorum ordinis, 2, 14.

Unitatis redintegratio, 3.

Inne teksty Kościoła Katolickiego

Katechizm Kościoła Katolickiego, 369.

Karta Praw Rodziny, Wstęp.

Kodeks Prawa Kanonicznego, 1398.

Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów, Katowice 1999, s. 101–102.

Dokumenty Dykasterii Watykańskiej

Kongregacja Nauki Wiary

Dignitas personae, 1, 3.

Dominus Iesus, 5–6.

Homosexualitatis problema, 6–8.

List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, 1.

Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, 1–3.

Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania, w: ORp 10–11/2007, s. 52–54.

Kongregacja ds. Biskupów

Apostolorum Successores, 119, 120.

Kongregacja ds. Duchowieństwa

Adoracja eucharystyczna w intencji uświęcenia kapłanów oraz duchowe macierzyństwo, Warszawa 2008, s. 6.

Dives Ecclesiae, 58.

Papieska Rada ds. Rodziny

Discriminazione della donna e CEDAW, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura del), Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 249–256.

Genere („gender“), w: tamże, s. 421–429.

Identità e differenza sessuale, w: tamże, s. 447–453.

Karta Praw Rodziny, 1.

Przygotowanie do małżeństwa, 2, 66.

Rodzina a ludzka prokreacja, 2, 6, 24, 28, 29.

Nuove definizioni di genere, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura del), Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 605–619;

Papieska Rada „Iustitia et Pax”

Kompendium nauki społecznej Kościoła, 250.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia

Karta Pracowników Służby Zdrowia, 120.

Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu

Deklaracja międzynarodowej konferencji nt. seksualnego wykorzystywania dzieci poprzez prostytucję i pornografię, 11 września 1992 roku, w: ORp 11/1992, s. 43–45.

Pornografia i przemoc w środkach przekazu. Odpowiedź duszpasterska, 7 maja 1989 roku, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, s. 415–425.

Papieska Akademia „Pro Vita”

Deklaracja końcowa V Zgromadzenia Ogólnego, 27 lutego 1999 roku, w: ORp 4/1999, s. 49–50.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna

Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu, Radom 2008.

Księgi Liturgiczne

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne, 22e, w: *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2003.

Inni autorzy

- Binding K., Hoche A., *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig 1920.
- Burggraf J., *Genere („gender”)*, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia* (a cura del), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 421–429.
- Breviarium Fidei*, VII, 587–617.
- Cantalamessa R., *I rapporti e i valori familiari secondo la Bibbia*. Congresso Teologico-Pastorale in preparazione al VI Incontro Mondiale delle Famiglie, Città del Messico, 14 stycznia 2009.
- Errazuriz Ossa F.-J., *Discriminazione della donna e CEDAW*, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia* (a cura del), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 249–256.
- Fiore C., *Il traffico dei feti abortiti. Sono usati per ricerche scientifiche e per prodotti di bellezza?*, Torino 1985, s. 3–30.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, art. 18 i 47, 48, 53, 71.
- Martin D., *Człowiek w centrum rozwoju. Wystąpienie na zakończenie Światowej Konferencji „Habitat II”*, w: ORp 10/1996, s. 12.
- Noè V., *Stile della Celebrazione Eucaristica*. *Esame*, Roma 1989, s. 26.
- Pomoc Kościołowi w Potrzebie, *Prześladowani i zapomniani*. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2005–2006, Katowice 2007.
- Pomoc Kościołowi w Potrzebie, *Prześladowani i zapomniani*. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2007–2008, Warszawa 2008.
- Półtawska W., *Rodzina w służbie życia*, w: *Rodzina na nowo odkryta*, Wrocław 2007, s. 48.
- Schooyans M., *La famiglia nei fori internazionali*, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia* (a cura del), *Famiglia e questioni etiche*, Bologna 2004, s. 337–350.
- Scola A., *Identità e differenza sessuale*, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia* (a cura del), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 447–453.
- Scola A., *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003, s. 5.
- Styczeń T., *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 21–22.
- Vollmer de Colles B., *Nuove definizioni di genere*, w: *Pontificio Consiglio per la Famiglia* (a cura del), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 605–619.

Ks. JANUSZ CZARNY



Świętego Tomasza z Akwinu droga na ołtarze

Na ogół patrzymy na św. Tomasza przez pryzmat jego dorobku teologicznego i filozoficznego, wolno jednak i należy spojrzeć na jego życie w aspekcie jego świętości. Mówimy przecież o nim św. Tomasz z Akwinu. Dlatego warto może w krótkiej retrospektywie prześledzić jego drogę do chwały ołtarzy, zważywszy także na to, że rozpoczęła się ona z chwilą narodzin człowieka, którego nazywano „milczącym wołem”, a który to człowiek „swoim rykiem napełnił cały świat”. Otóż narodzinom syna Landulfa, pana na zamku Rocca Secca w hrabstwie Akwinu, nie towarzyszyło nic szczególnego i tak dalece, że nawet nie można precyzyjnie ustalić daty tego wydarzenia. Jakby nie zauważono, że w rodzie hrabiów Akwinu pojawił się Tomasz. Być może dlatego, że był najmłodszym synem i jako taki raczej przeznaczony do stanu duchownego niż do działalności, która mogłaby ugruntować świetność rodu. Na drodze dedukcji przyjmuje się, że urodził się na przestrzeni lat 1224–1225¹. Inaczej jednak układała się sytuacja, kiedy Tomasz umierał 7 marca 1274 roku w cysterskim opactwie Fossa Nuova. Wtedy już wiadano, że ta śmierć zamyka twórczość geniusza, którego myśl wpłynie na kształt doktryny Kościoła i w ogóle na kulturę europejską. Nie było to wówczas tak oczywiste, może jedynie tylko przeczuwane, bo przecież wykłady mistrza Tomasza nie wszędzie spotkały się z dobrym przyjęciem, a niekiedy nawet wywoływały kontrowersje. Jednak ta śmierć już została zauważona przez mnichów z Fossa Nuova, przez rodzinę jego siostrzenicy hrabiny Franceski z sąsiedniej Maenzy, przez zakon św. Dominika i przez papieża Grzegorza, który właśnie zwoływał sobór powszechny do Lyonu.

* * *

Ojciec Tomasza, Landulf, był z pochodzenia Lombardczykiem, matka zaś była Normandką. Kiedy chłopiec miał pięć lat rodzice oddali go w charakterze oblata do opactwa na Monte Cassino, co świadczy o na wskroś religijnym klimacie, jaki panował w tej rodzinie. Opatrzność jednakowoż miała inne zamiary wobec tego chłopca, który z niewyjaśnionych do końca przyczyn opuścił klasztor i udał się

¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981, s. 270–281.

do Neapolu. Podejrzewa się, że zrobił to na skutek rozgromienia owego klasztoru przez wojska cesarza Fryderyka II. W Neapolu studiował na tamtejszym uniwersytecie i właśnie tam zapoznał się z zakonem kaznodziejskim, niedawno założonym przez św. Dominika. Rok wstąpienia do klasztoru dominikanów nie jest bliżej znany, wiadomo jedynie, że Tomasz miał wtedy około dwadzieścia lat. Krok ten spotkał się z głęboką dezaprobatą rodziny, która wszelkimi sposobami usiłowała skłonić Tomasza do opuszczenia zakonu, bądź co bądź żebraczego, a tym samym niedostosowanego do statusu społecznego panów Akwinu. Wysłano nawet jego własną siostrę Marotę, by odwiodła go od tego postanowienia. Tomasz jednak tak umiał do niej przemówić, że sama wstąpiła do klasztoru benedyktynek. Ostatecznie przełożeni dominikańscy wysłali zdolnego współbrata na studia do Rzymu, a stamtąd około roku 1248 do Kolonii, gdzie wówczas wykładał na tamtejszym uniwersytecie głośny uczony dominikański Albert z rodu hrabiów von Böllstadt, późniejszy święty, zwany Wielkim. Stał się on mistrzem i nauczycielem Tomasza z Akwinu². Po chlubnym ukończeniu studiów przełożeni wysłali Tomasza do Paryża, by na tamtejszej Sorbonie wykładał teologię³. Był najpierw bakałarzem nauk biblijnych, a później wykładał *Sentencje* Piotra Lombarda. Zadziwiał wszystkich jasnością wykładów, wymową i głębią. Stworzył w tym celu własną metodę, która polegała na tym, że najpierw wysuwał trudności i argumenty przeciw danemu twierdzeniu, a potem zbijał je kolejno i dawał własny pełny wykład⁴.

Jednak na skutek intryg, jakie przeciwnicy dominikanów wzniesili na Sorbonie, Tomasz po siedmiu latach powrócił do Italii. Na kapitule generalnej został mianowany kaznodzieją, a także przez pewien czas prowadził wykłady na dworze papieskim. W latach 1265–1267 mistrz Tomasz przebywał ponownie w klasztorze św. Sabiny w Rzymie, natomiast w latach 1267–1268 udzielał się w Viterbo jako kaznodzieja papieski. Kiedy ucichła burza w Paryżu przełożeni dominikańscy znowu wysłali swojego czołowego teologa do Paryża, skąd po trzech latach wrócił jednak do Italii i wykładał na uniwersytecie w Neapolu. W tym samym czasie na kapitule generalnej zobowiązano go, by zorganizował teologiczne studium generalne dla zakonu, a Tomasz upatrzył sobie na miejsce tych studiów właśnie Neapol. W roku 1247 papież Grzegorz X zwołał do Lyonu Sobór powszechny, na który zaprosił także brata Tomasza z Akwinu. Jednak dni przyszłego świętego były już policzone, bowiem po krótkiej chorobie zmarł w drodze na Sobór, a stało się to w opactwie cystersów Fossa Nuova 7 marca 1274 roku⁵.

Można założyć, że te dane biograficzne są powszechnie znane, ale na tak opisane tło biograficzne trzeba by jeszcze rzutować opis faktów, które Chesterton,

² Por. O. Höffe, *Mała historia filozofii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 97.

³ M.D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki i W. Szymona, Kraków 1997, s. 29.

⁴ Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 9–17.

⁵ W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1998, s. 48.

wielki biograf autora *Summa Theologiae*, nazwał „prawdziwym życiem św. Tomasa”⁶. Chodzi tu o życie, które często ginie za imponującą kotarą jego dokonań intelektualnych w dziedzinie teologii i filozofii. Zdaje się bowiem, że „prawdziwy” Tomasz ukrył się pod opinią o niezwykłym geniuszu, skrył się za dorobkiem myśli, z której do dzisiaj korzystamy, za obrazami, także za atrybutami świętości lub też za potocznymi wyobrażeniami, które czasem mają cechy śmieszności, jak choćby te, które eksponują jego powiedzenie, iż na czubku szpilki rzesze aniołów odprawiają tańce. Stąd właśnie powstało pytanie: ile aniołów zmieści się na ostrzu szpilki? Rzeczywiście aniołowie tańczą na czubku szpilki i on o tym wiedział, choć przecież chodziło w tej kwestii o hierarchię bytów i o niematerialny charakter bytów prostych. Aniołowie, jako czyste formy substancjalne, mogą tańcować w dowolnych ilościach na igle, bo są bytami niematerialnymi, istniejącymi jako zgatunkowane jednostki⁷. Czy jednak Doktor Anielski miał coś wspólnego z bytami anielskimi? Kiedy weźmie się pod uwagę jego posturę, trzeba odpowiedzieć, że z całą pewnością nic, lecz kiedy spojrzy się na jego duchowość, wówczas odpowiedź będzie brzmiała: bardzo wiele!

Właśnie jego upór w kwestii wstąpienia do Zakonu Kaznodziejskiego znamionuje szczególny charakter jego duchowości, a także szczególny charakter jego życia. Miał Tomasz od początku życiową perspektywę wręcz imponującą, dla wielu zapewne pociągającą, przeznaczone mu bowiem było być opatem na Monte Casino. Pierwsza próba umieszczenia go w tym opactwie nie powiodła się. Dobrze są znane późniejsze usiłowania, a częściowo nawet kryminalne perypetie, jakie przeżywał młody Tomasz w związku z chęcią zostania dominikaninem. Wobec jego stanowczych wyborów próbowano różnych metod. Znalaziono nawet wyjście pośrednie w postaci dyplomatycznego kompromisu. Oto w 1248 roku na skutek zabiegów jego matki, Teodory z Neapolu, krewnej zresztą cesarza Fryderyka II, papież Innocenty IV złożył mu propozycję objęcia funkcji opata na Monte Cassino, nawet w habitie dominikańskim, jeśli nie zechce z niego zrezygnować. Tomasz jednak nie przyjął tej kuszącej propozycji. On radykalnie chciał służyć tylko Bogu, a nie częściowo świeckim aspiracjom swojego rodu. Świadczy to o jego głębokiej pokorze, którą okazywał od najwcześniejszych lat. Znana jest przecież z czasów jego pobytu w nowicjacie anegdota o latających krowach, kiedy to współbracia zakonni, podejrzewając Tomasza o ociężałość intelektualną, wołali do niego: „Bracie Tomaszu, zobacz jak krowy fruwiąją”. Wówczas on zadarł głowę i rozdziawił usta w poszukiwaniu latających krów, wzbudzając tym zachowaniem wielki śmiech. Na to spokojnie odpowiedział: „Czemu się śmiejecie, prędzej uwierzę, że krowy fruwiąją, niż w to, że dominikanin kłamie”.

⁶ G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1976, s. 109.

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1*, 75–89, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 284.

Jego głęboka pokora i wierność prawdzie, zawarła się w ideale życia konsekrowanego, ideale którego musiał kilkakrotnie bronić w czasach paryskich, kiedy to przypuszczono atak na dominikanów. Atakowi przewodniczył Wilhelm z Saint-Amour, dążący nie tylko do usunięcia dominikanów z uniwersytetu, ale nawet do rozwiązania Zakonu Kaznodziejskiego⁸. Mistrz Tomasz z Akwinu odpowiadał mu w pismach: „*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*”, czy później „*De perfectione spiritualis vitae* i *Contra retrahentes*”. Chęć służenia tylko Bogu skłoniła go do walki o ideał życia konsekrowanego także na gruncie intelektu. W roku 1250 (lub 1251) przyjął święcenia kapłańskie, by jeszcze pełniej służyć Bogu. I wówczas zaczęła się jego przygoda z Eucharystią. Znane są ikonograficzne atrybuty jego świętości: słońce na piersi, czasem mitra pod nogami, wszakże najczęściej jest to kielich i hostia. Od świec kapłańskich bowiem zaczęły się przeżycia mistyczne, które stanowiły jego prawdziwe życie ukryte. Św. Tomasz taił niezwykle zdarzenia ze swego życia, byli jednak świadkowie choćby lewitacji ogromnej postury dominikanina. Znany jest cud krucyfiksu, kiedy to Chrystus odezwał się do Tomasza: „Co chcesz w nagrodę z dóbr tego świata?” I znana jest odpowiedź, która brzmi jak bluźniercza śmiałość, a tymczasem wyraża ona głęboką pokorę: „Chcę mieć Ciebie, tylko Ciebie!” Inna relacja świadków podaje, że kiedy Tomasz odprawił Mszę św. i zatopił się w modlitwie dziękczynnej, Ukrzyżowany zszedł z krzyża i stanąwszy na spisanej tezie o Eucharystii odezwał się: „Tomaszu dobrze napisałeś o sakramencie mojego Ciała”. Wszystkie te sprawy Tomasz głęboko ukrywał, bowiem nie umiał i nie chciał wyrażać ich uczuciowo. Jedynym wyjątkiem gdzie mógł dać ujście swej uczuciowości była jego niezwykła poezja. Wszelka świętość jest sekretem, a jego święta poezja była istotnie taką sekretną wydzieliną, niczym perła w szczelnie zamkniętej muszli⁹. Ten bardzo nieśmiały i za wszystko przepraszający człowiek, potomek możnego rodu hrabiów Akwinu, komponuje frazy, których piękna, poza łaciną, nie odda żaden język: „*Pange lingua gloriosum*”, „*Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui*”, czy wreszcie „*Adoro te devote, latens Deitas*”¹⁰. Właśnie w tym ostatnim hymnie, stanowiącym część oficjum na Boże Ciało, dostrzec można ważny szczebel w duchowej ewolucji Tomasza. Nie tylko podkreślał on z naciskiem obecność Chrystusa w Eucharystii w całej pełni Jego człowieczeństwa (ciała i duszy) oraz Bóstwa, ale przede wszystkim okazał się bardziej wrażliwy, niż dziesięć lat wcześniej w *Sentencjach*, na łaskę, jaką w tym sakramencie daje Chrystus – łaskę przyjaźni z Nim – i ze znacznie większym zaangażowaniem emocjonalnym podkreślał oba krańce tej relacji. Przystąpić do komunii, to dla niego spotkać Kogoś. Znacznie mocniej podkreślał też eschatologiczny wymiar sakramentu, czyli pozwalał w nim dojrzeć pragnienie oglądania

⁸ Por. L. de Wohl, *Światło nad Akwinem*, tłum. M. Stebart, Poznań 1996, s. 290.

⁹ G.K. Chesterton, dz. cyt. S. 127–128.

¹⁰ Zob. M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 327.

Boga, które stało się jedną z cech charakterystycznych jego teologii. Wedle serca Tomasza, teologiem jest ten, kto szuka Oblicza¹¹.

Szczyt doświadczeń mistycznych św. Tomasza przypadł na rok 1273. Właśnie wrócił zwycięsko po ostatniej walce w dyspucie z Sigerem z Brabantu i skrył się w samotności. Ten szczególny spór intelektualny był jedynym punktem, w którym zeszły się i skrzyżowały drogi jego wewnętrznego i zewnętrznego życia. Uświadomił sobie bowiem, jak już od dzieciństwa marzył by zwołać wszystkich swoich sojuszników do walki o Chrystusa i jak dopiero później znalazł sojusznika w Arystotelesie, a stało się to w trakcie sporu o teorię podwójnej prawdy, którą za Arabami głosił właśnie Siger z Brabantu.¹² Podczas Mszy Świętej odprawianej 6 grudnia 1273 roku, czyli we wspomnienie św. Mikołaja, Tomasz został wewnętrznie przemieniony. W środę rano, w uroczystość św. Mikołaja, Tomasz wstał jak zwykle wcześniej, aby odprawić Mszę Świętą w kaplicy św. Mikołaja. W jej czasie został porażony przez coś, co go dogłębnie poruszyło i odmieniło. Po odprawieniu tej Mszy nigdy już nie pisał i nie dyktował, co z niepokojem zauważył Reginald, jeden z jego sekretarzy i *socius*. Reginald był bowiem nie tylko sekretarzem, lecz także mieszkał ze św. Tomaszem w jednej celi i był jego spowiednikiem. Tomasz zaś miał tę niezwykłą zdolność, że równocześnie dyktował kilku sekretarzom, lecz teraz nagle przestał. Było to niebywałe, bowiem jego dyscyplina była dobrze znana braciom oraz niektórym świeckim. Według świadectw Tomasz wstawał bardzo wcześnie rano, wyznawał grzechy Reginaldowi i odprawiał Mszę św., do której usługiwał mu Reginald i w której uczestniczył przynajmniej jeden człowiek świecki, a nazywał się Mikołaj Fricia, który w przyszłości będzie świadkiem w procesie kanonizacyjnym. Po odprawieniu własnej Mszy świętej Tomasz uczestniczył we Mszy dziękczynnej, celebrowanej najczęściej przez Reginalda, a bezpośrednio po tym zaczynał wykłady. Po zejściu z profesorskiej katedry rozpoczynał pisanie lub dyktowanie swoim licznym sekretarzom aż do obiadu, po obiedzie udawał się do celi, aby modlić się aż do sjęsty, po której wracał do pisania i dyktowania. Pracę kończył późną nocą, po czym długi czas spędzał na modlitwie w kaplicy św. Mikołaja, dopóki bracia nie zaczęli wstawać na jutrznię. Gdy uderzał dzwon wzywający na jutrznię szybko powracał do celi, by wyglądało na to, że wstał razem z innymi, po jutrzni natomiast szedł prawdopodobnie spać. Owego 6 grudnia 1273 roku nastąpił przełom, który polegał na tym, że nikomu niczego już nie podyktował, co więcej, kiedy przyjaciel jego, Reginald, prosił go, by powrócił do swych regularnych przyzwyczajzeń, Tomasz odparł: „Nie mogę już więcej pisać”. A według innej wersji, bardziej patetycznie sformułowanej, Reginald miał powiedzieć: „Ojcze dlaczego nie kończysz tego wielkiego dzieła (chodziło o *Summa Theologiae*), które rozpocząłeś na chwałę Bożą i ku oświeceniu całego świata?” Na co Tomasz odpowiedział z prostotą: „Reginaldzie,

¹¹ J.P. Torrell, *Kim był właściwie św. Tomasz z Akwinu? Spojrzenie jego współczesnych*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, tłum. A. Kuryś, Warszawa-Kęty 2005, s. 17.

¹² Por. tenże, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty-Warszawa 2008, s. 228.

nie mogę”. Mówił to poważnie i odpowiedzialnie, zdaje się bowiem, że po prostu nie był w stanie dalej pracować. Był do tego fizycznie i umysłowo niezdolny. W wydarzeniach tych bowiem można dopatrywać się zarówno przeżycia fizycznego, wynikającego z przepracowania, które spowodowało zapewne wylew krwi do mózgu i załamanie zdrowotne organizmu. Po tym kryzysie miał zakłócenia mowy i sprawności manualnych oraz trudności w chodzeniu. Można w tym doszukiwać się także znaku przeżycia mistycznego. Im bowiem bardziej Reginald nalegał, by Tomasz wrócił do dotychczasowego trybu pracy, choćby w zwolnionym tempie, tym bardziej Tomasz niecierpliwił się, aż wreszcie rzekł: „Reginaldzie, nie mogę, albowiem wszystko to, co napisałem, wydaje mi się słomą wobec tego, co zobaczyłem”. Mistrz Tomasz po tym wydarzeniu dobiegał już pięćdziesiątego roku życia i jedyną jego ucieczką stała się modlitwa, a modlitwy wypowiadał piękne.¹³ Na dalsze nalegania Reginalda Mistrz z Akwinu w końcu odpowiedział: „Przyrzeknij na żywego Boga Wszechmogącego i na swoją wierność naszemu zakonowi oraz na miłość, jaką do mnie żywisz, że dopóki żyję nikomu nie opowiesz o tym, co ci wyznam. Wszystko to, co napisałem wydaję mi się jak słoma w porównaniu z tym, co zostało mi teraz objawione”. Wielka szkoda, że mistycy ukrywają swe przeżycia, ich odbicie pozostało jednak w modlitwach¹⁴.

¹³ Np. modlitwa, którą święty Tomasz codziennie przed obrazem Chrystusa odmawiał: „Spraw, miłosierny Boże, abym gorąco pragnął tego, co Tobie się podoba, abym rozważnie badał, prawdziwie rozpoznawał i doskonale wykonywał dla większej czci i chwały imienia Twego. / Uczyni porządek w życiu moim i co chcesz bym czynił, spraw bym to rozpoznał i spraw, bym wykonał, co należy i co jest pożyteczne dla zbawienia duszy mojej. / Niech droga moja ku Tobie, Panie, będzie pewną, prostą, miłą i skuteczną, nie gubiącą się w pomyślności i w przeciwności: iżbym w pomyślności dzięki Ci czynił, a w przeciwności służył Ci cierpliwie, w jednych się nie unosząc, a pod drugimi nie upadając. / Niech nic mi nie będzie radością lub smutkiem, jak to, co prowadzi ku Tobie lub odwodzi od Ciebie. Nikomu niechaj nie pragnę się podobać, ani lękami narazić prócz Tobie Jednemu. Wszystko przemijające niech mi będzie lichem wobec Ciebie, Panie, drogim wszystko, co jest Twoje, a Ty, o Boże mój, ponad wszystko. / Niechaj mi się przykrzy wszelka radość, która jest bez Ciebie, niechaj nie požądam niczego, co jest poza Tobą. Wszelka praca dla Ciebie niech mi będzie miłą, Panie, a nużącym wszelki odpoczynek bez Ciebie. Pozwól mi serce moje często kierować ku Sobie, a gdy upadam, niech myśl ma będzie bólem i postanowieniem poprawy. / Uczyni mnie, Panie Boże, posłusznym bez sprzeciwu, ubogim bez uchylecia, czystym bez skażenia, cierpliwym bez szemrania, pokornym bez obludy i radosnym bez roztrzępiania, smutnym bez przygnębienia, dojrzałym bez surowości, czynnym bez płochy, bojącym się Ciebie bez rozpacz, szczerym bez dwulicowości, dobro czyniącym bez zarozumiałości, upominającym braci bez wyniosłości, w czynie i słowie, budującym bez udawania. / Daj mi, Panie Boże, serce czujne, którego żadna myśl ciekawa od Ciebie nie odchyli. Daj serce szlachetne, którego żadne przywiązanie niegodne nie poniży. Daj serce proste, którego nie zboczy żadne zamierzenie ciemne. Daj serce mocne, którego żadna przeciwność nie złamie. Daj serce wolne, którego żadna miłość gwałtowna nie podbije. / Użyj mi, Panie Boże mój, rozum Cię poznający, myśl Cię szukającą, mądrość Cię znajdującą, postępowanie Tobie miłe, wytrwałość wiernie oczekującą i ufność, która Cię w końcu posiądzie. Pozwól mi znieść cierpienia pokuty, przez łaskę korzystać w drodze życia z Twoich dóbr, w chwale żyć Twoim weselem w ojczyźnie. Który żyjesz i królujesz, Boże, po wszystkie wieki wieków. Amen”; za: *Św. Tomasz z Akwinu, Modlitwy*, tłum. E. Reicher, Warszawa 1928, s. 61–71.

¹⁴ Zob. *Św. Tomasz z Akwinu, Modlitwy i myśli*, tłum. M. Wylęgała, Warszawa 2005.

Ostatnia podróż Tomasza rozpoczęła się w napięciu pomiędzy postanowieniem milczenia i świętym posłuszeństwem. Papież Grzegorz X polecił mu bowiem udać się na Sobór II Lyoński, który miał się rozpocząć 2 maja 1274 roku. Celem soboru miało być między innymi pogodzenie Greków z Kościołem i dlatego poproszono Tomasza, by zabrał ze sobą egzemplarz *Contra errores Graecorum*, napisany jeszcze wcześniej. Na tym soborze, jak wieść niesła, miała nastąpić kardynalska kreacja Tomasza. Ten jednak miotał się pomiędzy posłuszeństwem a postanowieniem, że nie wygłosi ani nie napisze już żadnego wykładu. Zwyciężyło jednak posłuszeństwo, które w ostatecznym rozrachunku mimo wszystko przegrało, stąd wzięła się ta mitra, która na licznych wizerunkach leży u stóp św. Tomasza. Wybrali się bowiem w drogę trzej: mistrz Tomasz, Reginald i pomocnik imieniem Jakub Salerno. Po opuszczeniu Teany podróżni ruszyli kilka mil na północ w kierunku Borgo Nuovo, gdzie wydarzył się pewien incydent. Według relacji świadków, Tomasz idąc z Teany do Borgo Nuovo, uderzył przypadkowo w drzewo pochylone nad drogą tak, że prawie stracił przytomność i nie mógł dalej iść o własnych siłach. Reginald i drugi towarzysz podróży, zobaczywszy, co się dzieje, pospieszyli Tomaszowi z pomocą i pytali go, czy coś go boli, a Tomasz odpowiedział: „Tak, trochę”. W czasie dalszej podróży poprosił, by zatrzymano się na zamku Maenza, u jego siostrzenicy Franceski, a zamek znajdował się nieopodal cysterskiego opactwa Fossa Nuova. Pozostał tam kilka dni, ponieważ stan jego zdrowia pogorszył się. Pod koniec lutego przeczuwał, że nadchodzi koniec, dlatego polecił, by go przeniesiono do opactwa, mówiąc: „Jeżeli mój Pan przychodzi już po mnie, to bardziej wolę, aby mnie znalazł w domu zakonnym niż w zamku”. Kiedy przekraczał progi klasztoru, słyszano jak wypowiadał słowa Psalmu 131: „To jest miejsce mego odpoczynku na wieki, tu będę mieszkał, bo tego pragnąłem dla siebie”. Dało to potem pretekst cystersom, by zatrzymać ciało Mistrza z Akwinu, który umierał *in odore sanctitatis*. Wielki filozof bowiem zupełnie zapomniał o filozofii. Gdy zbliżał się koniec poprosił, by przeczytano mu nie któryś z traktatów, czy jakąś dysputę, lecz tylko Księgę Pieśni nad Pieśniami od początku do końca. Wczesnym rankiem 7 marca 1274 roku spokojnie odszedł.

Wtedy zaczęła się, a można nawet rzec, rozpętała się historia jego kanonizacji i perypetie związane z jego relikwiami. Zauważono bowiem cuda, które dokonały się za jego przyczyną już po śmierci, jak choćby odzyskanie wzroku przez ślepcą, który dotknął ciała zmarłego dominikanina. Dlatego też Mistrza Tomasza w pierw pochwano przed głównym ołtarzem kościoła opackiego. Ponieważ jednak cystersi obawiali się, że ciało może zostać wykradzione przez dominikanów, dlatego potajemnie przenieśli je do kaplicy św. Stefana. Około siedem miesięcy później Tomasz ukazał się we śnie przeorowi, prosząc, by przeniesiono go na pierwotne miejsce. Ekshumowano go zatem i przeniesiono trumnę. Ciało nie było zepsute i wydawało przyjemny zapach. W 1276 roku, po śmierci papieża Grzegorza X rozeszły się pogłoski, że następnym papieżem zostanie Piotr z Tarantazji, dominikański mistrz z Paryża. Cystersi obawiali się, że nowy papież zmusi ich do wydania ciała Toma-

sza, dlatego pewnej nocy znowu ekshumowali ciało, tym razem jednak oddzielili od reszty głowę i umieścili ją w narożniku kaplicy, by mieć pewność, że choć część relikwii zostanie u nich. W rzeczy samej pierwszy w dziejach dominikanin jako Innocenty V został papieżem, ale nie stanowiło to końca cysterskiego rozdziału historii relikwii św. Tomasza. Ponowna ekshumacja miała bowiem miejsce w 1288 roku, kiedy to hrabina Teodora, siostra Tomasza, poprosiła o prawą rękę, od której Reginald zaraz po śmierci odjął był na pamiątkę jeden palec. Kiedy w 1303 roku inny dominikanin (Mikołaj Boccasini) został wybrany papieżem, a chodzi tu o Benedykta XI, cystersi znowu obawiając się utraty relikwii, przenieśli ciało w inne miejsce, uprzednio jednak obgotowawszy je, by poręczniej można było ukrywać święte truchło. Zostały zatem tylko kości. Ostatecznie w 1369 roku papież Urban V – który bynajmniej nie był dominikaninem, lecz benedyktyinem¹⁵ – zarządził, by cystersi oddali relikwie Zakonowi Kaznodziejskiemu. W końcu trafiły one do Tuluzy, lecz były to już jedynie czaszka i nieliczne szczątki.¹⁶ W czasie Rewolucji Francuskiej relikwie przeniesiono do kościoła św. Sernina także w Tuluzie, a ostatecznie w siedemsetlecie śmierci geniusza filozofii i teologii, w 1974 roku, dokonano translokacji do odbudowanego konwentu dominikańskiego w tym samym mieście, gdzie do dzisiaj są przechowywane.

Proces kanonizacyjny rozpoczął się za pontyfikatu Jana XXII, ale *advocatus diaboli* od razu zakwestionował cudowne uzdrowienie Reginalda z Moara, a także uzdrowienie nieznaney kobiety cierpiącej na krwotok, która dotknęła się kapy św. Tomasza, kiedy skończył on głoszenie kazania oraz podał w wątpliwość cud ze śledziami Enza. Akurat ten cud, biorąc pod uwagę osobowość Doktora Anielskiego, wydawał się być najbardziej prawdopodobny. Święty Tomasz, jak wiadomo, lubił dobrze zjeść, ale przede wszystkim uwielbiał śledzie. Kiedy leżał chory u swej siostrzenicy, zapragnął śledzi, odległość zaś do morza była niewielka, a nawet przechodził nieopodal pewien rybak o imieniu Enzo. Zaczepiono go, prosząc o śledzie, ale nie miał on śledzi, lecz sardynki, bo w tej okolicy śledzie w ogóle nie występowały. Kiedy jednak ponownie jeszcze raz zajrzał do swojej sakwy, znalazł tam śledzie w takiej ilości, że najedli się wszyscy. *Advocatus diaboli*, który występował w tym procesie kanonizacyjnym, zakwestionował właśnie i ten cud ze śledziami. Wówczas to papież Jan XXII odrzucił jego wniosek, mówiąc, że św. Tomasz uczynił tyle cudów, ile kwestii rozwiązał („*Tot miracula fecit, quo questiones detrimavit*”). Można zatem powiedzieć, że św. Tomasz został kanonizowany z tytułu geniuszu, który objawił swoją pracą i życiem, i to intelektualnego geniuszu. Rzadki to przypadek w historii procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, kiedy ktoś jest

¹⁵ H. Stadler, *Leksykon papieży i soborów*, tłum. M.L. Kalinowski, M. Struczyński, B. Tarnas, Warszawa 1992, s. 299.

¹⁶ Kard. Marian Jaworski, znakomity filozof i arcybiskup lwowski, podał swego czasu wiadomość, że obecnie czczone są dwie czaszki św. Tomasza; nie chciał jednak ujawnić, gdzie znajduje się druga, poza tuluską, która jest uznawana za autentyczną. Dodał przy tym, że nie chce wywoływać kolejnego konfliktu w sprawie relikwii św. Tomasza z Akwinu.

ogłaszany świętym nie jako męczennik lub wyznawca, lecz jako geniusz w odkrywaniu wszechmądrości Bożej. Zadbano jednak o wszystko, także o finanse. Kiedy ok. roku 1320 sprawa kanonizacji Tomasza zaczęła rokować dobrą nadzieją, kapituła generalna dominikanów zarządziła, by każdy prowincjał przekazał do Kurii dominikańskiej tyle florenów, ile jest konwentów w danej prowincji, na pokrycie kosztów procesu. Wreszcie 16 lipca 1323 roku, kiedy rozpoczęto uroczystości kanonizacyjne, papież Jan XXII wygłosił uroczyste kazanie. Wysławiał w nim trwałą czystość oraz świętość Tomasza, którą potwierdza, jak jednak powiedział, przynajmniej trzysta cudów. Stwierdził wszakże w swym przemówieniu, że po Apostołach i pierwszych doktorach Kościoła, właśnie Tomasz z Akwinu rozjaśnił prawdę bardziej, niż ktokolwiek inny. Z tego powodu jest on uczonym powszechnym – *Doctor Communis*. Potomność natomiast uznała, że był to „najbardziej uczony wśród świętych i najbardziej święty wśród uczonych” (J. Lortz)¹⁷. Z tego tytułu, dokładnie z powodu kanonizacji, możemy się teraz modlić, przez wstawiennictwo św. Tomasza z Akwinu, modlitwą, którą przypisuje się właśnie jemu:

Panie, Ty wiesz lepiej aniżeli ja sam, że się starzeję i pewnego dnia będę stary. Zachowaj mnie od zgubnego nawyku mniemania, że muszę coś powiedzieć na każdy temat i przy każdej okazji. Odbierz mi chęć prostowania każdemu jego ścieżek. Uczyni mnie poważnym, lecz nie ponurym. Czynnym, lecz nie narzucającym się. Szkoda mi nie spożytkować wielkich zasobów mądrości, jakie posiadam, ale Ty Panie wiesz, że chciałbym zachować do końca paru przyjaciół.

Wyzwól mój umysł od niekończącego się brnięcia w szczegóły i dodaj mi skrzydeł, bym w lot przechodził do rzeczy. Zamknij mi usta w przedmiocie mych niedomagań i cierpień, w miarę jak ich przybywa, a chęć ich wyliczania staje się z upływem lat coraz słodsza. Nie proszę Cię o łaskę rozkoszowania się opowieściami o cudzych cierpieniach, ale daj mi cierpliwość wysłuchania ich.

Nie śmiem Cię prosić o lepszą pamięć, ale proszę Cię o większą pokorę i mniej zachwianą pewnością, gdy moje wspomnienia wydają mi się sprzeczne z cudzymi. Użyj mi chwalebne poczucia, że czasami mogę się mylić. Zachowaj mnie miłym dla ludzi, choć z niektórymi z nich doprawdy trudno mi wytrzymać. Nie chcę być świętym, ale zgryźliwi starcy – to jedno ze szczytów osiągnięć szatana. Daj mi zdolność dostrzegania dobrych rzeczy w nieoczekiwanych miejscach i niespodziewanych zalet w ludziach. Daj mi, Panie, łaskę mówienia im o tym¹⁸.

¹⁷ Podaję za: R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Kraków 1990, s. 418.

¹⁸ Modlitwa ta znajduje się przy grobie św. Tomasza w Tuluzie.

Ks. JAN KRUCINA



Jak gdyby Boga nie było. Moc wiążąca między prawem a moralnością

Wybuch swobód – oto kluczowe słowo XIX wieku, eksplozja praw – to myśl przewodnia XVIII stulecia. Zebrane w jedno oznaczają emancypację, wyzwolenie – hasło XX wieku.

Po rozbiorach, wojnach, okupacjach wolność znajduje miejsce i u nas, dopełniając po Europie Zachodniej również charakterystykę umysłową Europy Środkowej i Wschodniej.

Jakkolwiek osiągnięta wolność niesie z sobą kryzys gospodarczy, to o wiele poważniejszy od zapaści ekonomicznej wydaje się ogromny rozdźwięk między ludzką żądzą swawoli a manipulacją, jakiej bywa podporządkowana. Rozbrat ten potęguje się wzrostem umiejętności fachowych (*know how*) bez ich istotnego przeznaczenia, ogromem możliwości komunikacyjnych bez właściwych informacji godnych przekazu, wreszcie mnożeniem się grup nacisku i siły bez uznanego autorytetu i wiarygodności – słowem technologia bez etosu. (Rozdarcia te zaliczają niektórzy do znaków naszego czasu).

Czy człowiek może robić wszystko to, co potrafi? Starając się rozwikłać zagadkę kryjącą się pod tytułowym umiejscowieniem mocy wiążącej – zagadnienia powinności pośrodku zderzenia między prawem a moralnością, posługujemy się wyzwaniem Jana Pawła II z czwartej pielgrzymki: „*etsi Deus non daretur*” – „jak gdyby Boga nie było”, „żyjemy, jak gdyby Boga nie było”. Czy w dosłownym odczytaniu tematu oznaczałoby to, że człowiekowi wolno się rzucać ku wszystkim wyczynom swojej pomysłowości i przedsiębiorczości bez rekursu do Boga – więc poza dobrem i złem, poza prawem i obok oceny moralnej, bez miary, bez odniesienia do jakiegokolwiek wartości? Czy jest inaczej, czy tylko w Bogu jest racja wszelkiej powinności – *in Deo causa omni debiti*, bez tego zaś najwyższego odniesienia upadają wartości i zasady moralne, szerzy się arbitralność i dowolność. Czy właśnie samowola nie jest główną cechą lansowanego liberalizmu?

Dyskusje toczące się w prasie i parlamencie odsłaniają o wiele bardziej skomplikowaną warstwę tego problemu, aniżeli się wydaje – choćby debaty o wartościach uniwersalnych przy wyraźnej alergii na chrześcijańskie ich określenie.

Można wszakże znaleźć i dalsze warstwy w proponowanym zagadnieniu, jeśli rozpoznamy tu echo przewalającego się przez państwa zachodnie w ostatnich latach sporu o podstawowe zasady społeczne, wartości moralne lub prawa ludzkie, a właściwie o ostateczne fundamenty egzystencji społeczeństwa i państwa, a także relacji Kościoła do państwa. Papież rozpoznał w stawianych w naszym życiu publicznym pytaniach niebezpieczeństwo kryzysu podstawowych wartości moralnych. Jawi się potrzeba zastanowienia się, jak dochodziło do zanikania wartości moralnych w cywilizacji europejskiej, a teraz i polskiej, oraz w jaki sposób można je odbudować.

Słowem – rdzeniem tej problematyki jest pytanie o legitymizację wartości moralnych i wynikających z nich powinności: Jakie są ich ostateczne racje i w jaki sposób mogą być one uzasadniane, co w konsekwencji dostarcza moralnych i prawnych racji życia społecznego i państwowego?

Wysuwanie podobnych pytań wyznacza kolejność proponowanych rozważań:

- nowożytnie przyczyny rozpadu podstawowych wartości;
- transcendencja osoby jako legitymizacja zasad i praw;
- polityczne dochodzenie do dobra wspólnego jako celu społeczeństwa i państwa;
- nakaz pielęgnowania wartości ludzkich i chrześcijańskich – ogniwo między zasadami i postawami.

I. Nowożytnie przyczyny rozpadu podstawowych wartości

Rozpad bierze początek w dziejach liberalizmu i oznacza przechodzenie od średniowiecznego *Orbis christianus* do społeczeństwa nowożytnego. Przesilenie to zapowiadają już czasy poreformacyjne, osiągając największe nasilenie w sporach umysłowo-kulturowych, gospodarczych, społecznych i politycznych doby Oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

W społeczeństwie przedindustrialnym Kościół dostarczał życiu społecznemu podstawowych norm współżycia – miał wielki, prawie jedyny, wpływ na prawo małżeńskie, karne, na obyczajowość – w walnym stopniu współkształtował to, co socjologowie nazywają „konstrukcją rzeczywistości społecznej”. Władze polityczne korzystały z owej stabilizującej, legitymizującej siły Kościoła, który wspierał przejętą od starożytności grecko-rzymskiej wizję kosmosu. Owa uniwersalna *idea universum* pozwalała np. św. Tomaszowi porządkować wszystkie byty z rodzajem ludzkim na przełomie świata materialnego i duchowego. Zarówno na mocy uczestnictwa, jak i proporcjonalnego miejsca w owym panoramicznym modelu wszechświata wszystkie byty stworzone partycypują w Dobru najwyższym. Słowem – spełniają one zasadę dobra wspólnego i w idealnym założeniu – w jakiejś upragnionej utopii – osiągają, razem wzięwszy, poziom społeczności bezbłędnej, doskonałej – *societas perfecta*.

Nie trzeba przypominać, że obraz ten jest odzwierciedleniem takiego a nie innego pojmowania człowieka, jego sprawności duchowej, jego silnej woli, wreszcie jego szlachetnych dążeń, ustabilizowanych treningiem cnót i sprawności moralnych, wspartym z jednej strony zwycięską energią nadprzyrodzonej łaski, z drugiej zaś – solidnością chrześcijańskiego obyczaju i kultury publicznej. Wyobrażenia Akwinaty nawiązywały w sposób określony do ustopniowanego, hierarchicznie ułożonego średniowiecznego porządku społecznego, owego feudalnego uporządkowania, o którym można czytać również w hagiografii. U św. Hildegardy czytamy: „Bóg dzieli ludzi na ziemi w grupy – podobnie jak aniołów, jak chóry anielskie w niebie. I Bóg kocha ich wszystkich”.

Ów porządek społeczny miał być wyrazem prawa naturalnego (*lex naturalis*), rozumianego jako udział w prawie wiecznym – *lex aeterna*. Oznacza to, że jeżeli Bóg zbudował świat według pewnego planu, wedle stwórczej idei dobra i doskonalenia, to ideę tę zaszczerpił w całym dziele stworzenia. U stworzeń niżej zorganizowanych, wegetatywnych i sensytywnych, ów zaszczerpiony przez Stwórcę porządek, owo ukierunkowanie ku dobru, nie działają mechanicznie. Istoty nierozumne – świat wegetatywny i sensytywny – jakby automatycznie spełniają swoje zadania, zmierzając do celu dzięki mechanizmom instynktów i odruchów. Ludzie jako istoty rozumne i wolne, wyniesione dzięki duchowej godności ponad sferę somatyczną, muszą sobie własny cel uświadomić. Dopiero uświadomione dobro staje się celem.

W wielkim skrócie warto zwrócić uwagę na co najmniej podwójną funkcję chrześcijaństwa w społeczności – rolę uzasadniającą, legitymizującą oraz rolę scalającą, integracyjną. Łączyło to się z odpowiedzią na pytanie, dlaczego i jak – dlaczego kształt życia społecznego ma wyglądać tak lub inaczej oraz jak Kościół przyczynia się do urzędzenia społeczności, jak ją jednoczy i organizuje.

Z odległości można powiedzieć, że duchowa, społeczna, ekonomiczna i polityczna rewolucja czasów nowożytnych naruszyła symbiozę Kościoła, państwa i społeczeństwa. Choć ze względów historycznych, z uwagi na tradycję i kulturę, pozycja Kościoła w Polsce jest poniekąd jeszcze inna aniżeli w typowych krajach zachodnioeuropejskich, to i u nas procesy sekularyzacyjne mają również wydzźwięk negatywny, niekiedy nawet antykościelny, widoczny przede wszystkim w kwestionowaniu moralności chrześcijańskiej – w postaci tzw. chrześcijaństwa wybiórczego, selektywnego, w poglądach laickich.

W kulturze Europy Zachodniej osłabienie wartości chrześcijańskich jest wynikiem stopniowej ewolucji, w której eksponowano najpierw prawo natury jako namiastkę bezpośredniego odwoływania się w sprawach moralnych do prawa wiecznego, Bożego. Wzgląd był z początku praktyczny – chęć przewyciężenia wójen religijnych, jakie rozgorzały po reformacji. I tak, prawo naturalne staje się w rozumieniu Thomasa Hobbesa nauką o przyczynach wojen i podstawach pokoju, funkcjonując jeszcze w społeczności wewnątrzchrześcijańskiej. Toruje ono jednak drogę słynnej tezie Hugona Grocjusza, do której za Janem Pawłem II nawiązują

i nasze rozważania – *etsi Deus non daretur*, jeśli Boga nie było, jak gdyby Boga nie było.

Na drugim etapie zaznacza się pewna dwoistość. Od Grocjusza bowiem pochodzą słowa, że „prawa natury zachowałyby swoje miejsce, swoją moc wiążącą, również jeżeli byśmy założyli, czego bez największego bluźnierstwa założyć nie można – jakoby Boga nie było, *etsi Deus non daretur*”.

Wielka Rewolucja Francuska wraz z Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789 jest już etapem trzecim. Chociaż i ona występowała z argumentacją prawnonaturalną, już jednak nie uważała, iż jest ono dziełem Stwórcy danym człowiekowi wraz z rozumem i zdolnością rozróżniania dobra od zła moralnego, i że stanowi podstawę świadomości moralnej człowieka – że wreszcie jest sposobem wykonywania suwerenności ludzkiej osoby, przeżywania nie tylko jej uprawnień, ale i zobowiązań. Dlatego też nie stanowi ona bezpośredniej kontynuacji chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej i prawa naturalnego. Prawa człowieka i obywatela nawiązują wprawdzie do niektórych formuł religijnych, opierają się jednak na przesłankach indywidualizmu i liberalizmu. Oznacza to inny niż chrześcijański punkt widzenia na związek między godnością człowieka a jego podmiotowością społeczną, tzn. systemem uprawnień, które człowiekowi towarzyszą w jego społecznej działalności. To samo dotyczy natury społeczności i moralnych podstaw życia społecznego, a więc właśnie wartości, zasad społecznych, ich uzasadnienia oraz odpowiedzialności, a także rozumienia wolności.

Zapytajmy w tym skrótowym rozważaniu, do czego doprowadziła rezygnacja z religijnej legitymizacji prawa naturalnego. Mówią niektórzy, że wzmocniła władzę człowieka nad przyrodą fizyczną oraz naturą społeczną, wskazując na gwałtowne przeobrażenia społeczno-gospodarcze oraz osiągnięcia techniczne czasów nowożytnych. Nie jest to ocena jednoznaczna.

Czyż jednak, zwłaszcza w zestawieniu z ogromnymi zagrożeniami ludzkości, owa wznoszona wieża postępu ze wszystkimi negatywnymi konsekwencjami może znajdować pełne usprawiedliwienie? Czy nowe absoluty tzw. społeczności permissywnej, „społeczeństwa przyzwalającego”, są w stanie dać odpowiedź na uwierające zapytania ludzkości, czy człowiek naprawdę podejmuje i czyni to, co mu przystoi, oraz czy przed dowolnością i samowolą władzy może być jeszcze zabezpieczone to, za czym przemawia słuszność i prawdziwa praworządność? Czy w ogóle jest możliwa obiektywna praworządność? Czy nie jest tak, że systemy, które ogłaszają gotowość obrony przed despotyzmem i sobiepaństwem człowieka, równocześnie ową samowolę sankcjonują? W gruncie rzeczy mówimy wprawdzie o wolności, o swobodzie obywateli i posługujemy się hasłem praw człowieka, ale w rzeczywistości jesteśmy tej wolności już pozbawieni. I tu właśnie niewątpliwie rozpoczyna się zmierzch czasów nowożytnych – *Ende der Neuzeit*, jak już przed laty zapowiedział Romano Guardini.

U nas również szerzą się iluzje o możliwości zbudowania społeczeństwa moralnie obojętnego, „społeczeństwa przyzwalającego” – zgodnie z zawołaniem: wol-

ność i nic więcej. Jesteśmy świadkami lęku opowiedzenia się za wyraźnym wizerunkiem człowieka – takim, z którego wynikałyby dla życia społecznego wartości, zasady i zobowiązania. Rozwój wolnej, niezawisłej podmiotowości staje się fetyszem. Wiemy, że niedaleko stąd do manchesterskiego liberalizmu, z którego wyrosła nędza proletariatu, nieszczęście komunizmu, ale i groźba anarchii.

Nic dziwnego, że Jan Paweł II sprawy życia społecznego odnosi do prawdy transcendentnej. „Jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje żadna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi” (CA 44).

II. Transcendencja osoby ludzkiej jako legitymizacja zasad i praw

Obracając się w kręgu myślenia czysto ludzkiego, bez uwzględnienia Objawienia, Jan Paweł II wymienia trzy najważniejsze elementy konstytutywne dla człowieka, dla prawa jego natury: doświadczenie, rozum oraz poczucie ludzkiej godności (RH 17). Są to zarazem źródła poznania dostępne dla wszystkich, dla ludzi dobrej woli – bez odwoływania się do nadprzyrodzoneści.

I tak, w każdych niemal okolicznościach człowiek natrafia na znaki zapytania związane z jego egzystencją.

1. Człowiek pyta o sens i znaczenie tego, co go otacza.

2. Pytając o sens tego, co go otacza, człowiek docieka równolegle znaczenia własnej egzystencji. Chce przeniknąć samego siebie, stara się pojąć powierzone sobie własne „ja”.

3. Staranne dopytywanie o samego siebie każe mu wychodzić poza siebie i wybiegać ponad siebie – ponad wymiary własnej egzystencji.

Dzięki duchowym właściwościom przekracza człowiek najkosztowniejsze urządzenia i struktury społeczne, także świat wegetatywny i sensorywny. Podkreślamy jako chrześcijanie, że pierwiastki ontyczne osoby ludzkiej, tego samoistnego bytu materialno-duchowego, w perspektywie działania kryjącego możliwości rozwoju i doskonalenia, są wzięte z faktu jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boże, ale jeszcze silniej wynikają z potwierdzenia tego faktu przez Chrystusowe odkupienie.

Dzięki rozsądkowi i możności decyzji człowiek jest zdolny do samookreślenia własnych poczynań. Otwierają je tkwiące w jego rozumnej naturze skłonności i potrzeby, pobudzają go do „wychodzenia poza siebie”. Dopiero z tych zarodków naturalnych potrafi jednostka wraz z innymi ludźmi odkrywać i tworzyć wartości konieczne do rozwoju, wznosić się do samourzeczywistnienia siebie, swej osoby.

Transcendencja człowieka, odniesienie świadomości ludzkiej do racji ostatecznej, do Boga – sprawia, że ta intuicja moralna, ów prawnonaturalny instrument rozumu i sumienia, opierając się na podłożu ontycznym, odkrywa wartości, także

wartości zbiorowe, które stają się potem środkami społecznymi do realizacji celów osobowych. Wartości te, zwłaszcza takie jak dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, uprawnienia i swobody człowieka, wolność i prawda, miłość i sprawiedliwość, dialog i tolerancja, nawiązują więc do naturalnych ludzkich zadatków. Predyspozycje te dzięki intuicji moralnej przekształcają się w wartości, a poparte nakazem rozumu poruszają człowieka jako zasady społeczne, zasady człowieczeństwa, zasady prawa naturalnego, które wyprzedzają prawo stanowione, pozytywne.

Zasady nie są jednak automatami, koniecznościami dziejowymi. Tylko ludzie fizyczni, konkretne jednostki osobowe, wnosić je mogą do życia społecznego. Ludzie dzięki duchowej godności, dzięki rozumowi i woli, wyniesieni ponad somatyczną sferę instynktów i odruchów, muszą sobie jednak własne cele i wartości uświadomić. Dopiero uświadomione zadatki dobra stają się celem. Z wrodzonego usposobienia lub skierowania ku dobru, z podatności rozumu lub sumienia do pomnażania wartości zbiorowych służących celom osobowym wyprowadzać można wrodzone nakazy ich realizacji. Nauczanie społeczne Kościoła nie hołduje jednak temu, co niektórzy chcieliby nazwać tyranią zasad, stanowiących rzekomo bezwzględne, sztywne i puste formuły. Na czym polega stosowność zasad? Wartości niesione przez zasady społeczno-moralne jako nakazy wrażliwości sumienia rodzą się z dwóch źródeł:

- z integralnej antropologii zajmującej się realną wizją człowieka, stworzonego i odkupionego, który nadaje sens istnieniu – również sens życiu społecznemu;
- z historycznego i cywilizacyjnego doświadczenia człowieka, jakie pobiera we wszystkich dziedzinach kultury.

W ich obrębie decyzje społeczno-moralne przybierają kształty instytucjonalne, formy ustalonego działania – w małżeństwie, rodzinie i narodzie, w państwie będącym jego instrumentem, ale również społecznością ramową dla mniejszych wspólnot, wreszcie w oświacie, pracy i własności, zawodzie i gospodarce, kulturze i polityce.

Z zadanego zatem człowiekowi wglądu w obszary własnego istnienia, z introspekcji w tożsamość własnego bytu cielesno-duchowego, jak też z doświadczenia czerpanego w obrębie szerszej, zazwyczaj wielopokoleniowej wspólnoty, jej tradycji, obyczajów i kultury nabiera on przeświadczenia i pewnej stosowności lub stosowności zasad, zdolności oceniania tego, co dobre, słuszne i wiążące, umiejscowiającej określać postępowanie osoby ludzkiej we wspólnocie rodziny i narodu, społeczeństwa i państwa.

Znanych jest kilka koncepcji państwa i nie czas na ich omawianie, tyle tylko, że raz państwo uchodzi za samo społeczeństwo, naród – innym razem za instytucję, za narzędzie, które służy społeczeństwu. To wówczas, gdy społeczeństwo osiąga określoną kulturę świadomości i drogą uczestnictwa obywateli – przez demokrację – potrafi ukształtować przedstawicielskie organy władzy. Słowem – o państwie jako instytucji społeczeństwa może mówić, że ma państwo, że posiada własne państwo (koncepcja anglosaska), w drugim wypadku sama społeczność stanowi pań-

stwo, ona jest państwem (koncepcja kontynentalna). Dzisiaj obie wersje się chyba przecinają.

Ważny jest wreszcie wniosek wskazujący trzy główne modele legitymizacji podstawowych wartości, a zatem dobra wspólnego, jakie tkwi zawsze u podstaw społeczności państwowej. Model pierwszy – teonomiczny poszukuje mocy wiążącej bezpośrednio u Boga, w prawie Bożym. *In Deo causa omni debiti*. Przeciwnostwem jest model drugi – pozytywistyczny, liberalno-laicki, który bez jakiegokolwiek rekursu do wartości nadrzędnych lansuje liberalne państwo bez odniesień i zobowiązań moralnych. Tworzy tzw. społeczeństwo przyzwalające – *etsi Deus non daretur* – jak gdyby Boga nie było. Wreszcie model trzeci – prawnonaturalny, który za pośrednictwem rozumnej ludzkiej natury sięga do Boga jako Stwórcy i Prawodawcy – poprzez transcendencję sumienia odwołuje się do powinności, gdyż sumienie jest najtajniejszym sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam na sam ze swym Bogiem i gdzie Jego głos rozbrzmiewa. Język etyczny mówi o nakazach rozumu praktycznego, który odkrywa wartości i przekształca je w pobudki działania, w zasady społeczno-moralne prawa naturalnego.

Aby dobro wspólne wraz z jego wartościami nie pozostawało tylko dowolną ideą, konieczne jest prawo stanowione, pozytywne – *ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet – promulgata*. Ukierunkowanie na dobro wspólne dokonywane i ogłaszane przez wylegitymowaną przez te wartości władzę. Pamiętajmy, że cała tradycja chrześcijańska, poczynając już od Izydora z Seville (VII wiek), podkreśla, że prawa podejmowane niezgodnie z dobrem wspólnym nie są niczym innym jak bezprawiem. Zajmiemy się zatem należyтым rozumieniem dobra wspólnego, uprawnionymi sporami o jego kształt oraz drogą polityczną prowadzącą do jego określenia, skonkretyzowania.

III. Polityczny spór o kształt dobra wspólnego państwa

Znamy twierdzenie: Powiedz mi, za kogo uważasz człowieka, a powiem ci, jaki projekt życia społecznego do twoich wyobrażeń przystaje. W obrazie człowieka kryje się załączkowo osnowa katolickiej myśli społecznej, zeń też wywodzi się rozumienie zasad społecznych, owych ogniskujących wartości, które konstytuują społeczność.

Wiadomo, że dobro wspólne z jednej strony zawiązuje ludzką społeczność, tworzy fundament wzajemnego przyporządkowania uczestników życia społecznego, ich kontaktów, odniesień i działań – kształtuje więc główną tkankę więzi międzyludzkiej. Ale pamiętajmy, że społeczność, rodzinna czy państwowa, żyje i sprawdza się dopiero w działaniu. Wyrastając z potencjalnych zadatków tych, którzy wspólnotę tworzą, dobro wspólne czeka na określenie, doprecyzowanie przez władzę, czeka przede wszystkim na pomnożenie. Ono orientuje podmioty, pociąga obywateli do działania, staje się pobudką jednoczenia ich zamiarów oraz motorem

ich wspólnych osiągnięć. Jako cel społeczności, w państwie zaś – jako dobro wspólne społeczności państwowej zamienia się w jego siłę integrującą, legitymizującą władzę. Pozwala swoim uczestnikom na identyfikację z ośrodkiem grupowym, dając im poczucie przynależności i odrębności.

Nikt nie poszukuje rodziny poza ojcem, matką, dziećmi. Inaczej jest z makrostrukturami społecznymi – wobec narodu, państwa, społeczeństwa ulegamy złudzeniu, jak gdyby chodziło o coś nam przeciwstawnego, mniej zaś o życie społeczne, w którym uczestniczymy. Społeczność to coś o wiele więcej aniżeli suma jednostek. Czym jest owo „więcej”? Jest spójnią, wartością pociągającą, więzią, która ludzi łączy – dobrem wspólnym. Owo „więcej” ma różne uzasadnienie – w zależności od rodzaju wspólnoty, jej celu – właśnie jej wspólnego dobra.

Jedni akcentują przesadnie jednostkę, więź społeczna zaś, owo „więcej”, owo powiązanie między ludźmi, będące podstawą solidarności, schodzi do czegoś przypadkowego, płynnego, nawet pozornego. Powiązanie ma sens dopóty, dopóki przynosi korzyść, gdy zaś staje się powinnością, wezwaniem do wkładu, wyrzeczenia, ofiary, wówczas dobro wspólne upada jako fikcja, z której nie wynikają żadne zobowiązania. Koncepcja to indywidualistyczna, liberalistyczna, która w przeszłości zrodziła wyzysk i nędzę proletariatu, a dzisiaj regeneruje dziki kapitalizm.

Dla drugiej skrajności zespolenie ludzi, owo „więcej” wydaje się tak decydujące, że uczestnicy społeczności uchodzą za części zamienne, kółka i tryby wielkiej maszyny. W owej całości ludzie są traktowani jak części zamienne, które można zastąpić nowymi segmentami, modułami. Dobro indywidualne ginie w dobru wspólnym. Oto koncepcja kolektywistyczna, totalitarna.

Już za komunizmu upadło u nas – a i teraz to obserwujemy – poszanowanie dobra wspólnego, zrodziła się podejrzliwość, nawet obojętność. Przyczyny są zrozumiałe, gdyż ani w jego wizji totalitarnej, ani też liberalnej obywatel nie odnajduje wartości własnych, do których mógłby dążyć, które mógłby pokochać.

Ludzie różnią się jednak również w bliższym pojmowaniu dobra wspólnego. Wśród debat i sporów o elementarne wartości zbiorowe dostrzegają w jego obrębie najpierw samochody, drogi, zieleńce i budynki mieszkalne, szpitale i lekarstwa, szkoły, teatry i wieżowce, wreszcie fabryki, domy towarowe z ofertą poszukiwanych wyrobów po możliwie niskich cenach. Wobec tak rozumianej wartości instrumentalnej, „służebnej” – w ujęciu drugim, wyższym, immanentnym dobra wspólnego pierwszeństwo daje się temu, czemu owa możliwie optymalna suma środków i urządzeń ma służyć: rozwojowi osoby ludzkiej, pomyślności społecznej, kulturalnej, gospodarczej, a zatem doskonaleniu ludzi, obywateli, poszukując nie tylko i nie tyle zewnętrznych warunków komfortu, ile pokoju głębi we wnętrzu człowieka. Jan Paweł II za dobro wspólne uważa taki poziom warunków ludzkiego współżycia, by każdy mógł być kimś.

Co sprawić, by każdy mógł stawać się kimś? Jakiej sprawności i wydolności wymagają instytucje oświatowe i kulturalne, jak ma wyglądać organizacja go-

spodarstwa, poczynawszy od produkcji, przez rozdział aż po konsumpcję oraz inwestycje, co zrobić z administracją przedsiębiorstw i warunkami bezpieczeństwa, które w praworządym państwie winny skutecznie osłaniać wrodzone prawa osoby ludzkiej? Pytanie otwiera pole dla polityki rozumianej nie tyle jako zagadkowy sfinks lub międzynarodowe świństwo, lecz jako rozumna troska o dobro wspólne.

Dobro wspólne jako zasada społeczna domaga się legitymowanej przez nie władzy, autorytetu społecznego, który dzięki możliwie najlepszemu rozwiązaniu sprawuje ją kunsztownie i odpowiedzialnie. Sposób sprawowania władzy jest rezultatem ludzkiej wynalazczości i kultury i mimo klasycznego już trójpodziału władzy – szczególnie w ustroju demokratycznym – może przybierać różne odmiany i formy. Mają one służyć celniejszemu określaniu dobra wspólnego państwa oraz jego pełniejszemu urzeczywistnieniu, szczególnie przez prawo stanowione, pozytywne.

W demokracji parlamentarnej partie i stronnictwa polityczne są właśnie tymi ugrupowaniami, których cel stanowi osiągnięcie władzy w państwie. Nie jest to jednak władza dla władzy, podobnie jak i państwo nie jest celem samym w sobie. Uzasadnieniem jest tylko służba dobru wspólnemu, określaniu i osiągnięciu pomyślności kulturowej, społeczno-administracyjnej oraz gospodarczej – odpowiadającej ostatecznie orientacji życiowej obywateli. Partie polityczne muszą się jednak liczyć z normatywnością *bonum commune* – z jego podstawowymi wartościami, z ideałem społeczności doskonałej, który z uwagi na nieskończone aspiracje ludzkiego ducha nie może być uważany za mit lub utopię, ale za stale odnawiany postulat wiodący; wiodący pomimo nieosiągalności jego absolutnej realizacji.

Wynajdywanie i projektowanie coraz to lepszych sposobów jego osiągnięcia w warunkach konkretnych i dostępnych – oto pole działania partii politycznych oraz treść ich programów w ustroju demokratycznym, gwarantującym możliwie najpełniej uprawnienia obywatela, stanowiące właściwie środek ludzkiego doskonalenia. Jest to możliwe, jeżeli obywatele, przede wszystkim zaś partie wykazują poczucie zobowiązania wobec należycie rozumianego, nadrzędnego dobra wspólnego, w którego obrębie prawa człowieka są tym, co najcenniejsze i najkosztowniejsze. Demokracja – jeżeli ma pozostać wydolna – domaga się od polityków arystokracji ducha, arystokracji charakteru.

Spór o kształt dobra wspólnego toczył się będzie ciągle, gdyż jego rozmiary w zmieniających się okolicznościach muszą być ciągle na nowo definiowane. Jego normatywna istota pozostaje wszakże na wszystkich szczeblach życia społecznego, tym samym i w państwie, ciągle niezmienna i zawsze taka sama. Jest nią pomnażanie wartości osoby ludzkiej. I chociaż poprzez dobra indywidualne dochodzi się do dobra wspólnego – pozostanie ono ze względu na swoje najgłębsze i najszerze rozmiary zawsze *mellius ac divinius* – jest bowiem, jak pisał Leon XIII, po Bogu pierwszym i ostatnim prawem w społeczności.

IV. Pielęgnowanie wartości

Kiedy upadły iluzje materializmu dialektycznego i historycznego, ale kiedy jeszcze i u nas – zamiast projektów uporządkowanej społecznej gospodarki rynkowej – straszą niby upiory anachroniczne repliki nieokiełznanego liberalizmu – nie zapominajmy, że u podstaw owych przewycięzonych już systemów tkwią wadliwie skrojone, zafałszowane koncepcje człowieka. Natomiast opowiadanie się za chrześcijańskim wizerunkiem człowieka będzie realne, w takim stopniu, w jakim z jego wrodzonych intuicji moralnych, z jego naturalnych wartości i praw wyprowadzimy projekt sprawiedliwości i solidarności, inicjatywy i pomocniczości, pracy i własności, interesu osobistego i dobra wspólnego jako zasad społecznych należycie rozumianych i w naszych uwarunkowaniach właściwie stosowanych.

Z chrześcijańskiego obrazu człowieka wynikają przecież zręby całej nauki społecznej Kościoła. Wymienię tylko cztery. Po pierwsze – wynika synteza osobowej jednoznaczności, ale także jednostkowości i wspólnotowości człowieka oraz jego ostateczne odniesienie. Po drugie – z transcendencji człowieka wynikają wartości będące zasadami społecznymi, dobro wspólne, solidarność, inicjatywa, przedsiębiorczość, czyli pomocniczość, wolność, prawda, miłość, sprawiedliwość, prawda i swobody człowieka. Trzeci obszar wynika z doświadczenia tego człowieka: jest nim przestrzeń społeczna, w której ramach funkcjonują wspomniane zasady. Są to te wspólnoty, instytucje życia społecznego, które człowiek tworzy i pielęgnuje – rodzina, państwo, praca, zawód, szkoła, własność, zdrowa gospodarka rynkowa, społeczność międzynarodowa. Po czwarte – mówiąc o zasadach i urządzeniach, mówimy przecież o ludziach, a ludzie kierują się zasadami, wartościami, tworzą odpowiednie formy współżycia i współdziałania, odpowiednie instytucje społeczne. Rezultaty ich przedsięwzięć zależą od usposobienia, od wyrobienia moralnego uczestników życia społecznego, od wrażliwości, od kultury wewnętrznej; przyjęcie i stosowanie konkretnych zasad zależą od postaw, sprawności i tego, co nazywamy cnotami społecznymi – od sumienności, pracowitości, prawości, uczciwości, solidarności. Są to moce, dzięki którym człowiek w ostateczności przekracza wszystkie współzależności doczesne, jeżeli solidarność międzyludzką dopełnia solidarnością z Bogiem.

Słowem – chodzi o systematyczne uzdolnianie człowieka do prawdziwego, właściwego korzystania z wolności. Od wychowującej rodziny, przez wszystkie komórki społeczeństwa i Kościoła, przez wszelkie nowe możliwe stowarzyszenia i kluby, które zawiążemy i stworzymy. Zaliczymy tu i Akcję Katolicką. Właśnie w nich człowiek winien uczyć się właściwego postępowania i zachowania, poprawnego układania kontaktów z drugimi, gdyż to umożliwi i kształtuje wolność.

Zasady, o jakich mówimy, są wzajemnie sprzężone ontycznym podłożem osobowej i społecznej natury ludzkiej. Nie są gotowymi skłonnościami ani instynktami, ale wymagają uzdolnienia osiąganego w procesie wychowawczym i religijnym. Wychowanie uwarunkowane jest między innymi stopniem identyfikacji z wartościami wyrażanymi w zasadach moralnych. Wychowanie – lapidarnie ujęte – to

proces dowiadywania się i przyjmowania, przekazywania tego, co inni przeżyli. Wychowanie przekazuje właściwie – najprościej mówiąc – przeszłość, przeżycia i nagromadzone doświadczenia – doświadczenia społeczne chrześcijaństwa. Dla nas, chrześcijan, nie jest tylko utożsamianiem się z wartościami – oznacza osiągnięcie coraz silniejszej tożsamości w Chrystusie.

Alexis de Tocqueville od nowoczesnej społeczności oczekiwał przede wszystkim, aby wolna była od nędzy i od tyranii. Dobra polityka ma zapobiegać tyranii, a mądra gospodarka połączona umiejętnie z techniką ma usuwać nędzę. Nędza i tyrania, dobrobyt i wolność – to sprawy z sobą związane, ale nieobojętne moralnie. Nawet kryzys gospodarczy dzięki technologiom może się skończyć. Bardziej niebezpieczny wydaje się rozdzwitek między możliwościami technicznymi i technologicznymi a niedomaganiem etosu, zapaścią etyki. I tu właśnie otwierają się zadania edukacji, pielęgnowania człowieka, jego kultury, jego sposobu bycia – aby osiągnięcia techniczne i wartości etyczne zamiast odbiegać od siebie, spotkały się i możliwe z sobą zrastały. Oznacza to, że człowiek pozostawać musi zawsze duchowo większy od swoich wyrobów, bo urok tych osiągnięć maleje wobec niebezpieczeństwa niemożności zapanowania człowieka nad swoimi wytworami. Zamiast być większym, zamiast przekraczać wytwory swego umysłu i swoich rąk – człowiek staje się cieniem samego siebie, namiastką własnego oryginału – i na tym właśnie polega owo niebezpieczeństwo.

Bez wolności nie ma dla człowieka, szczególnie dla chrześcijanina, możliwości wyrazu, ekspresji, nie ma dojścia do Objawienia, nie ma możliwości wyboru, a zatem i wiary. Lecz wolność, poszczególne swobody ludzkie nie spełniają się w próżni – wymagają dogodnej przestrzeni. Inaczej wolność w upiornych obrazach nieokiełznanej fantazji lub złowrogich utopiach niszczy samą siebie i dlatego, jeżeli wolność miałaby zatracić kierunek, eksplodując tylko – zamieni się w końcu w niszczycielski dynamit.

To na razie nie u nas, lecz w dostatniej Szwecji co trzeci obywatel twierdzi, że między zwierzęciem a człowiekiem nie ma istotnej różnicy. Dlatego trzeba w centrum naszych przedsięwzięć wychowawczych, społecznych, kościelnych i państwowych plasować ciągle na nowo pełną wizję człowieka. Również u podstaw wiążących postanowień prawodawczych musi tkwić przekonanie, że godność ludzka jest nienaruszalna, że jest wyposażona w rozum i wolę, że ma wydrażone sumienie wraz z intuicją odczuwającą wartości i zasady moralne, które są człowiekowi wrodzone. Tyle oznacza transcendencja osoby ludzkiej oraz jej zabezpieczenie i ochrona. Oczywiście, dla chrześcijanina definicja człowieka jest konkretniejsza – obejmuje jego przyrodzoną i nadnaturalną godność, jest on osobą przez Boga stworzoną i przez Syna Bożego odkupioną, jedyną i niepowtarzalną, a zarazem potrzebującą nieodzownie społeczeństwa, wspólnoty duchowej, zbawczej. Dopiero w różnorodnych ramach społecznych, w okolicznościach tego, co nazywamy dzisiaj pluralizmem, widać wyraźnie powołanie człowieka do wolności, za którą jednak ponosi odpowiedzialność nie tylko przed drugimi ludźmi, ale i przed sumieniem, co w ostateczności znaczy – przed Bogiem.



Le fasi e le finalità delle pene canoniche nel Codice di Diritto Canonico del 1983

I. Nozione di pena canonica

Il primo fine della Chiesa è la salvezza delle anime “*salus animarum suprema lex*”. La pena per tali motivi è necessaria nella Comunità ecclesiale per riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l’emendamento del reo (cfr. c. 1341)¹.

La pena ecclesiastica, secondo il CIC del 1917, “è la privazione di un bene, inflitta dall’autorità legittima, al fine di correggere il delinquente e di punire il delitto” (c. 2215). La pena può imporre talvolta ai fedeli che hanno commesso delitti qualcosa di positivo, per es. l’ingiunzione di risiedere in un determinato luogo (c. 1337). Ma, giuridicamente, essa è sempre considerata nel suo aspetto negativo ad imporre un obbligo volto alla correzione o espiazione.

Ogni pena deve tener ben presente la salvezza eterna del reo, come fine ultimo e, di conseguenza, la sua conversione spirituale sulla terra. Ma la pena ha anche un carattere giuridico necessario per la difesa della disciplina ecclesiastica in ordine giusto. Perciò la pena deve tener conto della difesa coattiva degli interessi giuridici fondamentali della Chiesa, come fine immediato.

La funzione della pena è la correzione dell’autore del delitto, infatti, la pena non deve agire soltanto sul passato, ma avere anche effetti sul futuro.

Caratteristiche della pena sono: la personalità – la pena colpisce esclusivamente l’autore del delitto; la inderogabilità: una volta stabilita, va sempre applicata; la proporzionalità: la pena va sempre commisurata al delitto, alla personalità psichica e alla pericolosità del soggetto.

¹ Per una trattazione più completa cfr. Z. Suchecki, *Le sanzioni penali nella Chiesa, Parte I: I delitti e le sanzioni penali in genere (cann. 1311–1363)* Roma 1999; *Il Processo penale canonico* (a cura di Z. Suchecki), Roma 2003; *Processo penale e tutela dei diritti nell’ordinamento canonico*, (a cura di D. Cito) Roma 2005; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne: część szczególna*, Warszawa 2005; Id., *Kanoniczne prawo karne: część ogólna*, Warszawa 2008; M. Myrcha, *Prawo Karne: Komentarz do Piętej Księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, Kara, Warszawa 1960; V. De Paolis, *Lineamenti dell’ordinamento penale canonico*, 71–77; Id., *Il Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa*, Aa.Vv., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino 1985, 242–247.

II. Classificazione delle sanzioni penali in genere

La Chiesa, sacramento di salvezza, non può semplicemente “tollerare” nel proprio seno i battezzati che commettono i delitti, ma ha il dovere, proprio in virtù della “salus animarum”, di infliggere eventuali provvedimenti disciplinari per il buon ordine esterno della Chiesa e anche per la missione e funzione salvifica nei confronti del reo.

Le sanzioni penali costituiscono una misura eccezionale come “*extrema ratio*”, cui la Chiesa ricorre dopo aver esaurito tutte le vie, giuridiche e non, per ricondurre al ravvedimento il reo. Infatti il c. 1317, mette in evidenza l'importanza della effettività e della certezza della pena anche se questa deve essere ordinata solo nella dimensione di una sua effettiva necessità, che provveda nel migliore dei modi alla disciplina nella Chiesa².

Il criterio dell'effettiva necessità è il fulcro del c. 1317, che nella sua parte iniziale pone tale valore come regola generale per qualsiasi pena³. Il c. 1317 il c. 1341, sono regole di prudenza che invitano ad infliggere pene o a dare inizio a un processo penale, solo quando si riveli veramente necessario e siano stati utilizzati tutti gli altri modi per ottenere la resipiscenza del reo.

1. In base alla denominazione⁴ e alla precipua funzione

Il legislatore nel c. 1312, §1 elenca le sanzioni penali nella Chiesa che sono: 1° le pene medicinali o censure (la scomunica, l'interdetto e la sospensione); le pene espiatorie⁵. L'introduzione dell'art. 4: La privazione, c. 196⁶, nel Libro I delle Norme Generali, collocato nel titolo IX: gli uffici ecclesiastici hanno suscitato diversi com-

² Cfr. F. Coccopalmerio, *La normativa penale della Chiesa*, 296-298.

³ “Il criterio dell'effettiva necessità è quello più importante, che manifesta lo spirito e la finalità del diritto penale nella Chiesa e per la Chiesa”, L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale*, vol. 2, n. 4294.

⁴ “Il criterio della denominazione potrebbe apparire eccessivamente nominalistico, ma corrisponde a una precisa opzione del nuovo Codice canonico che vuole evitare le definizioni”, *Communications*, 2 (1970) 101; 8 (1976) 169; 9 (1977) 148. F. Coccopalmerio, *La normativa penale della Chiesa*, 297.

⁵ “Le pene espiatorie, che possono essere applicate a un delinquente in perpetuo oppure per un tempo prestabilito o indeterminato, oltre alle altre che la legge può eventualmente aver stabilito, sono queste: 1) la proibizione o l'ingiunzione di dimorare in un determinato luogo o territorio; 2) la privazione della potestà, dell'ufficio, dell'incarico, di un diritto, di un privilegio, di una facoltà, di una grazia, di un titolo, di un'insegna, anche se semplicemente onorifica; 3) la proibizione di esercitare quanto si dice al n. 2, o di farlo in un determinato luogo o fuori di esso; queste proibizioni non sono mai sotto pena di nullità; 4) il trasferimento penale ad altro ufficio; 5) la dimissione dallo stato clericale”, (c. 1336, § 1).

“Soltanto le pene espiatorie recensite al § 1, n. 3, possono essere pene *latae sententiae*” (c. 1336, § 1). Per una trattazione più completa cfr. R. Babicz, *Le pene espiatorie nei Codici del 1917 e del 1983*, Roma 1988.

⁶ “La privazione dell'ufficio, vale a dire in pena di un delitto, può essere effettuata solamente a norma del diritto” (c. 196, § 1); “la privazione sortisce effetto secondo le disposizioni dei canoni sul diritto penale” (c. 196, § 2).

menti in dottrina per quanto riguarda l'irrogazione della pena. Il primo gruppo degli autori sostiene che "la privazione è una pena perpetua, per cui può essere inflitta solamente per legge, ma non per precetto (can. 1319, § 1) e questo si fa in un processo penale giudiziario"⁷. Il secondo gruppo giustamente ammette anche la possibilità del processo penale amministrativo⁸. Il legislatore prevede la privazione dell'ufficio in caso di apostasia, eresia o scisma (c. 1364, § 1); di abuso della potestà ecclesiastica o dell'ufficio (c. 1389, § 1); in caso di violazione *graviter* dell'obbligo della residenza (c. 1396); per i delitti contro la vita e la libertà umana (c. 1397); contro i giudici (c. 1457, § 1) i ministri e gli aiutanti del tribunale (c. 1457, § 2).

2. In base al modo di inflizione

Il legislatore distingue nel c. 1314 le pene in base al modo di inflizione *latae sententiae* e *ferendae sententiae*⁹ indicando che "la pena per lo più è *ferendae sententiae*, di modo che non costringe il reo se non dopo essere stata inflitta; è poi *latae sententiae*, così che vi s'incorra per il fatto stesso d'aver commesso il delitto, sempre che la legge o il precetto espressamente lo stabilisca".

3. In base al grado di precisazione

Infine il legislatore elenca le pene in base al grado di precisazione: determinate¹⁰ od indeterminate, obbligatorie o facoltative. "Abbiamo pertanto i seguenti quattro tipi di pena (indicati con le seguenti o similari espressioni):

- determinata-obbligatoria (*suspensione puniatur*);
- indeterminata-obbligatoria (*iusta poena puniatur*);
- determinata-facoltativa (*suspensione puniri potest*);
- indeterminata-facoltativa (*iusta poena puniatur potest*)¹¹.

⁷ "Il modo di procedere per l'applicazione di una pena espiatoria è il processo penale giudiziario. Quindi si devono seguire tutti i passi del processo canonico penale", J. García Martín, *Le norme Generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1995, 582-583.

⁸ "Il modo di procedere potrà essere giudiziale (cfr. can. 1717-1728) o amministrativo (cfr. can. 1341-1353)", F.J. Urrutia, *Privazione dell'ufficio*, *Nuovo dizionario di diritto canonico*, (a cura di C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda), Cinisello Balsamo 1993, 835; V. De Paolis, *Il libro primo del codice: norme generali (cann. 1-203), Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1995, 480; "Il can. 196 tratta della privazione inflitta per sentenza o decreto", L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1, Napoli 1988, 257.

⁹ "La denominazione *ferendae sententiae* significa precisamente sentenza *da pronunciare e latae sententiae* significa *già pronunciata*. Si noti inoltre che il termine infliggere corrisponde al latino irrogare", *Ibid.*, 299.

¹⁰ "La legge può essa stessa determinare la pena, oppure lasciarne la determinazione alla prudente valutazione del giudice" (c. 1315, § 2).

¹¹ *Ibid.*, 300.

III. Le pene in particolare

1. Le pene medicinali o censure (cc. 1331–1333)

Le pene medicinali sono precisate in modo tassativo e sono tre: la scomunica, l'interdetto e la sospensione.

Le pene medicinali o censure hanno come scopo principale l'emendamento del reo, sono da utilizzare proprio come una medicina, cioè hanno valore solo se c'è un ammalato che deve essere aiutato a guarire. Una volta raggiunta la guarigione non hanno senso ed, anzi, sono dannose. Il reo è l'ammalato reo che deve essere aiutato a ritornare sulla retta via. È dunque la persona del battezzato posta in primo piano, sia pure senza trascurare l'esigenza di ripristinare il bene comune compromesso dal delitti¹².

La legislazione della Chiesa stabilisce che il superiore non può infliggere nessuna censura se prima non ci sia stata l'ammonizione formale del reo, affinché si converta, lasciandogli anche un adeguato periodo di tempo per il ravvedimento (cfr. c. 1347, § 1).

Nel precedente Codice al c. 2241 la censura si definiva come una pena attraverso la quale una persona battezzata, delinquente e contumace, veniva privata di alcuni beni spirituali e annessi agli stessi, fino a quando veniva assolta, se recedeva dalla contumacia. Le pene medicinali o censure sono da applicarsi a quel battezzato che persiste nel delitto, nonostante sappia di aver violato la legge e conosca le pene in cui incorre (cfr. c. 2243, § 2). Tali censure nel CIC del 1917 potevano essere riservate e non riservate. Le riservate si dividevano in *ab homine*, cioè quelle che possono essere tolte solo da chi le ha inflitte; e *a jure* quelle che la stessa legge stabilisce che possono essere tolte solo dall'Ordinario o dalla Sede Apostolica.

La censura non cessa da sé come può cessare la pena espiatoria, trascorso il tempo stabilito o compiuto l'atto imposto nella condanna; cessa soltanto per remissione della medesima, data dalla competente autorità. Tale remissione è legata essenzialmente all'atteggiamento del reo: non si può concedere finché egli non recede dalla contumacia, ed al reo che recede seriamente, non può essere negata.

Dunque, la censura è senza indicazione di durata, non può essere inflitta "*ad tempus praefinitum*" né "*ad beneplacitum superioris*", né tantomeno "*in perpetuum*". In ogni caso le pene "*latae sententiae*" pur se ammesse per esigenze del bene della Chiesa, vengono ristrette e limitate nel loro uso sia affermando il principio che la pena è per lo più "*ferendae sententiae*"; sia dando al legislatore dei criteri nel c. 1318 quando si tratta di stabilire pene "*latae sententiae*": "Il legislatore non commini pene "*latae sententiae*" se non eventualmente contro qualche singolo delitto doloso, che o risulti arrecare gravissimo scandalo o non possa essere efficacemente punito con pene "*ferendae sententiae*"; non costituisca poi censure, soprattutto

¹² Cfr. Pius PP. XII, Alloc. (5 dec. 1954) AAS 47 (1955) 67–68.

la scomunica, se non con la massima moderazione e soltanto contro i delitti più gravi? È un principio di ordine generale che si rifa' al n. 9 dei "Principia" elaborati in sede di revisione del CIC del 1983¹³. Inoltre il c. 1318 prevede che le pene "latae sententiae" sono previste soltanto per "qualche delitto doloso". Sono perciò esclusi i delitti "ex culpa". Tali delitti hanno poi una rilevante incidenza sulla comunità in quanto possono arrecare "gravissimo scandalo" e d'altra parte a tale gravità non si può ovviare con la pena "ferendae sententiae". Infine, anche quando si dovessero verificare tutte le condizioni, il legislatore deve tenere presente che si tratta di pene da usare con molta prudenza e solo in casi strettamente necessari.

Nei cc. 1331-1333 vengono definite quali pene medicinali o censure prevede il CIC del 1983: la scomunica, l'interdetto e la sospensione.

a) La scomunica

Il Codice di Diritto Canonico del 1983, per una scelta metodologica, non dà la definizione della scomunica, dell'interdetto e della sospensione. Si limita ad enumerare gli effetti. La scomunica è la più grave delle censure, poiché comporta l'esclusione dalla comunione ecclesiale, acquisita mediante il battesimo¹⁴. La scomunica è una censura con cui chi è colpito viene escluso dalla comunione dei fedeli (cfr. c. 2257, § 1).

La persona colpita da scomunica sia "latae sententiae" o "ferendae sententiae", semplicemente incorsa o dichiarata mediante formale sentenza o decreto, è soggetta tassativamente e unitariamente a un divieto: di prendere parte attiva come ministro alla celebrazione dell'Eucaristia e di qualunque altra cerimonia di culto pubblico o liturgico; di celebrare e di ricevere sacramenti e sacramentali; di esercitare funzioni in uffici o ministeri o in qualsiasi incarico ecclesiastico, o porre atti di governo. Nel caso in cui la censura è stata inflitta o dichiarata, il reo che non voglia rispettarla deve essere allontanato o l'azione liturgica deve essere interrotta. Allo scomunicato è vietato usare i privilegi che gli erano stati concessi in precedenza; conseguire validamente nuove dignità, uffici o altri incarichi nella Chiesa, né può far propri i frutti delle dignità, uffici o pensioni che gli erano stati conferiti (cfr. c. 1331, § 2). Gli effetti determinati dalla legge sono tassativi e indivisibili.

b) L'interdetto

L'interdetto "è quella speciale censura per la quale i fedeli, pur restando nella comunione della Chiesa sono privati dell'uso di determinati beni spirituali

¹³ "Mens est ut poenae latae sententiae ad paucos omnino casus reducantur, imo ad paucissima eaque gravissima delicta", *Communicationes*, 1 (1969) 84-85.

¹⁴ Tale esclusione, evidentemente, non è separazione da Cristo né dalla Chiesa in quanto Corpo mistico, in cui si realizza la Comunione dei Santi, ma soltanto dalla Chiesa in quanto corpo giuridico-sociale.

o dell'esercizio di determinati diritti" (c. 2268, § 1). La pena dell'interdetto nell'attuale CIC, c. 1332, è solo personale¹⁵ e consiste in alcuni divieti degli scomunicati, e cioè quello di partecipare come ministro alla celebrazione dell'Eucarestia o di qualunque cerimonia di culto pubblico; di celebrare e di ricevere i sacramenti e i sacramentali (c. 1331, § 1, nn. 1-2).

Nel CIC del 1983 l'interdetto ha solo carattere medicinale. I divieti che seguono all'interdetto personale sono limitati agli aspetti spirituali. Alle persone interdette con pena "*ferendae* o *latae sententiae*" semplicemente incorsa o anche dichiarata mediante sentenza o decreto (c. 1332), è fatto divieto come alle persone scomunicate¹⁶. Il CIC del 1983 commina la pena dell'interdetto per i seguenti delitti: la violenza fisica contro un vescovo consacrato, oppure la sua uccisione (c. 1370, § 2 e 1397); l'attentato della celebrazione eucaristica da parte di un laico (c. 1378, § 2, n. 1); l'attentato dell'assoluzione sacramentale e anche il semplice ascolto della confessione sacramentale da parte di un laico (c. 1378, § 2, n. 2); la falsa denuncia di un confessore al superiore ecclesiastico del delitto di sollecitazione (c. 1390, § 1); l'attentato di matrimonio, anche solo civile, da parte di un religioso non chierico di voti perpetui (c. 1394, § 2).

c) La sospensione

L'ultima pena medicinale è la sospensione che può essere inflitta solo ai chierici. Tale censura consiste nel divieto di porre in essere tutti o alcuni degli atti della potestà di ordine (c. 1333, § 1, n. 1°) o di governo (c. 1333, § 1, n. 2°). È fatto anche divieto di esercitare tutti o alcuni diritti o funzioni che riguardano l'ufficio (c. 1333, § 1, n. 3°).

2. Le pene espiatorie (c. 1336)

Le pene espiatorie possono essere perpetue o temporanee (c. 1336, § 1) e consistono nella proibizione o nell'ingiunzione di dimorare in un determinato luogo, o territorio (c. 1336, § 1, n. 1°); nella privazione della potestà, dell'ufficio, dell'incarico, di un diritto, di un privilegio, di una facoltà, di una grazia, di un titolo, di un'insegna, anche se semplicemente onorifica (c. 1336, § 1, n. 2°); il trasferimento penale ad altro ufficio (c. 1336, § 1, n. 4°); la dimissione dallo stato clericale (c. 1336, § 1, n. 5°).

¹⁵ Nel precedente codice l'interdetto poteva essere anche territoriale oltre che personale, generale e particolare.

¹⁶ Di prendere parte in alcun modo come ministro alla celebrazione del Sacrificio Eucaristico o di qualunque altra cerimonia di culto pubblico; di celebrare Sacramenti o Sacramentali e di ricevere i Sacramenti. Non gli è vietato invece di esercitare gli uffici, i ministeri o gli incarichi ecclesiastici di cui è rivestito.

Il CIC del 1917 usava, al posto di pena “espiatoria”, il termine “*vindicativa*” (c. 2286), però implicitamente faceva intendere che esse avevano carattere espiatorio, quando affermava che erano finalizzate alla espiazione del delitto. Il termine proviene letteralmente da S. Agostino e suona meno duro e meglio esprime la natura della pena canonica che intende offrire al delinquente l'occasione di espiare la colpa ed essere reintegrato pienamente nella vita ecclesiale.

Il mutamento del termine si giustifica inoltre l'equivocità di significato che aveva l'aggettivo *vindicative*, in quanto si poteva pensare che fossero inflitte “*in vindicatam rei*”, cosa che esula dalle finalità della Chiesa, che sempre ed in ogni situazione, intende sollecitare i suoi fedeli perché agiscano in maniera salvifica¹⁷.

Certo la pena espiatoria direttamente tende alla restaurazione dell'ordine violato, però non prescinde mai dalla emendazione del reo e lo sollecita perché egli accetti la pena come uno stimolo a rimuovere al più presto possibile gli effetti negativi del suo comportamento delittuoso, non soltanto per riparare il danno arrecato alla comunità, ma anche per espiare la sua colpa e rendere testimonianza della sua volontà di cambiamento¹⁸.

Nell'attuale Codice, le pene espiatorie non toccano i sacramenti che sono i mezzi per condurre una vita cristiana in stato di grazia, ma riguardano le relazioni sociali con gli altri membri della comunità cristiana. Sono, comunque, delle pene gravi che, però lasciano integra la possibilità di condurre una vita cristiana.

La remissione di tali pene non dipende dalla cessazione della contumacia del reo. E al § 2 del c. 1312 si afferma che la legge può anche stabilire altre pene espiatorie che hanno lo scopo di privare il fedele di qualche bene spirituale o temporale in modo adeguato e proporzionato al fine soprannaturale della Chiesa¹⁹.

3. I rimedi penali e le penitenze

Al § 3 del c. 1312 si citano altre sanzioni penali: “sono inoltre impiegati rimedi penali e penitenze, quelli soprattutto per prevenire i delitti, queste piuttosto per sostituire la pena o in aggiunta ad essa”. I rimedi penali sono diretti a prevenire i delitti e consistono in un ammonimento fatto alla persona che sta per commettere un delitto o che sia gravemente sospetta di averlo commesso (c. 1339, § 1). Tale ammonizione va fatta per iscritto in un documento che deve essere conservato nell'archivio segreto della curia. Perciò il rimedio penale non può essere considerato una pena in senso stretto.

¹⁷ Cfr. G. Girlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 1990.

¹⁸ Cfr. F. Adami, *Continuità e variazione del diritto penale*, 137-139.

¹⁹ “L'analisi del divenir colpevole e del liberarsi dalla colpa rivela la stessa tendenza verso il Trascendente; essa fa entrare in campo considerazioni e riguardi, di cui la scienza e la pratica del diritto penale non hanno bensì da trattare ex professo, ma dei quali dovrebbero avere una sufficiente cognizione, affinché altri possano renderli utilizzabili al fine della esecuzione della pena ed applicarli a vantaggio del colpevole”, Pius PP. XII, Alloc. (5 feb. 1955) AAS 47 (1955) 78.

L'Ordinario "può anche riprendere, in modo appropriato alle condizioni della persona e del fatto, chi con il proprio comportamento faccia sorgere scandalo o turbi gravemente l'ordine" (c. 1339, § 2). La funzione svolta dall'Ordinario consiste nel punire le violazioni della legge che non sono così gravi da richiedere che si infligga una pena. La funzione preventiva cerca di aiutare il fedele che aveva già un comportamento poco corretto a non cadere in un delitto più grave.

Infine, le penitenze sono dirette a sostituire o ad accrescere le pene e "consistono in una qualche opera di religione, di pietà o di carità da farsi" (c. 1340, § 1). Le penitenze possono essere utilizzate come sostitutive della pena sia nel caso in cui la persona che ha commesso un delitto si sia sinceramente pentita, sia come mezzo per ottenere l'assoluzione. "Per una trasgressione occulta non s'imponga mai una penitenza pubblica" (c. 1340, § 2). Le penitenze devono essere accettate dal soggetto che le riceve, mentre le pene vere e proprie sono inflitte anche a chi non le vorrebbe rispettare.

"L'Ordinario può, a sua prudente discrezione, aggiungere penitenze al rimedio penale dell'ammonizione e della riprensione" (c. 1340, § 3).

IV. Le fasi e le finalità della pena canonica

Un confronto delle disposizioni del Codice di Diritto Canonico del 1983 permette di trarre indicazioni molto precise in materia di pena canonica in generale e di singole pene in specie, con riferimento alle diverse fasi che attraversano le pene canoniche, in modo da comprendere meglio le sue finalità. "La pena ecclesiastica è la privazione di un bene, inflitta dall'autorità legittima, al fine di correggere il delinquente e di punire il delitto" (c. 2215 CIC 1917).

Il primo aspetto da prendere in considerazione è la fase costitutiva delle pene. "C'è anzitutto da dire che la pena esiste ed è legittima nella Chiesa non perché sia di coazione e di pressione per indurre il delinquente a convertirsi: la conversione non può non essere che un atto libero della volontà e la conclusione di un cammino interiore. Il fondamento della pena è ben altro: la necessità che una comunità abbia in sé i mezzi indispensabili per salvaguardare la propria unità, la propria identità e la propria missione"²⁰. L'attuale c. 1317 specifica che "le pene siano costituite nella misura in cui si rendono veramente necessarie a provvedere più convenientemente alla disciplina ecclesiastica. La dimissione dallo stato clericale non può essere stabilita per legge particolare", soltanto può essere stabilita con legge universale²¹.

Prima di dare l'avvio al processo penale il legislatore raccomanda ed invita l'Ordinario ad usare tutti i mezzi idonei e tutte le vie possibili di sollecitudine

²⁰ V. De Paolis, *Tutela della comunione ecclesiale. Lineamenti dell'ordinamento penale canonico*, Aa.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa. Diritto patrimoniale. Tutela della comunione e dei diritti. Chiesa e comunità politica*, (a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), vol. 4, Roma 1980, 87.

²¹ Cfr. J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997.

pastorale, non penali, tendenti a riparare lo scandalo, a ristabilire la giustizia e ad emendamento del reo, (c. 1341), elementi che costituiscono le finalità della pena canonica, evitando così il ricorso alle pene²². L'Ordinario inoltre può impegnare i rimedi penali: l'ammonizione (*monitione*) e la riprensione (*correptione*), per prevenire i delitti²³ e le penitenze²⁴ piuttosto per sostituire la pena o in aggiunta ad essa (cfr. c. 1312, § 3). Se le finalità della pena canonica sono state raggiunte con i rimedi penali e le penitenze o i mezzi e le vie non penali, viene meno la ragione di applicare la pena. In questo caso, l'Ordinario ha l'obbligo di astenersi dal promuovere l'azione criminale (*actio criminalis*) contro l'imputato (c. 1362, §§ 1-2).

Il secondo aspetto della pena canonica si evidenzia nel momento applicativo (fase applicativa). Proprio da ciò scaturisce il principio secondo il quale l'Ordinario non potrà avviare la procedura per l'applicazione delle pene se tali finalità, attraverso i mezzi indicati dal canone o altri ancora dettati dalla sollecitudine pastorale non sono stati raggiunti.

Il legislatore lascia al giudice la potestà discrezionale di applicare o differire o di non applicare la pena. Questi, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, può anche mitigare la pena o imporre in luogo di essa una penitenza (c. 1343). Proprio per il margine di discrezionalità il giudice può anche differire l'inflizione della pena a tempo più opportuno (c. 1344, 1°)²⁵. Con il differimento la pena non viene tolta né sospesa. Il giudice può astenersi dall'infliggerla, o infliggerne una più mite o fare uso di una penitenza, (c. 1344, 2°)²⁶ può anche sospendere l'obbligo di osservare una

²² V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, (a cura di Z. Grochowski e V. Carcel Orti), Città del Vaticano 1984, 483: "Si tratta di tre obiettivi che non hanno tutti lo stesso peso; non vanno collocati sullo stesso piano. Essi in ogni caso devono essere raggiunti tutti e tre, perché l'Ordinario non debba avviare la procedura per l'irrogazione o dichiarazione della pena".

²³ Cap. III: Rimedi penali e penitenze 1339, § 1: "L'Ordinario può ammonire, personalmente o tramite un altro, colui che si trovi nell'occasione prossima di delinquere, o sul quale dall'indagine fatta cada il sospetto grave d'aver commesso il delitto".

§ 2: "Può anche riprendere, in modo appropriato alle condizioni della persona e del fatto, chi con il proprio comportamento faccia sorgere scandalo o turbi gravemente l'ordine".

§ 3: "Dell'ammonizione e della riprensione deve sempre constare almeno da un qualche documento, che si conservi nell'archivio segreto della curia".

²⁴ C. 1340, § 1: "La penitenza che può essere imposta in foro esterno, consiste in una qualche opera di religione, di pietà o di carità da farsi".

§ 2: "Per una trasgressione occulta non s'imponga mai una penitenza pubblica".

§ 3: "Ordinario può a sua prudente discrezione aggiungere penitenze al rimedio penale dell'ammonizione o della riprensione".

²⁵ "Ancorché la legge usi termini precettivi, il giudice, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, può:

1° differire l'inflizione della pena a tempo più opportuno, se da una punizione troppo affrettata si prevede che insorgeranno mali maggiori" (c. 1344, 1°).

²⁶ "Astenersi dall'infliggere la pena, o infliggere una pena più mite o fare uso di una penitenza, se il reo si sia emendato ed abbia riparato lo scandalo, oppure se lo stesso sia stato sufficientemente punito dall'autorità civile o si preveda che sarà punito" (c. 1344, 2°).

pena espiatoria al reo che abbia commesso il delitto per la prima volta (c. 1344, 3°)²⁷. Il giudice può anche astenersi dall'infliggere qualunque punizione in casi di perturbazioni della mente o di timore o di impeto passionale o in stato di ubriachezza o di altre simili perturbazioni, se ritiene si possa meglio provvedere in altro modo all'emendamento del reo (c. 1345)²⁸. Se il reo aveva commesso più delitti deve essere punito con le pene previste per ciascuno di loro. Se sembra eccessivo il cumulo delle pene "*ferendae sententiae*", è lasciato al prudente arbitrio del giudice di contenere le pene entro equi limiti (c. 1346). L'Ordinario può provvedere al bene del reo e al bene pubblico quando il reo è assolto dall'accusa o non gli viene inflitta alcuna pena. L'Ordinario con opportune ammonizioni o per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale può provvedere al bene spirituale del reo applicando soltanto i rimedi penali (c. 1348). La mancanza di condanna non si ha solo in caso d'innocenza ma soprattutto in presenza di circostanze esimenti o attenuanti che possono comportare l'assoluzione da parte del giudice o addirittura la non irrogazione della pena.

La fase remissiva della pena, in particolare della pena medicinale,²⁹ viene descritta nel c. 1347, § 2: "si deve ritenere che abbia receduto dalla contumacia il reo che si sia veramente pentito del delitto e che abbia inoltre dato congrua riparazione ai danni e allo scandalo o almeno abbia seriamente promesso di farlo".

La pena canonica, pertanto, costituisce una misura eccezionale, *l'extrema ratio* cui ricorrere quando siano stati inutilmente esperiti tutti gli altri mezzi e sia risultato che non esiste altra possibilità. Ne deriva, quindi, che almeno in linea di principio, non vi è alcun caso in cui sia necessario esperire il processo penale essendo sempre richiesta la valutazione dell'Ordinario circa l'opportunità o meno di procedere³⁰.

²⁷ "Sospendere l'obbligo di osservare una pena espiatoria al reo che abbia commesso delitto per la prima volta dopo aver vissuto onorevolmente e qualora non urga la necessità di riparare lo scandalo, a condizione tuttavia che, se il reo entro il tempo determinato dal giudice stesso commetta nuovamente un delitto, sconti la pena dovuta per entrambi i delitti, salvo che frattanto non sia decorso il tempo per la prescrizione dell'azione penale relativa al primo delitto" (c. 1344, 3°).

²⁸ "Ogniquale volta il delinquente o aveva l'uso di ragione in maniera soltanto imperfetta o commise il delitto per timore o per necessità o per impeto passionale o in stato di ubriachezza o di altra simile perturbazione della mente, il giudice può anche astenersi dall'infliggere qualunque punizione, se ritiene si possa meglio provvedere in altro modo al suo emendamento" (c. 1345).

²⁹ C. 1347, § 1: "Non si può infliggere validamente una censura, se il reo non fu prima ammonito almeno una volta di recedere dalla contumacia, assegnandogli un congruo spazio di tempo per ravvedersi".

³⁰ Cfr. Il monito del Concilio di Trento, c. 2214 CIC 1917: "Si ricordino i Vescovi e gli altri Ordinari che sono pastori, non percussori, e che devono presiedere ai loro sudditi in maniera tale da non dominare sopra di essi, ma di amarli come figli e fratelli. I predetti Superiori si sforzino con l'esortazione e con l'ammonizione di allontanarli dalle azioni illecite, affinché non siano costretti, se delinqueranno, a punirli con le dovute pene. Se, per umana fragilità, delinqueranno, più che con pene, li richiameranno con calde e pressanti esortazioni con ogni bontà e pazienza. Spesso infatti nei confronti dei corrigendi è più efficace la benevolenza che l'austerità, più l'esortazione che la minaccia, più la carità che la potestà. Se per la gravità del delitto sarà necessario, come *extrema ratio*, ricorrere

Tre sono le fasi del Codice di Diritto Canonico riguardo all'iter della pena:

1. La fase costitutiva, quanto al sorgere della pena, tramite la legge e il precetto penale.
2. La fase applicativa della pena a punizione del delitto commesso.
3. La fase di cessazione o remissione della pena³¹.

1. Fase costitutiva delle pene tramite la legge e il precetto penale

Nell'attuale Codice il c. 1312, § 1 presenta soltanto la divisione delle pene canoniche. Le pene possono essere classificate secondo il c. 1312, §§ 1-3 in:

“1° le pene medicinali o censure, elencate nei cc. 1331-1333;

2° le pene espiatorie di cui al c. 1336.

§ 2. La legge può stabilire altre pene espiatorie, che privino il fedele di qualche bene spirituale o temporale e siano congruenti con il fine soprannaturale della Chiesa.

§ 3. Sono inoltre impegnati rimedi penali e penitenze, quelli soprattutto per prevenire i delitti, queste piuttosto per sostituire la pena o in aggiunta ad essa; inoltre esse possono essere determinate o indeterminate; in ragione della possibilità di applicazione da parte dell'autorità competente in pene obbligatorie o facoltative; in ragione dei modi di infliggere le pene la distinzione tra “*ferendae sententiae*” e “*latae sententiae*” (cfr. c. 1314).

V. Discrezionalità dell'Ordinario o del giudice nell'applicazione delle pene

Il Codice di Diritto Canonico conferisce all'Ordinario un grande potere discrezionale e le competenze nel campo penale, specialmente nell'ambito del processo penale rendendolo garante principale dell'amministrazione della giustizia e tutore dei diritti dei fedeli. Prima di disciplinare le varie fasi del processo penale canonico per irrogare o dichiarare la pena, il legislatore lascia all'Ordinario diverse vie (l'ammonizione fraterna, la riprensione o altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale), considerando la fase applicativa della pena come extrema ratio “Ordinarius proceduram iudicalem vel administrativam ad poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum promovendam curet, cum perspexerit neque fraterna

a provvedimenti penali, allora si deve usare il rigore con mansuetudine, con la misericordia la giustizia, con la dolcezza la severità in modo che si conservi, senza asprezza, la disciplina salutare e necessaria ai popoli e quelli che furono corretti si emendino o, se non vorranno ravvedersi, mediante la loro punizione esemplare, gli altri siano allontanati dai vizi”.

³¹ Cfr. R. Bertolino, *La tutela dei diritti nella Chiesa: Dal vecchio al nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino 1983.

correctione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari” (c. 1341).

“La nuova legislazione, afferma il decreto c. Stankiewicz (cfr. n. 11), ha risposto negativamente ad una vecchia questione: se il promotore di giustizia potesse esercitare l’azione criminale senza il mandato dell’ordinario ed agire indipendentemente, nei casi in cui il delitto fosse notorio o questi ne fosse certo. Nell’odierna normativa l’ordinario ha diverse possibilità dinanzi al delitto: la correzione fraterna, altri mezzi di sollecitudine pastorale che possono riparare lo scandalo e ristabilire l’ordine infranto dal delitto, dichiarare o imporre una pena in via amministrativa. È lui che deve decidere la strada da intraprendere in ogni caso³². L’Ordinario può agire in modi diversi³³. In primo luogo l’Ordinario può ritenere che gli elementi raccolti non abbiano un solido fondamento e quindi egli ordina che tutti gli atti dell’investigazione siano conservati nell’archivio segreto della curia³⁴. In secondo luogo può ravvisare l’esistenza di indizi validi e giustificati, ma non sufficienti per dare inizio ad un processo. In questo caso gli atti di indagine previa vengono depositati nell’archivio segreto della curia. Infine l’Ordinario una volta accertato il delitto personalmente o tramite persona idonea, la violazione esterna della legge o del precetto, commessa dall’indiziato, gravemente imputabile per dolo (c. 1321, § 1), le sue circostanze e l’imputabilità attribuita all’autore del delitto³⁵, qualora per l’insensibilità dell’indiziato, non siano raggiunti con altri mezzi le finalità della pena canonica, deve decidere dopo aver valutato gli elementi raccolti durante

³² H. Franceschi F., *L’impugnazione del giudicato nel processo penale: “restitutio in integrum” o “nova causae propositio”*, *Ius Ecclesiae*, 7 (1995) 679.

³³ Per una trattazione più completa cfr. Aa.Vv., *Il processo penale canonico*, (a cura di Z. Suchecki) Roma 2003. E.N. Peters, *Penal Procedural Law in the 1983 Code of Canon Law*, Washington 1991, 183–240.

³⁴ “Gli atti dell’indagine e i decreti dell’Ordinario, con i quali l’indagine ha inizio o si conclude e tutto ciò che precede l’indagine, se non sono necessari al processo penale, si conservino nell’archivio segreto della curia” (c. 1719). Come previsto dal can. 489, § 1 “vi sia nella curia diocesana anche un archivio segreto o almeno, nell’archivio comune, vi sia un armadio o una cassa chiusi a chiave e che non possano essere rimossi dalla loro sede; in essi si custodiscano con estrema cautela i documenti che devono essere conservati sotto segreto”.

§ 2: “Ogni anno si distruggano i documenti che riguardano le cause criminali in materia di costumi, se i rei sono morti oppure se tali cause si sono concluse da un decennio con una sentenza di condanna, conservando un breve sommario del fatto con il testo della sentenza definitiva”.

³⁵ L’indiziato è la persona su cui ricadono le accuse e i sospetti riguardante il delitto. Si precisa comunque che il Codice di Diritto Canonico non usa mai esplicitamente questo termine, anzi ne usa di diversi. Nella parte dedicata allo svolgimento del processo usa il termine imputato – “*reus*” (c. 1720, n. 1; 1723, §§ 1–2; 1724, § 2; 1726; 1727, § 1; 1730, § 2), oppure quello di “*accusatus*” – accusato (1722; 1725; 1728, § 2). In fase preliminare, sussistendo solo degli indizi di colpevolezza, e non potendo comunque parlare né di accusato, né tantomeno di reo, il termine esatto e più corretto per designare il presunto autore del delitto durante la fase dell’indagine previa, appare quello di indiziato, essendo quello di reo assolutamente inadeguato in questo stadio della procedura penale, poiché presuppone la colpevolezza che solo la sentenza o il decreto possono dichiarare.

l'indagine previa³⁶, se avviare il processo penale giudiziario, oppure, a meno che la legge non lo vieti³⁷, il processo amministrativo (extragiudiziale)³⁸, per infliggere o dichiarare le pene (cfr. 1718, § 1, 3°).

Si tratta di una scelta di non poco conto per le garanzie di difesa e di giustizia che il processo penale giudiziario garantisce. Dal menzionato canone può sembrare che si possa avviare il processo per infliggere la pena o dichiararla per *decretum extra iudicium*. Tuttavia le disposizioni del c. 1342, § 1 di carattere generale integrate dai criteri specifici del § 2 danno la preferenza al processo penale giudiziario. Tale decisione va adottata dall'Ordinario competente nell'adempimento del suo dovere pastorale mediante un apposito decreto.

VI. Doppia procedura penale: amministrativa (extragiudiziale) o giudiziale

Per irrogare o dichiarare la pena il Codice di Diritto Canonico del 1983 prevede una doppia procedura penale: giudiziaria (che si concluderà con una sentenza) o amministrativa (stragiudiziale – che si concluderà con un decreto)³⁹. Il CCEO al

³⁶ Per dare inizio ad un'indagine indirizzata ad accertare i fatti, le circostanze e l'imputabilità, vale a dire sui diversi elementi del delitto, per promuovere il processo per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena, è necessario avere previamente la notizia del delitto commesso. Lo scopo dell'indagine previa è proprio quello di ricavare i dati necessari e sufficienti sull'azione delittuosa presuntamente commessa e sul suo autore, in modo da poter realizzare una prima valutazione circa la fondatezza delle notizie precedenti e poter così decidere, alla loro luce, sulle vie giuridiche da percorrere posteriormente.

³⁷ “Per decreto non si possono infliggere o dichiarare pene perpetue; né quelle pene che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto” (c. 1342, § 2).

³⁸ “Ogniquale giusta causa si oppongono a che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale; rimedi penali e penitenze possono essere applicati per decreto in qualunque caso” (c. 1342, § 1).

³⁹ Cfr. G. Di Mattia, *La procedura penale giudiziaria e amministrativa nel CCEO e nel CIC riflessioni comparative*, in *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium, Kaslik, 24–29 Aprilis 1995*, (a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tourneau, Kaslik (Liban) 1996, 460: “Alla controversa legislazione del CIC 1917 e alla indecifrabile posizione della normativa precodificata della chiesa orientale, i due codici vigenti rispondono, dichiarando esplicitamente l'accoglienza della *doppia procedura penale: giudiziale e amministrativa o stragiudiziale* nella struttura dello jus universum dell'ordinamento canonico”; E.N. Peters, *Penal procedural Law in the 1983 Code of Canon Law (A Dissertation, The Catholic University of America)*, Washington 1991; J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, in *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 511–550; Id., *L'indagine previa al processo penale, I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 233–266, 235 “(...) il codice regola nel capitolo sullo svolgimento del processo, tanto ciò che si riferisce alla procedura amministrativa quanto al processo giudiziario, entrambi per l'irrogazione o dichiarazione della pena; vale a dire, si tratta invero non di uno ma di due processi penali, di natura e caratteri diversi, anche se con alcuni principi basilari comuni”; J. Stryjczyk, *Wymiar kar “latae sententiae” w świetle przepisów kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, *Prawo kanoniczne*, 28 (1985), fasc. 3–4, 41–64; Id., *Niektóre*

c. 1402, § 1 impone che la pena canonica deve essere inflitta mediante il giudizio penale⁴⁰. L'indicazione generale della parte IV "Il processo penale" (cc. 1717–1731) comprende il processo penale extragiudiziale (c. 1720) e il processo penale giudiziario (1721–1728). Il legislatore dà la preferenza al processo penale giudiziario.

Nel Capitolo II sullo svolgimento del processo (cc. 1720–1728) il Codice di Diritto Canonico del 1983 regola la materia riguardante l'irrogazione e la dichiarazione della pena per *decretum extra iudicium* (c. 1720); quanto al processo penale giudiziario (cc. 1721–1728). In effetti pur avendo in comune alcune norme basilari si tratta di due processi penali, che hanno una natura e un carattere diverso. La differenza fondamentale tra il processo penale extragiudiziale e il processo penale giudiziario sta nel fatto che nella via giudiziaria si instaura un giudizio⁴¹.

"Il giudizio penale si differenzia dai giudizi contenzioso e amministrativo per 4 motivi: presupposti, parti, oggetto e fine⁴²:

| | Presupposti | Parti | Oggetto | Fine |
|----------------|--|------------------------------------|---|---|
| Contenzioso | Esistenza di leggi la cui violazione costituisce un atto illecito | Attore e Convenuto | Atto illecito: - negazione - violazione di un diritto privato | Affermazione o riparazione del diritto privato |
| Amministrativo | Esistenza di leggi la cui violazione costituisce un atto illegittimo "in procedendo" o in "decernendo" | Ricorrente Resistente (P.A.) | Atto illegittimo violazione di legge - "in procedendo" ovvero - in "decernendo" | Composizione del conflitto sorto tra il privato e PA |
| Penale | Esistenza di leggi la cui violazione costituisce atto delittuoso | Accusatore (PG) Accusato | Delitto materiale e formalmente pubblico | Restaurazione dell'ordine pubblico riparazione dello scandalo ed emendazione del delinquente |

gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., Prawo Kanoniczne, 34 (1991), fasc. 3–4, 147–163.

⁴⁰ Per una trattazione più completa cfr. G. Di Mattia, *La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex canonum Ecclesiarum Orientalium, Apollinaris*, 65 (1992) 149–172; "Il CCEO, invece, si muove imperativamente in positivo: "Poena canonica per iudicium poenale... irrogari debet" (can. 1402 § 1). Ammette che si possa procedere per via amministrativa sussidiariamente, a una contestuale doppia condizione: "graves obstant causae, ne iudicium poenale fiat, et probationes de delicto certae sunt" (can. 1402 § 2). È evidente il criterio sistematico: enunciazione imperativa di procedere in via giudiziale; segue poi l'ipotesi sostitutiva" Id., *La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex canonum Ecclesiarum Orientalium, Aa.Vv., Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*, (a cura di R. Coppola), vol. 2, Bari 1994, 530–531.

⁴¹ Cfr. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, Aa.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. 3, 490.

⁴² F. D'Ostilio, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico: tavole sinottiche*, 612; Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, vol. 2, 770.

Nel processo penale giudiziario il Promotore di giustizia svolge il compito di parte attrice o titolare dell'azione criminale contro l'imputato. Riteniamo che oggetto del processo penale è l'irrogazione o la dichiarazione della pena che presuppone sempre un delitto. Per una maggiore chiarezza nell'elencazione delle finalità del processo oltre la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (cfr. c. 1341), vogliamo sottolineare una congrua riparazione dei danni causati dal delitto (cfr. c. 1347).

Giovanni Paolo II nel discorso alla Rota Romana ha sottolineato che "l'istituzionalizzazione di quello strumento di giustizia che è il processo rappresenta una progressiva conquista di civiltà e di rispetto della dignità dell'uomo"⁴³.

L'Ordinario deve decidere, valutando i criteri, le circostanze, se vi sia l'opportunità di avviare un processo penale o meno. Deve inoltre valutare la convenienza di ricorrere attraverso un processo penale giudiziario, oppure un decreto extragiudiziale (*per decretum extra iudicium*)⁴⁴.

Dai lavori di stesura del Codice di Diritto Canonico, nonostante diversi cambiamenti operati nel testo durante l'elaborazione del c. 28 dello Schema, la tendenza prevalsa nella dottrina privilegia e preferisce il processo penale giudiziale⁴⁵. Il

⁴³ Giovanni Paolo II, *Discorso alla Rota Romana*, (18 gennaio 1990), *L'Osservatore Romano*, 19 gennaio 1990, 5.

⁴⁴ "Attualmente le pene possono essere dichiarate e applicate, non solo tramite sentenza del giudice, dopo un processo, ma anche attraverso un decreto extragiudiziale del vescovo (c. 1341), il quale non è preceduto da un vero processo, ma da una indagine amministrativa", M.J., Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994², 50.

⁴⁵ Riteniamo che la dottrina su questo punto è quasi concorde cfr. M. Arroba Conde, *Comentario sub cc. 1400-1670; 1717-1752*, A. Benlloch Poveda, *Comentario al código de derecho canónico: Edición Bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993; Id., *Diritto processuale canonico*, Roma 1994²; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1-2, Napoli 1988; V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabbatani*, (a cura di Z. Grochowski e V. Carcel Orti), Città del Vaticano 1984, 473-494; Id., *Il processo penale giudiziale*, Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, 283-302; G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, *Apollinaris*, 62 (1989), 477-512; Id., *Riconciliazione e pastorale nel processo penale canonico*, *Iustus iudex*, (cura di K. Ludicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein), Essen 1990, 419-431; Id., *Processo penale giudiziale*, Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, 283-302; Id., *Diritto alla difesa e procedura penale amministrativa in diritto canonico*, *Fidelium iura*, 3 (1993) 307-330; Id., *La procedura penale giudiziaria e amministrativa nel CCEO e nel CIC riflessioni comparative*, in *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, (a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tourneau, Kaslik (Liban) 1996, 447-489; E.M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, Aa.Vv., *Il nuovo codice di diritto canonico: novità, motivazioni e significato*, Roma 1983, 490-501; M. Myrcha, *Niektóre aspekty prawa karnego w Kodeksie z 1983 r., Duszpasterstwo w Świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, (a cura di J. Stryjczyk), Warszawa 1985, 256-278; J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, vol. 4, Olsztyn 1990; E.N. Peters, *Penal procedural Law in the 1983 Code of Canon Law (A Dissertation, The*

processo penale giudiziario è stata favorita, come la via più adatta e più sicura al perseguimento della giustizia per garantire meglio i diritti dei fedeli⁴⁶. Si afferma, infatti, che per abbandonare la via giudiziale in favore di quella amministrativa occorrono “*cause graves*” e per di più si richiede le “*probatione de delicto evidentes*”. I Consulitori durante la discussione hanno sottolineato la preferenza del legislatore per il processo giudiziario proponendo di vietare l’infrazione o dichiarazione delle pene per via amministrativa, togliendo nello stesso tempo le cause e le circostanze per avviare il processo amministrativo⁴⁷. La stragrande maggioranza dei Consulitori ritenne invece che l’irrogazione o dichiarazione delle pene esigono uno strumento agile e spedito garantito dal processo amministrativo: “*exigit instrumentum agile et expeditum sicut est via administrativa*”⁴⁸.

| Schema documenti (c. 28) | CIC 1983 (c. 1342, §§ 1-2) |
|---|---|
| <p>“<i>Quoties graves obstant causae ne iudicialis processus fiat, et probationes de delicto evidentes sint neque actio criminalis sit extincta, poena irrogari vel declarari potest per decretum extra iudicium; poenitentiae autem et remedia poenalia applicari possunt per decretum in quolibet casu</i>”.</p> <p>“<i>Per decretum neque irrogari neque declarari possunt poenae perpetuae, neque poenae lege particulari vel praecepto constitutae, quas lex vel praeceptum vetat per decretum applicare</i>”.</p> | <p>“<i>Quoties iustae obstant causae ne iudicialis processus fiat, poena irrogari vel declarari potest per decretum extra iudicium; remedia poenalia autem et poenitentiae applicari possunt per decretum in quolibet casu</i>”.</p> <p>“<i>Per decretum irrogari vel declarari non possunt poenae perpetuae, neque poenae quas lex vel praeceptum eas constituens vetat per decretum applicare</i>”.</p> |

“In occasione della revisione del Codice si è discusso a lungo sulla via da preferire per l’applicazione della pena. La storia del cammino di redazione del can.

Catholic University of America), Washington 1991; P.V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto Canonico. Commento sistematico al Libro VII*, Roma 1993; J. Sanchis, *L’indagine previa al processo penale*, in *Ius Ecclesiae*, 4 (1992) 511-550; Id., *L’indagine previa al processo penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, 233-266.

⁴⁶ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (reservatum)*, Città del Vaticano 1977, 10.

⁴⁷ “*Nonnulli proposuerunt ut poena namquam irrogetur via administrativa ideoque ne admittantur causae quae excusent a processu iudiciali instituendo pro applicandis poenis. Consultores, quamvis non ignorent finem huius propositionis ut maior scilicet iustitia assequatur in applicandis poenis, censent tamen propositionem ipsam esse contra realitatem quae exigit instrumentum agile et expeditum sicut est via administrativa. Ceterum redactio canonis talis est ut clare appareat praeferebantur legislatoris pro via iudiciali. Unus Consultor vellet redactionem canonis mutare ita ut dispareat illa preferentia pro via iudiciali et appareat sive viam iudicalem sive viam administrativam aequo iure sequi posse in applicandis poenis. Haec tamen propositio aliis Consultoribus non placet, ideo redactio huius canonis manet prouti est*”, *Communicationes* 9 (1977) 161.

⁴⁸ *Ibidem*.

1342 ci dice quanto accesa sia stata la discussione anche all'interno della Commissione. Da una preferenza evidente alla via giudiziaria nei primi tentativi di elaborazione si è arrivati alla redazione finale, nella quale tale preferenza è venuta sempre più sfumandosi e riducendosi. In realtà non è facile dare una risposta. Da un punto di vista teorico e dottrinale non si può non concludere che la via giudiziaria offre maggiori garanzie per l'accertamento della verità e per la salvaguardia dei diritti del fedele e della giustizia. Ma quando il problema viene considerato nella concretezza e valutato in relazione ad altri elementi, come quello della riservatezza, della buona fama, della speditezza, dello scandalo ecc., la preferenza alla via giudiziaria perde non poco del suo peso⁴⁹.

Si evince molto chiaramente dal c. 1342, § 1 la preferenza del legislatore per la via giudiziaria⁵⁰ “la via giudiziaria è ritenuta ancora la più adeguata per garantire il perseguimento della giustizia e il rispetto della persona, in quanto in certi casi particolarmente gravi, essa è obbligatoria”⁵¹. Infatti, il processo penale giudiziario offre maggiori garanzie di giustizia, in quanto assicura e garantisce in modo conforme il diritto alla difesa, permette al giudice di consolidare una maggiore certezza morale sull'esistenza dei fatti mediante l'acquisizione giudiziale delle prove, delle circostanze e dell'imputabilità, valutando tutte le circostanze del delitto, determina la condizione dell'imputato, precisa il grado del danno causato dal delitto, applica con equità la pena giusta alla luce degli elementi emersi durante il giudizio. Solo “*iustae causae*” potrebbero consentire di discostarsi da tale via⁵². Per giuste cause si devono intendere situazioni particolari rimesse a prudente discrezione dell'Ordinario quando si ritenga di dover tutelare la riservatezza e la buona fama dell'imputato coinvolto, o si voglia privilegiare in particolar modo la speditezza o, da ultimo, evitare un pubblico scandalo.

Rimangono tuttavia casi in cui il legislatore indica la via giudiziaria come la più adatta, che certamente offre maggiori certezze e garanzie ai fini dell'accertamento della verità, della giustizia e soprattutto della salvaguardia dei diritti dei fedeli. Innanzitutto essa è obbligatoria per irrogare o dichiarare le pene più gravi, come quelle espiatricie perpetue (c. 1336) che richiedono la garanzia del processo

⁴⁹ V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, Aa.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, 491.

⁵⁰ Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, *Prawo Kanoniczne*, 34 (1991) fasc. 3-4, 148-152.

⁵¹ V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, 488.

⁵² Secondo il P. Ciprotti sarebbero motivi idonei a sconsigliare l'uso del processo penale giudiziario quando “il colpevole di un delitto non contesti di averlo commesso e di esserne responsabile; in tal caso l'esigenza della certezza è soddisfatta indipendentemente dal procedimento giudiziario, e quindi sarebbe superfluo, ai fini della giustizia della condanna, spendere previamente tutte le energie necessarie per il procedimento stesso; ovvero che la notizia del delitto non sia già divulgata o facilmente divulgabile, e quindi sia sconsigliabile l'uso del procedimento penale ordinario, che potrebbe dar luogo ad un pericolo o danno alla società, che supererebbe o neutralizzerebbe la riparazione del danno sociale a cui tende la punizione del colpevole, e potrebbe inoltre causare al colpevole un inutile danno”, P. Ciprotti, *Diritto penale canonico*, *Enciclopedia Giuridica*, Roma 1989, vol. 11, 13.

penale giudiziario e quando la legge o il precetto penale vietino l'applicazione della pena per decreto⁵³. La ragione è evidente, le pene perpetue, essendo le più gravi, richiedono la garanzia del processo penale giudiziario. La perpetuità delle pene si riferisce soltanto alle pene espiatorie, e mai alle pene medicinali, perché in queste la durata non ha senso, per la loro stessa natura, in quanto perdurano finché dura la contumacia del reo, a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione⁵⁴. Questa soluzione offerta dal Codice di Diritto Canonico è coerente con i principi dell'ordinamento canonico, il rispetto e la tutela dei diritti soggettivi fondamentali e la salvaguardia del bene comune della Chiesa.

Prima di emanare i decreti per avviare il processo, per infliggere la pena o dichiararla secondo il c. 1718, § 3 l'Ordinario, se prudentemente lo ritiene opportuno, ascolti due giudici e altri esperti in diritto. In questo ambito, ancora una volta il legislatore concede all'Ordinario un ampio margine di discrezionalità. Infatti, egli viene determinato dalla notizia, almeno probabile, di un delitto, non potendo avviare un processo se non esiste una violazione esterna di una legge o di un precetto, o le prove sufficienti sui fatti, sulle circostanze e sull'imputabilità, per poter avviare un processo penale per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena.

La scelta del processo penale giudiziario richiede a norma del c. 1425, § 1, 2° un tribunale collegiale formato da tre giudici, al quale sono riservate le cause penali sui delitti che possono comportare la pena della dimissione dallo stato clericale⁵⁵ e l'inflizione o la dichiarazione della scomunica⁵⁶. "Il Vescovo può affidare le cause più difficili o di maggiore importanza al giudizio di tre o cinque giudici" (c. 1425, § 2).

VII. L'applicazione delle pene

Poiché la pena ha carattere pubblico, essa può essere inflitta solo dalla legittima autorità alla persona che ha commesso un delitto con piena consapevolezza e libertà. Il reo con il delitto ha manifestato nella sua persona un qualche elemento in disaccordo col bene comune e con l'ordine sociale, che deve essere rimosso.

⁵³ "Per decreto non si possono infliggere o dichiarare pene perpetue; né quelle pene che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto" (c. 1342, § 2).

⁵⁴ "Non si può rimettere la censura se non al delinquente che abbia receduto dalla contumacia, a norma del can. 1347, § 2; a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione" (c. 1358, § 1).

⁵⁵ La dimissione dallo stato clericale è per la sua natura una pena espiatoria perpetua (c. 1336, § 1, 5°). Il chierico perde lo stato clericale mediante la pena di dimissione irrogata legittimamente (c. 290, 2°). Inoltre possono essere applicate in perpetue altre pene espiatorie (c. 1336, § 1, 1-5) come per es. "la privazione dell'ufficio, vale a dire in pena di un delitto, può essere effettuata solamente a norma del diritto" (c. 196, § 1). "La privazione sortisce effetto secondo le disposizioni dei canoni sul diritto penale" (c. 196, § 2).

⁵⁶ "2° causae poenales: a) de delictis quae poenam dimissionis et statu clericali secumferre possunt; b) de irroganda vel declaranda excommunicatione".

Il Codice di Diritto Canonico tratta nel libro VI, Titolo V, dal c. 1341 al 1353, “*De poenis applicandis*”: l’applicazione delle pene⁵⁷. Mentre il codice precedente trattava la questione in più parti, il nuovo codice lo fa in modo più unitario e sistematico, con il vantaggio di una maggiore chiarezza, senza le troppe incertezze della disciplina precedente circa la procedura punitiva; e questa esposizione sistematica, oltre ad offrire un quadro completo di tali principi, facilita il compito non lieve di chi è preposto ad applicare le pene nella vita della Chiesa⁵⁸.

Comunque già dal c. 1341 si parla di irrogazione della pena, sia che si tratti di una pena “*ferendae sententiae*”, o di pena “*latae sententiae*” e non di una applicazione della pena⁵⁹. Sempre il canone 1341 presenta il criterio normativo secondo cui la pena va applicata allorché risultino inefficaci altri strumenti e vi siano fondati motivi perché la pena stessa venga applicata⁶⁰.

Analizzando il canone 1342 notiamo che per l’applicazione della pena si adotta la duplicità del processo amministrativo e quello giudiziale⁶¹.

Il Codice tratta del processo penale ai canoni 1717–1728⁶². Questo nel libro VII, *De Processibus*, mentre nei canoni successivi si considera in generale il giudice, l’applicazione della pena canonica, facoltativa o precettiva, e il caso in cui il “*delinquens*” abbia circostanze attenuanti o abbia commesso più delitti⁶³. Nel Codice sono poi esaminati alcuni casi particolari con una normativa propria specifica; l’irrogazione della pena medicinale, previa ammonizione canonica; la possibilità di ricorrere ad altri mezzi, se non si applica la pena; e l’applicazione della pena ad un Chierico (cc. 1347, 1348, 1350)⁶⁴. Il Codice tratta poi delle conseguenze di una pena applicata (c. 1351) contemplando i casi in cui, per motivi pastorali, la pena viene sospesa⁶⁵.

Ci concentriamo quindi, nella nostra esposizione sui punti di maggior rilievo, premettendo considerazioni di carattere generale sulla pastoralità della norma penale.

La Chiesa, come è noto, non ama, non ammette volentieri la pena. Il principio direttivo dice che la Chiesa non può rinunciare alla sua potestà coattiva essendo una società esterna, visibile e indipendente. Ma la Chiesa è anche manifestazione del mistero di Dio e della sua santità. A tale mistero non si addice il diritto penale, ma piuttosto la libertà che, mediante la carità, attua le opere della legge.

⁵⁷ Cfr. G. Di Mattia, *Il diritto penale canonico*, manoscritto, Roma 1984, 130.

⁵⁸ Cfr. Nigro F., *Le sanzioni nella Chiesa*, 783–784.

⁵⁹ Cfr. V. De Paolis, *Lineamenti dell’ordinamento penale canonico*, 118–120.

⁶⁰ Cfr. V. De Paolis, *L’applicazione della pena canonica*, *Monitor Ecclesiasticus*, (1989) p. 69.

⁶¹ Cfr. P. Ciprotti, *De iure poenali canonico quod attinet ad conversionem et reconciliationem obtinendam*, in *Monitor Ecclesiasticus*, (1975) 368–369.

⁶² Cfr. M. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994.

⁶³ Cfr. E. M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)* *Apollinaris*, 57 (1984) 247.

⁶⁴ Cfr. V. De Paolis, *L’applicazione della pena canonica*, 69.

⁶⁵ Cfr. G. Michiels, *De vera natura poenae, in specie ecclesiasticae*, *Apollinaris*, 32 (1959) 217.

Ecco perché il canone 1317 raccomanda di ridurre le pene ecclesiastiche, anche se talvolta sono necessarie per il bene della Chiesa e delle anime: “*Poenas eatenus constituentur, quatenus necessariae sint ad aptius providendum disciplinae ecclesiasticae*”⁶⁶.

Inspirata ad una certa flessibilità, l'autorità ecclesiastica deve ricorrere alle pene nella maniera più mite possibile o addirittura rinunciarvi del tutto, per cui la vera chiave di lettura del c. 1341, consiste proprio nella pastoralità del diritto penale della Chiesa, che con benevolenza e misericordia, senza essere arbitraria, applica le pene solo se esistano fini che non possono essere raggiunti con strumenti pastorali che non siano quelli penali⁶⁷.

La via penale è l'ultimo mezzo al quale si deve ricorrere: poiché se i fini della Chiesa possono essere raggiunti per altre strade, queste sono da preferirsi⁶⁸.

L'Ordinario ha un margine di discrezionalità nel valutare se il giudizio debba essere avviato o meno⁶⁹, deve muoversi entro certi criteri, partire dal presupposto che i fini da raggiungere sono: riparare allo scandalo, ristabilire la giustizia e far convertire il reo: fini sui quali la Chiesa non può transigere perché non può permettere che vi sia scandalo, o violazione della giustizia, o situazione di peccato all'interno di essa, scopi questi tutti da raggiungere perché in base a tale presupposto, all'Ordinario spetta che la disciplina ecclesiastica sia rispettata⁷⁰. Anche di fronte al delitto, l'intervento, in senso evangelico, deve avere carattere paterno o fraterno.

L'Ordinario deve procedere usando i rimedi detti penali che mirano alla prevenzione del delitto e l'incorrere nella sanzione, che sono l'ammonizione e la correzione. Quando non sia possibile richiamare il reo sulla retta via in questo modo, allora l'Ordinario può ricorrere alla “*correptio*” (c. 1339, § 2)⁷¹. Se anche questo rimedio penale non avesse successo, come dice il codice, si ricorre ad “altre vie di

⁶⁶ Cfr. *Communicationes*, I (1969) 84. Nel Motu Proprio con cui sarebbe dovuto essere pubblicato, separatamente, la parte della riforma penale, si spiega che la diminuzione delle pene nella Chiesa è anche un atto di fiducia che la Chiesa compie nei confronti del cristiano di oggi, maggiormente consapevole della propria dignità e responsabilità. Cfr. *Schema documenti quo disciplina*, 12.

⁶⁷ Il can. 1341 parla dell'Ordinario, che a norma del can. 134 significa anche il Romano Pontefice. La norma pertanto è di ordine generale. Vale non solo per le autorità inferiori; ma esprime un principio che vale semplicemente per l'azione pastorale della Chiesa. Tuttavia il Nigro fa osservare giustamente: “Perché i fedeli abbiano maggiori garanzie circa l'uso della potestà coattiva, l'Ordinario, ogni volta ciò sia possibile, come via ordinaria dovrà seguire quella giudiziaria e solo in via subordinata, quella amministrativa. In fase di esame dello Schema alcuni chiedevano che tutte le pene fossero inflitte o dichiarate per via giudiziaria. Questa suggestione, per motivi pastorali, non è stata accolta, altrimenti nelle more del processo giudiziario ne potrebbe seguire il danno delle anime. È stata questa esigenza, sempre preminente e prevalente, che ha fatto sì che fosse conservata anche la via amministrativa per infliggere le pene”, *Commento al Codice di diritto canonico*, 785.

⁶⁸ Cfr. G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, 477.

⁶⁹ Cfr. J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale (cann. 1717-1719), I procedimenti speciali nel diritto canonico*, 233-238.

⁷⁰ Cfr. I. Gordon, *Discorso generale sui Libri IV e V del Codice*, 62.

⁷¹ Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale nel nuovo Codice*, 473-474.

sollecitudo pastorale”, intendendosi con questa espressione, escluse le pene vere e proprie, tutti quei mezzi morali e giuridici, non esclusi i rimedi penali o le penitenze. Se questi altri mezzi, tipo: il trasferimento o la rimozione di un ufficio non ottenessero risultato, perché disattesi, il superiore ecclesiastico avvierà il processo penale ai fini⁷².

Constatata poi l'inutilità dei mezzi non penali, quando l'ordinario si è reso conto che con tali mezzi non si può sufficientemente riparare allo scandalo, questi deve avviare la procedura per l'applicazione della pena.

I fini della pena ecclesiastica sono tre: ristabilire la giustizia, riparare allo scandalo, condurre il reo a convertirsi⁷³. Questi fini da raggiungere sono sempre presenti in ogni pena ecclesiastica e costituiscono la ragione d'essere del diritto penale⁷⁴. L'ordinamento penale canonico fa tuttavia delle distinzioni, riguardo alle pene, distinguendole in due categorie: pene medicinali o censure e pene espiatorie⁷⁵. Le pene medicinali (cc. 1331, § 1) tendono direttamente alla conversione del delinquente⁷⁶, mentre le pene espiatorie, come dice il nome stesso, mirano alla espiazione del delitto⁷⁷. Ma c'è una differenza di sostanza tra le due categorie. Se le pene medicinali decadono quando il delinquente si sia convertito⁷⁸, le pene espiatorie hanno esigenze che vanno oltre la stessa conversione⁷⁹.

Non si esclude il fine medicinale delle pene espiatorie, e il fine espiatorio non esula dalle pene medicinali⁸⁰. La pena medicinale, anche se finalizzata al preciso scopo della conversione, è sempre riferita al bene della comunità, riparando lo scandalo e ristabilendo la giustizia⁸¹. In relazione alle pene medicinali, il c. 1347 suggerisce al Superiore, quando non vi è necessità di istruire un processo, se sia stata deposta la contumacia⁸².

Le pene espiatorie pongono invece in primo piano l'esigenza della giustizia, della comunità e del bene comune per cui determinante non è la conversione del

⁷² Cfr. *Communicationes*, 9 (1977) 160.

⁷³ Cfr. P. Ciprotti, *De iure poenali canonico, quod attinet ad conversionem et reconciliationem obtinendam*, *Monitor Ecclesiasticus*, 100 (1975) 368–369.

⁷⁴ Cfr. F. Coccopalmerio, *De natura iuris poenalis Ecclesiae*, *Periodica*, 65 (1976) 317–319.

⁷⁵ Cfr. J. Syryjczyk, *Kara ekskomuniki a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, 173–176.

⁷⁶ Cfr. J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, 41–46.

⁷⁷ Una proposta di abolire tale distinzione fu rifiutata, *Communicationes*, 8 (1976) 169.

⁷⁸ Cfr. A. Borras, *L'Excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, Paris 1987, 60.

⁷⁹ Cfr. J. Arias, *De poena canonica in ordine ad delinquentis conversionem et eius reconciliationem in primaeva Ecclesia et in hodierna*, 363–367.

⁸⁰ Cfr. A. Borras, *Appartenance à l'Eglise, communion ecclesiale et excommunication*, *Nouvelle Revue Theologique*, 110 (1988) 801–804.

⁸¹ Cfr. A. Borras, *Les Sanctions dans l'Eglise*, 62–64.

⁸² Cfr. V. De Paolis, *Estne censura latae sententiae favorabilis ad delinquentis conversionem?*, *Monitor Ecclesiasticus*, (1976) 345–348.

reo ma l'espiazione della pena⁸³. V'è quindi diverso significato nelle pene medicinali e nelle pene espiatorie, riguardo alla riparazione dello scandalo e al ristabilimento della giustizia⁸⁴.

La volontà penitenziale include la riparazione per la quale basta una seria promessa per raggiungere anche l'espiazione del delitto⁸⁵. Nelle pene espiatorie quello che conta è proprio l'espiazione in quanto la pena ha un significato autonomo dalla volontà del penitente⁸⁶. La norma fondamentale del c. 1341 va interpretata pertanto con riferimento alle singole norme penali che ricevono ispirazione da essa per l'applicazione delle pene⁸⁷.

Fine fondamentale della pena nella Comunità ecclesiale, come nella comunità civile a regime democratico, non è la repressione ma la conversione del reo; il ristabilimento della giustizia sociale; la riparazione dello scandalo⁸⁸.

VIII. Criteri generali nell'applicazione della pena

Il CIC del 1983 ha semplificato le sanzioni, riducendo sensibilmente il numero delle pene⁸⁹. In relazione al CIC del 1917 parecchie pene sono state abrogate⁹⁰.

Nell'ordinamento canonico si possono seguire i seguenti criteri nell'applicazione delle pene.

- 1) nell'applicazione della pena indeterminata.
- 2) della pena facoltativa.
- 3) della pena precettiva.
- 4) qualora esistano circostanze attenuanti.
- 5) ove esista un cumulo di delitti.

1. L'applicazione della pena indeterminata (c. 1349)

La pena indeterminata non offre adeguata forza di dissuasione o sufficienti garanzie di giustizia nei confronti del reo, in quanto lascia al giudice o al Superiore

⁸³ Cfr. V. De Paolis, *Aspetti teologici e giuridici nel sistema penale canonico*, Teologia e diritto canonico, Roma 1987, 175-178.

⁸⁴ Cfr. V. De Paolis, *L'applicazione della pena canonica*, 69-70.

⁸⁵ Cfr. E.M. Diz Pintado, *El principio de legalidad en el derecho canónico: en el Código de 1917 y en el del 1983*, *Rivista spagnola de derecho canonico*, (1985) 401-403.

⁸⁶ Cfr. L. Gerosa, *Droit pénal et réalité ecclesiale. L'applicabilité des sanctions pénales prévues par le nouveau code de l'Eglise*, *Concilium*, 205 (1986) 77-78.

⁸⁷ Cfr. A. Marzoa, *Los delitos y las penas canónicas*, Aa.Vv., *Manual de derecho canónico*, Pamplona 1988, 667-669.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cfr. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, 86.

⁹⁰ *Ibidem.*

ampio spazio di discrezionalità, per cui il legislatore vieta, mediante precetto, che si possano comminare pene indeterminate, (c. 1319, § 1)⁹¹.

Il Superiore è in grado di determinare adeguatamente la pena proporzionale al delitto, come pure il legislatore universale permette al legislatore particolare di determinare una pena che, nel diritto universale, è soltanto indeterminata (c. 1315, § 2)⁹². La pena indeterminata, anche se con dei correttivi, resta una necessità nell'ordinamento giuridico canonico; nel punire il reo bisogna tenere conto delle diverse situazioni dei diversi gradi di imputabilità, per un corretto uso della giustizia come dice il c. 1315, § 2, che lascia al Superiore o al Giudice la determinazione della pena⁹³.

Ma per evitare un rigore eccessivo, il canone 1349 invita di non infliggere pene troppo gravi: "Si poena sit indeterminata neque aliud lex caveat, iudex poenas graviores, praesertim censuras ne irroget, nisi casus gravitas id omnino postulet; perpetuas autem poenas irrogare non potest".

Si nota che il c. 1349 proibisce l'irrogazione di pene troppo gravi, soprattutto censure che renderebbero troppo gravosa la pena in sé⁹⁴. Pertanto il c. 1319, § 1 proibisce di imporre pene espiatorie perpetue con un precetto⁹⁵.

Le pene medicinali o censure sono considerate pene di maggiore gravità⁹⁶. Chiariamo il perché sono ritenute tali. Per irrogare le suddette è necessaria una previa ammonizione canonica (c. 1347), e se il reo si pente, devono essere ritirate (c. 1358)⁹⁷. Ma poiché ci si basa sulla persistenza della contumacia, ne risulta la gravità⁹⁸.

Scomunica e interdetto sono le due censure che riguardano tutti i fedeli (cc. 1331, 1332), e sono pene indivisibili, totali, che privano i fedeli dei mezzi di grazia, li pongono fuori della comunione ecclesiale⁹⁹. Il canone 1333, § 1, include anche la sospensione, ma soltanto per i chierici¹⁰⁰. In tal caso va tra le pene medicinali.

⁹¹ Il can. 1342, § 3 ci dice che le norme valgono sia per il giudice che per il superiore: "Quanto viene detto nella legge o nel precetto a riguardo del giudice per ciò che concerne la pena da infliggere o dichiarare in giudizio, si deve applicare al superiore, che infligga o dichiari la pena per decreto extragiudiziale, a meno che non consti altrimenti né si tratti di disposizioni attinenti soltanto la procedura".

⁹² Cfr. A. Arza, *Derecho penal en la Iglesia, Investigationes theologico-canonicae*, Romae 1978, 15-17.

⁹³ Cfr. V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso nel libro V del CIC*, in *Atti del Colloquio romanistico-canonistico*, Roma 1979, 423-425.

⁹⁴ Una proposta di abolire del tutto le pene perpetue fu respinta durante il periodo della elaborazione del nuovo diritto penale nella Chiesa. Del resto alcune pene per natura loro sono perpetue, come per esempio, la dimissione dallo stato clericale (c. 293).

⁹⁵ Cfr. O. Cassola, *De applicatione poenarum ad modum praecepti, Apollinaris*, 33 (1969) 219.

⁹⁶ Cfr. A. Borras, *L'Excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, 23.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Cfr. F. Coccopalmerio, *Il diritto penale della Chiesa; riflessioni e proposte*, 265-267.

⁹⁹ Cfr. A. Borras, *L'Excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, 271-273.

¹⁰⁰ Cfr. F.M. Capello, *De Censuris iuxta Codicem Iuris Canonici*, Romae 1950.

Per l'applicazione delle pene medicinali, il Codice prevede una certa prudenza¹⁰¹. Come si dice nel can. 1318 a proposito delle pene "*latae sententiae*", la norma del c. 1319, § 2 si richiama al c. 1318 per delimitare l'ambito di irrogare pene attraverso precetto penale¹⁰². Il c. 1349 è chiarito dai suddetti canoni quando si entra nell'argomento di pena medicinale o censura, che intende la scomunica, l'interdetto e la sospensione¹⁰³. La sospensione, sebbene pena medicinale, non priva dei mezzi di grazia. La privazione penale dell'ufficio (cfr. cc. 1336 - 1396) potrebbe essere considerata una pena "*gravior*"¹⁰⁴.

L'inciso "*neque aliud lex caveat*" del c. 1349 non è precetto che possa costituire pene indeterminate. Riguardo alla legge penale, senza escludere le pene medicinali, il CIC del 1983 spesso prevede pene indeterminate, cfr. cc. 1366, 1378, § 3, 1390, § 2.

In pochi casi la pena indeterminata viene determinata dal legislatore stesso fino a comprendere la dimissione dallo stato clericale¹⁰⁵, pena perpetua di particolare gravità, al punto che può essere irrogata soltanto per legge universale (cfr. cc. 1317; 1364, § 2; 1367; 1370, § 1; 1394; 1395, §§ 1-2).

Ci si interroga sul senso esatto della clausola "*neque aliud lex caveat*", in quanto non appare che ove la legge preveda una pena perpetua espiatoria o la censura, se non addirittura la scomunica, non si possa parlare tuttavia di una pena indeterminata¹⁰⁶. A proposito della determinazione di pena "*gravior*" il c. 1349 contiene la clausola "*nisi casus gravitas id omnino postulet*", lasciando valutare la gravità all'autorità competente. La clausola **nisi aliud lex caveat*+, riguarda altresì la proibizione di irrogare pene perpetue. La gravità del caso non può legittimare l'irrogazione di una pena perpetua, se non è previsto dalla legge¹⁰⁷.

2. L'applicazione della pena facoltativa (c. 1347)

Nell'ordinamento penale canonico si ricorre spesso alla pena facoltativa, indeterminata o no¹⁰⁸. Poiché una pena facoltativa può perdere gran parte della sua efficacia di dissuadere il reo, essendo meno coatta, e anche perché la stessa facoltatività è già debole in sé per la facoltà del superiore ecclesiastico, il sistema può

¹⁰¹ Cfr. J. Sanchis, *Rilevanza del principio di sussidiarietà nel sistema penale del Codice del 1983*, *Monitor Ecclesiasticus*, (1989), p. 132.

¹⁰² Cfr. J. Sanchis, *La legge penale e il precetto penale*, 137.

¹⁰³ Cfr. R. Coppola, *La tutela dei diritti nel processo penale canonico*, 73-78.

¹⁰⁴ Cfr. F. Coccopalmerio, *La riforma del concetto di ufficio ecclesiale nel Vaticano II*, *Scuola Cattolica*, 104 (1976) 540-544; F. D'Ostilio, *L'incompatibilità degli uffici ecclesiastici nell'ordinamento giuridico canonico*, *Apollinaris*, 50 (1977) 346-347.

¹⁰⁵ Cfr. F. Romita, *La perdita dello stato clericale*, *Monitor Ecclesiasticus*, (1972) 128-129.

¹⁰⁶ Cfr. P. Ciprotti, *De iure poenali canonico quod attinet ad conversionem et reconciliationem obtinendam*, 368-369.

¹⁰⁷ Cfr. J. Sanchis, *La legge penale e il precetto penale*, 137.

¹⁰⁸ Cfr. T. Barberena, *La coactividad en el derecho de la Iglesia*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 19 (1964) 663-667.

apparire poco efficace, ma d'altra parte il sistema penale canonico contempla come irrinunciabile la facoltatività punitiva¹⁰⁹.

La Chiesa dispone, per perseguire i suoi fini, di mezzi più idonei alla sua natura pastorale che non siano quelli penali¹¹⁰. Il senso della pena facoltativa sta proprio nella opportunità di applicare una possibile pena sempre dopo verifica dell'autorità competente. Ma il legislatore, nel caso di una pena facoltativa deve, prima di applicare o no la sanzione, valutare sempre altre adeguate soluzioni, "pro sua conscientia et prudentia", infliggendo una pena più mite (*poenam temperare*) o imponendo una penitenza che, come si dice nel c. 1339, § 2, non è né pena né rimedio penale¹¹¹.

3. L'applicazione della pena obbligatoria (c. 1344)

La pena obbligatoria, anche se a volte indeterminata, è prevista nell'ordinamento canonico¹¹². Si tratta di casi dove la pena si applica con maggior rigore, in ogni caso nell'applicazione della pena è lasciata ampia discrezionalità al Superiore. Il c. 1344 offre i criteri con diverse ipotesi, lasciando la valutazione alla coscienza e alla prudenza del legislatore competente¹¹³.

La pena può essere differita ove si tema che, punendo il reo, possano seguire mali maggiori. Rinviando la pena a tempo più opportuno, non per questo si rinuncia a punire o si sospende la pena o la si mitiga con una pena più lieve¹¹⁴. Si cerca soltanto di non decidere in modo troppo precipitoso, ma di attendere che la situazione sia più chiara e gli animi coinvolti placino la tensione¹¹⁵.

Circostanze da esaminare in base all'equità - si presentano condizioni per cui il Superiore è indotto a riesaminare se la pena prevista sia giusta ed imparziale¹¹⁶. Nel § 2 del c. 1344 sono indicate queste circostanze, che il reo sia emendato e abbia posto riparo allo scandalo, o che il reo sia già stato punito, o lo sarà¹¹⁷. In questi casi il Superiore può non erogare la pena, irrogarne una più mite, o imporre solo una penitenza. Il c. 1341 prevede l'ipotesi che il reo sia emendato e abbia riparato lo scandalo. Non v'è quindi necessità di instaurare un processo penale, e anche se

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Cfr. G. Di Mattia, *Il diritto penale canonico a misura d'uomo*, 747.

¹¹¹ Cfr. P. Felice, *De favore poenaliium legum*, 11 (1938) 264.

¹¹² Cfr. G. Di Mattia, *Sostanza e forma nel nuovo diritto penale canonico*, 167.

¹¹³ Cfr. G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale, Apollinaris*, 62 (1989) 477.

¹¹⁴ Cfr. R. Coppola, *La non esigibilità nel diritto penale canonico: dottrine generali e tecniche interpretative*, 139.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Cfr. M. Myrcha, *Prawo Karne: Komentarz do Piątej Księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, Kara, Warszawa 1960.

¹¹⁷ Cfr. V. De Paolis, *Lineamenti dell'ordinamento penale canonico*, 71-77; Id, *Il Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa*, Aa.Vv., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino 1985, 242-247.

il processo fosse stato già avviato, ma si verificassero le stesse circostanze, non si applica la pena¹¹⁸. Come prevede il principio fondamentale del c. 1341 al superiore non si impone di astenersi dalla stessa.

A questo punto è necessario fare un chiarimento. Affinché non si inizi un processo penale, si debbono tenere presenti 3 obiettivi: emendamento del reo; ristabilimento della giustizia sociale; riparazione dello scandalo¹¹⁹.

Come menziona il c. 1341, (nel c. 1344, § 2) è invece omesso il ristabilimento della giustizia, che si riferisce sia alla giustizia legale o generale che riguarda la comunità e che, violata dal delitto, costituisce violazione della legge (c. 1321), sia alla giustizia commutativa, che riguarda i membri della comunità¹²⁰. La giustizia di cui si tratta è legale, non privata, che viene invece regolata dal processo contenzioso per la “*reparatio damnorum*”¹²¹.

Riparando lo scandalo, si ristabilisce in parte la giustizia¹²². Ma di chi rifiuta la riparazione dei danni si può dire che abbia riparato la giustizia o si sia veramente emendato? Il c. 1347, § 2 parla di “*reparatio damnorum*” e non di “*restitutio iustitiae*”¹²³.

Si può dedurre che nel c. 1341 la “*restitutio iustitiae*” acquisti un senso più ampio essendo posta accanto alla “*reparatio scandali*”, pertanto non si può identificare con la semplice “*reparatio damnorum*”¹²⁴. Per chi non abbia riparato al suo comportamento criminoso, non è inutile il processo penale¹²⁵.

Nel can. 1347 la “*reparatio damnorum*” è unita alla “*reparatio scandali*”. Vanno ristabiliti i due aspetti della giustizia e non si libera dall'applicazione della pena chi non abbia riparato i danni e lo scandalo, o non abbia mostrato intenzione di farlo¹²⁶.

Nel c. 1344, § 2 il legislatore prende in considerazione soltanto la “*reparatio scandali*”, oltre che l'emendamento del reo in cui la prima condizione sembra essere inclusa¹²⁷. Resta sempre aperta al Superiore ecclesiastico competente la possibilità di non astenersi dalla pena, ma di mitigarla o sostituirla con una pena

¹¹⁸ Cfr. L.H. De Bernardis, *Via giudiziaria e via amministrativa nell'irrogazione della pena*, in *Monitor Ecclesiasticus*, (1989) 146.

¹¹⁹ Cfr. F. Romita, *Per una convergenza del diritto canonico e della pastorale nelle strutture amministrative, giudiziarie e penali nella Chiesa*, 637–639.

¹²⁰ Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale nel nuovo Codice*, 473.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Cfr. G. Paoli, *La imputabilità di fronte alla responsabilità nel nuovo Codice*, *Rivista italiana di diritto penale*, 3 (1931) 44–48.

¹²³ Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale*, n. 4431, 478–479.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cfr. J. Arias, *De poena canonica in ordinem ad delinquentis conversionem et eius reconciliationem in primaeva Ecclesia et in hodierna*, 363–367.

¹²⁶ Cfr. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, 141.

¹²⁷ *Ibid.*

più lieve o con la penitenza¹²⁸. Altro motivo di astensione dalla pena, o mitigarla o sostituirla con la penitenza, sta nel fatto che il colpevole è stato già o sarà punito dall'autorità civile. Vi sono eventi che sia l'ordinamento canonico che quello civile, configurano come delitto. Diversi tuttavia sono i criteri della punizione¹²⁹. Carcerazione e multa appartengono all'ordine temporale delle pene civili, mentre pene medicinali e pene espiatorie appartengono all'ordine spirituale delle pene ecclesiastiche; tutti e due gli ordinamenti puniscono l'omicidio. L'ordinamento canonico prevede le pene spirituali, sia medicinali che espiatorie, per delitti contro la vita e la libertà umana, perché sono le uniche di cui la Chiesa dispone, (cf. cc. 1397-1398)¹³⁰.

Pur restando su un piano diverso in cui le pene hanno fondamento e natura distinti, non si esclude che in certi casi vi sia convergenza nella punizione dello stesso delitto¹³¹.

L'equità non prevede che un delitto venga punito da due superiori e due volte. In ogni caso la punizione civile può essere motivo per cui da una parte – quella del Superiore ecclesiastico – vi sia mitigazione della pena stessa¹³².

Nel c. 1344, § 3, si descrive la sospensione condizionata della pena, nel caso in cui il delinquente abbia, dopo una vita esemplare, commesso il delitto, ove non vi sia la necessità di riparare lo scandalo¹³³.

Qualora il reo sia recidivo, allora dovrà scontare la pena, se non ci sia stata prescrizione del primo delitto nel tempo stabilito dal Superiore. È questo il caso della sospensione condizionale della pena. Detta sospensione, da una parte costituisce un atto di clemenza e di equità, considerata l'esemplarità della vita precedente al delitto, dall'altra è un ammonimento a non commettere di nuovo il crimine¹³⁴. Va sottolineato che la sospensione condizionale della pena è prevista solo per le pene espiatorie, mentre non avrebbe senso riferita alle pene medicinali che vengono rimesse con la cessazione della contumacia (c. 1358)¹³⁵.

¹²⁸ Cfr. P. Ciprotti, *De iure poenali canonico, quod attinet ad conversionem et reconciliationem obtinendam*, 368-369.

¹²⁹ Cfr. V. De Paolis, *Lineamenti dell'ordinamento penale canonico*, 17-19.

¹³⁰ Congr. per la Dottrina della Fede, Instr. *Donum vitae: sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione* (22 febbraio 1987) AAS 80 (1988) 70-102; Giovanni Paolo II, Lett. Enc., *Evangelium vitae: sul valore e l'invulnerabilità della vita umana*, (25 marzo 1995), Città del Vaticano 1995; G. Di Mattia, *Laborto: aspetti medico-legali e punibilità in diritto canonico*, *Apollinaris*, 61 (1988) 737-778; J. Sanchis, *Laborto procurato: aspetti canonistici*, *Ius Ecclesiae* (1989) 663-677.

¹³¹ Cfr. F.J. Urrutia, *Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno*, Aa.Vv., *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo 1962/1987*, (a cura di R. Latourelle), vol. 1, Roma 1988², 544-549.

¹³² Cfr. F. Coccopalmerio, *Il diritto penale della Chiesa: riflessioni e prospettive*, 265-267.

¹³³ Cfr. V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso nel libro V del CIC*, 423-426.

¹³⁴ Cfr. V. De Paolis, *L'applicazione della pena canonica*, 69-70.

¹³⁵ Cfr. J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, *Prawo Kanoniczne*, 28 (1985) fasc. 3-4, 41-46.

Il c. 1323 elenca le cause che non prevedono le pene ecclesiali. Il c. 1324 elenca le cause attenuanti, al c. 1325 si contemplano i casi non considerati attenuanti, e il c. 1326 precisa le circostanze aggravanti.

Quando le pene sono “*ferendae sententiae*” il Superiore ha il dovere di mitigare la pena o sostituirla con la penitenza (c. 1324, § 1)¹³⁶.

Il c. 1345 tratta delle circostanze attenuanti, supportato dal can. 1324, dove si autorizza il Superiore ecclesiastico ad astenersi dalla pena e a provvedere in altra maniera all'emendamento del colpevole¹³⁷. Già il c. 1324, § 1, prevedeva di non irrogare alcuna pena, pur restando fermo l'obbligo di imporre una penitenza, ma nel can. 1345 non c'è traccia di quanto sopra, né si menziona altro modo per far ravvedere il reo, e tutto è lasciato alla coscienza e prudenza del Superiore¹³⁸.

Anche l'ordinamento giuridico canonico prevede la moltiplicazione dei delitti dovuta alla violazione successiva della legge o alla violazione temporanea di più leggi penali diverse. Si ha quindi di conseguenza anche una moltiplicazione delle pene che saranno applicate quanti sono i delitti, oppure la pena maggiore verrà cumulata alle altre minori, verranno irrogate più pene, ma mitigate rispetto alle pene previste. Il Codice applica il cumulo materiale per i delitti con pene “*latae sententiae*”, e non è prevista una soluzione diversa, data la natura di queste pene¹³⁹. Per le pene “*ferendae sententiae*”, è possibile un correttivo al cumulo materiale, vale a dire che il c. 1346 dà facoltà al Superiore di applicare le pene con equità, ad evitare un cumulo eccessivo di pene¹⁴⁰.

Va notato che il canone non esclude il cumulo materiale “*tot poenae quot delicta*”.

Il Codice considera, oltre i criteri generali finora presi in esame, due criteri specifici: uno che riguarda la irrogazione della pena medicinale, il secondo che riguarda la categoria dei chierici.

L'ordinamento canonico distingue nettamente le pene medicinali da quelle espiatorie e questa distinzione importante è stata conservata nel Codice¹⁴¹.

Per la natura stessa di tendere direttamente ed immediatamente alla conversione del reo, le pene medicinali vengono inflitte soltanto a chi è contumace, cioè a chi ha commesso un delitto e persevera in esso. È il caso in cui la Chiesa, onde ricondurre il reo sulla retta via, gli somministra la medicina della pena. Ma un medicamento si dà a colui del quale si sia accertata la malattia, cioè il delitto, e la persi-

¹³⁶ Cfr. V. De Paolis, *De sanctionibus in Ecclesia. Adnotationes in Codicem*, 59.

¹³⁷ Cfr. A. Calabrese, *Diritto penale Canonico*, 152.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Cfr. P. Ciprotti, *De consumatione delictorum attentio eorum elemento obiectivo*, in *Apollinaris*, 8 (1935) p. 224.

¹⁴⁰ Cfr. F. Nigro, *Le sanzioni nella Chiesa*, in *Aa.Vv., Commento al Codice di diritto canonico*, cit., p. 788.

¹⁴¹ La proposta di abolire la distinzione fu rifiutata dalla Commissione, in quanto avrebbe sovvertito tutto il sistema penale canonico, *Communicationes*, 8 (1976) 169.

stenza di esso. Allora il Superiore, affinché la pena sia valida, deve prima precedere all'ammonizione canonica, in caso di contumacia, di perseveranza nel delitto, si può irrogare la pena¹⁴². Ma l'ammonizione a cui ci riferiamo non è l'ammonizione fraterna o paterna che di norma si fa precedere alla ammonizione canonica.

L'ordinamento canonico ha tenuto sempre nella debita considerazione il problema del sostentamento del chierico, anche se sotto giudizio da parte della giustizia civile. Si tratta del "*privilegium competentiae*" (c. 122) che contemplava per il chierico il privilegio di non essere mai privato di quanto necessario per il suo proprio sostentamento¹⁴³.

Il diritto penale canonico considera questo problema nella prospettiva penale, e tiene in conto soltanto il chierico che è al servizio della chiesa perché ordinato per esercitare il ministero della Chiesa, nella Chiesa, e quindi gli è assicurato per questo il necessario sostentamento (c. 281 e c. 1274). Ovviamente il c. 1331 § 2, 5° priva il chierico scomunicato con pena irrogata o dichiarata dei suoi privilegi riguardo a dignità, ufficio, incarico, pensione ecclesiastica¹⁴⁴. Finché il chierico permane nello stato clericale deve avere il sostentamento, anche se data la pena e il mancato adempimento del suo ministero, non riceve lo stesso stipendio e la stessa remunerazione di prima.

Poiché il c. 1350, § 1, afferma soltanto il principio che al chierico non deve mancare quanto è necessario per il sostentamento, non è detto che questo gli derivi necessariamente della Chiesa, ma anche se il diritto ad esso cessa soltanto perché il chierico viene dimesso dall'esercizio clericale, per carità ed equità l'Ordinario deve provvedere al chierico, nel modo migliore, allorché il chierico non si trovi, a causa della pena, nell'indigenza.

IX. Sospensione della pena (c. 1352)

Allorché si tratta di sospensione della pena, si rileva anche il significato pastorale della pena canonica¹⁴⁵. Ma c'è un'altra sospensione tipicamente canonica che ha come fine il bene stesso delle anime o è fondata nello stesso diritto naturale, precisato nell'ordinamento canonico¹⁴⁶. I cc. 1355 e 1338, § 3 trattano la sospensione che si basa soprattutto sul bene delle anime – allorché viene sospesa la pena ai chierici e particolarmente ai sacerdoti¹⁴⁷.

¹⁴² Cfr. G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, 477.

¹⁴³ Cfr. F. Romita, *La perdita dello stato clericale*, 128–129.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Cfr. P. Fedele, *Peculiarità del diritto penale canonico*, in *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962, 775–779.

¹⁴⁶ Cfr. R. Coppola, *La non esigibilità nel diritto penale canonico: dottrine generali e tecniche interpretative*, 171–174.

¹⁴⁷ *Ibid.*

Noi ci occuperemo della norma contenuta nel can. 1352 che si fonda principalmente sul diritto naturale e sul bene delle anime, per cui nel § 1, si afferma che se la pena vieta di ricevere i sacramenti o i sacramentali, resta sospesa finché il fedele sia in pericolo di vita¹⁴⁸. Ciò perché per sua tradizione la Chiesa apre le braccia e offre ogni aiuto al cristiano in punto di morte perché possa essere salvata la sua anima¹⁴⁹. Si sospende così la proibizione di ricevere i sacramenti e i sacramentali e tale sospensione è in linea con i cc. 976 e 1079. Al c. 1352, § 2, c'è un correttivo dell'obbligo derivante dal c. 1351 che si avvicina di più al diritto naturale¹⁵⁰.

Il can. 1352, § 2, prende in considerazione solo la pena "*latae sententiae*" non dichiarata. Anche se è occulta nell'ambito della comunità, il diritto la considera, almeno allo stato, pubblica, cioè conosciuta¹⁵¹.

Ne segue che bisogna, nel caso, attenersi alla pena. Così come se la pena "*latae sententiae*", benché non dichiarata, è notoria alla comunità, sarebbe uno scandalo se il fedele soggetto alla pena non si attenesse ad essa¹⁵². Quando la pena "*latae sententiae*" non dichiarata è occulta, allora l'attenersi alla pena equivarrebbe a confessare il delitto, e ciò significherebbe una auto - diffamazione e costituirebbe addirittura motivo di scandalo. Il diritto naturale, il bene delle anime, lo stesso ordinamento canonico, sospendono l'obbligo dell'osservanza della pena, che viene sospesa totalmente o parzialmente fino a quando e nella misura che la sua osservanza costituisce pericolo e le condizioni per la sospensione¹⁵³.

Per proteggere i diritti del fedele c'è la possibilità del ricorso o dell'appello contro il decreto del superiore o la sentenza del giudice¹⁵⁴. La pastoraltà della norma consiste nella legislazione semplificata, e ove si faccia ricorso o appello, ne consegue sempre la sospensione della pena¹⁵⁵.

X. Sostitutivi della pena (c. 1348)

Si rileva da quanto finora esposto che non solo il processo penale si deve avviare dopo un previo esame, ma anche che non sempre, a sua conclusione, vi sia pena o dichiarazione di essa¹⁵⁶. E questo perché il reo risulta innocente, il superio-

¹⁴⁸ Cfr. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, 141–145.

¹⁴⁹ Cfr. G. Di Mattia, *Pena e azione pastorale nel diritto penale della Chiesa*, 36–37.

¹⁵⁰ Cfr. A. Borrás, *Les sanctions dans l'Eglise*, 101–107.

¹⁵¹ È l'unico caso, dove il legislatore attribuisce un particolare effetto alla notorietà della pena *latae sententiae*.

¹⁵² Cfr. J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, 41–47.

¹⁵³ Cfr. S. Kotzuka, *Zur Excommunication im CIC/1983. Eine Definitionsmöglichkeit vom Communiobegriff her*, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 156 (1987) 432–439.

¹⁵⁴ Cfr. V. Ramallo, *Derecho penal canónico y libertad religiosa*, *Revista española de derecho canónico*, 28 (1972) 5–8.

¹⁵⁵ Cfr. G. Di Mattia, *Pena e azione pastorale nel diritto penale della Chiesa*, 36–37.

¹⁵⁶ Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo Codice*, 473–474.

re ha ampia discrezionalità, ed eventualmente possono esserci cause che rendono il diritto non punibile (c. 1321-1330)¹⁵⁷.

Nell'ordinamento canonico è l'Ordinario l'autorità che ha la competenza di eseguire la sentenza e quindi applicare la pena¹⁵⁸.

Il c. 1348 ha rilevanza riguardo al Superiore, cioè all'Ordinario, cui spetta l'esecuzione della sentenza e non riguarda invece il giudice, anche se sia stato questi ad emettere la sentenza. Il canone considera l'ipotesi in base alla quale il reo viene assolto e la pena non irrogata¹⁵⁹.

L'Ordinario ha la facoltà di intervenire con mezzi pastorali o con rimedi penali. Due sono le ipotesi previste dal canone: il reo viene assolto o non si vede attribuire alcuna pena¹⁶⁰.

Durante l'iter di elaborazione ciò suscitò perplessità¹⁶¹.

In entrambe le ipotesi è sempre l'Ordinario che ha la facoltà di intervenire con le opportune ammonizioni, con altri mezzi pastorali, o addirittura con rimedi penali¹⁶². Le due ipotesi non possono essere collocate sullo stesso piano, una cosa è che il reo venga assolto perché innocente, un'altra che il reo non venga punito, o perché il delitto era prescritto o perché non punibile, o perché per le ragioni esaminate nei canoni precedenti, il giudice non ha ritenuto opportuno irrogare la pena¹⁶³. È ovvio che se il reo è stato dichiarato innocente, l'Ordinario non può intervenire con i mezzi indicati¹⁶⁴. Gli interventi dell'Ordinario si giustificano con comportamenti illegali anche se non punibili o non puniti. Il canone presenta questi interventi come sostitutivi di una pena non irrogata, ma nel presupposto di comportamenti contro la giustizia¹⁶⁵.

XI. La fase di cessazione o remissione della pena¹⁶⁶

La pena cessa o con l'avvenuta espiazione per il tempo determinato per cui è stata irrogata, o con la morte dell'autore del delitto, con la prescrizione, o con la remissione della pena. La pena può essere rimessa da chi l'ha irrogata, cioè dalla

¹⁵⁷ Cfr. L. Gerosa, *Droit pénal et réalité ecclésiastique. L'applicabilité des sanctions pénales prévues par le nouveau code de l'Eglise*, in *Concilium*, 205 (1986) pp. 77-79.

¹⁵⁸ Cfr. J. Sanchis, *Comunione e tutela penale dei sacramenti*, cit., pp. 185-186.

¹⁵⁹ Cfr. V. De Paolis, *L'applicazione della pena canonica*, 69.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Communicationes*, 16 (1984) 44.

¹⁶² Cfr. J.A. Gomez, *De poena canonica in ordine ad delinquentis conversionem et eius reconciliationem in primaeva Ecclesia et in hodierna*, 363-367.

¹⁶³ Cfr. R. Coppola, *La tutela dei diritti nel processo penale canonico*, 73-78.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ Cfr. R. Coppola, *La non esigibilità nel diritto penale canonico: dottrine generali e tecniche interpretative*, 171-174.

¹⁶⁶ Cfr. R. Bertolino, *La tutela dei diritti nella Chiesa: Dal vecchio al nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma 1983.

competente autorità, mediante un atto che dipende dalla discrezionalità del superiore. “Non si può rimettere la censura se non al delinquente che abbia receduto dalla contumacia, a norma del c. 1347, § 2; a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione” (c. 1358).

Conclusione

La pena ecclesiastica, secondo il CIC del 1917, “è la privazione di un bene, inflitta dall’autorità legittima, al fine di correggere il delinquente e di punire il delitto” (c. 2215). La pena canonica è necessaria nella Comunità ecclesiale per riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l’emendamento del reo (cfr. c. 1341). La pena può imporre talvolta ai fedeli che hanno commesso delitti qualcosa di positivo, per es. l’ingiunzione di risiedere in un determinato luogo (c. 1337). Ma, giuridicamente, essa è sempre considerata nel suo aspetto negativo ad imporre un obbligo volto alla correzione o espiatione. Ogni pena deve tener ben presente la salvezza eterna del reo, come fine ultimo e, di conseguenza, la sua conversione spirituale sulla terra. Ma la pena ha anche un carattere giuridico necessario per la difesa della disciplina ecclesiastica in ordine giusto. Perciò la pena deve tener conto della difesa coattiva degli interessi giuridici fondamentali della Chiesa, come fine immediato.

Il legislatore nel c. 1312, § 1 elenca le sanzioni penali nella Chiesa che sono: 1° le pene medicinali o censure (la scomunica, l’interdetto e la sospensione); le pene espiatorie. Il legislatore distingue nel c. 1314 le pene in base al modo di inflizione *latae sententiae* e *ferendae sententiae* indicando che “la pena per lo più è *ferendae sententiae*, di modo che non costringe il reo se non dopo essere stata inflitta; è poi *latae sententiae*, così che vi s’incorra per il fatto stesso d’aver commesso il delitto, sempre che la legge o il precetto espressamente lo stabilisca.

Le pene medicinali sono precisate in modo tassativo e sono tre: la scomunica, l’interdetto e la sospensione.

Le pene espiatorie possono essere perpetue o temporanee (c. 1336, § 1) e consistono nella proibizione o nell’ingiunzione di dimorare in un determinato luogo, o territorio (c. 1336, § 1, n. 1°); nella privazione della potestà, dell’ufficio, dell’incarico, di un diritto, di un privilegio, di una facoltà, di una grazia, di un titolo, di un’insegna, anche se semplicemente onorifica (c. 1336, § 1, n. 2°); il trasferimento penale ad altro ufficio (c. 1336, § 1, n. 4°); la dimissione dallo stato clericale (c. 1336, § 1, n. 5).

Al § 3 del c. 1312 si citano altre sanzioni penali: “sono inoltre impiegati rimedi penali e penitenze, quelli soprattutto per prevenire i delitti, queste piuttosto per sostituire la pena o in aggiunta ad essa”. Infine, le penitenze sono dirette a sostituire o ad accrescere le pene e “consistono in una qualche opera di religione, di pietà o di carità da farsi” (c. 1340, § 1).

Il primo aspetto da prendere in considerazione è la fase costitutiva delle pene. Il secondo aspetto della pena canonica si evidenzia nel momento applicativo (fase applicativa). La fase remissiva della pena, in particolare della pena medicinale, viene descritta nel c. 1347, § 2: “si deve ritenere che abbia receduto dalla contumacia il reo che si sia veramente pentito del delitto e che abbia inoltre dato congrua riparazione ai danni e allo scandalo o almeno abbia seriamente promesso di farlo”.

La pena canonica, pertanto, costituisce una misura eccezionale, *l'extrema ratio* cui ricorrere quando siano stati inutilmente esperiti tutti gli altri mezzi e sia risultato che non esiste altra possibilità.

Il CIC del 1983 ha semplificato le sanzioni, riducendo sensibilmente il numero delle pene. In relazione al CIC del 1917 parecchie pene sono state abrogate.

La pena cessa o con l'avvenuta espiazione per il tempo determinato per cui è stata irrogata, o con la morte dell'autore del delitto, con la prescrizione, o con la remissione della pena. La pena può essere rimessa da chi l'ha irrogata, cioè dalla competente autorità, mediante un atto che dipende dalla discrezionalità del superiore. “Non si può rimettere la censura se non al delinquente che abbia receduto dalla contumacia, a norma del c. 1347, § 2; a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione” (c. 1358).

Ks. MICHAŁ MACHAŁ



Rzymskie *Positio* wrocławskiego Kandydata na ołtarze

Niniejsze studium autor pragnie dedykować J.E. Zenonowi Kardynałowi Grocholewskiemu, jako jednemu z najwybitniejszych kanonistów w dobie posoborowej odnowy prawodawstwa kościelnego oraz wypróbowanemu autorytetowi Kościoła na miarę potrzeb naszych czasów. Niech to będzie również wyraz zaproszenia Jego Eminencji do szczególnej więzi z naszą Dolnośląską Ziemią – poprzez postać Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego – jako naszego współczesnego Kandydata na ołtarze, który – jak pokazują to akta sprawy – pozostawał również w bardzo bliskiej relacji, osobistej z bł. Edmundem Bojanowskim, jednym z najwybitniejszych synów Ziemi Wielkopolskiej, tak przecież bliskiej i drogiej ks. Kardynałowi.

„*Congregatio de causis sanctorum. P. N. 2018. Vratislaviens. Beatificationis et canonizationis servi dei Roberti Spiske sacerdotis dioecesani fundatoris congregationis sororum sanctae Hedvigis (1821–1888). Positio super Vita, virtutibus et fama sanctitatis. Roma.*

Tipografia Nova Res s.r.l. Piazza di Porta Maggiore, 2 2005”.

„Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych. P.N. 2018. Wrocławska Beatyfikacja i Kanonizacja Sługi Bożego Roberta Spiskego, Kapłana Diecezjalnego, Założyciela Zgromadzenia Sióstr Świętej Jadwigi (1821–1888). *Positio* n.t. Życia, cnót oraz opinii świętości”. Tak brzmi pełna nota bibliograficzna tego tzw. *Positio*, czyli sumarycznego opracowania poświęconego Słudze Bożemu Księdzu Robertowi Spiskemu, które zamyka drugi – po diecezjalnym – i zarazem ostatni etap procesowego postępowania beatyfikacyjno-kanonizacyjnego odbywającego się w Rzymie w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Wykonanie tego opracowania oraz jego publikacja, które trwały ogółem ok. 3,5 roku zbiegły się w czasie z ostatnim etapem pontyfikatu Jana Pawła II († 2 kwietnia 2005 roku) oraz początkiem nowego pontyfikatu Benedykta XVI, który rozpoczął się dokładnie w godzinach wieczornych 19 kwietnia 2005 roku. W tym samym czasie, a dokładnie między 17.00 a 18.30, jak informuje o tym protokół z posiedzenia Komisji Historyków prezentujący Re-

*latio et Vota*¹, w jednej z sal konferencyjnych Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych odbywała się naukowa weryfikacja zebranego materiału procesowego pod kątem jego wiarygodności, autentyczności i wystarczalności w perspektywie dalszych ocen teologicznych odnośnie heroiczności cnót oraz opinii świętości życia wrocławskiego Kandydata na ołtarze. Tym samym kończył się najbardziej pracowity etap procesu beatyfikacyjno-kanonizacyjnego Sługi Bożego, którego celem było dostarczenie Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych podstaw do formułowania ocen o charakterze teologicznym odnośnie Sługi Bożego.

Stało się to możliwe dzięki temu, że 31 grudnia 2000 roku – na zakończenie Roku Jubileuszowego – nastąpiło zakończenie procesu diecezjalnego, a już 7 stycznia 2001 roku akta procesowe zostały przekazane Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Dokonał tego osobiście kard. Henryk Gulbinowicz, ówczesny Metropolita Wrocławski, przy współudziale bpa Stefana Regmunta, w tym czasie biskupa pomocniczego w diecezji legnickiej, a obecnie biskupa diecezji zielonogórsko-gorzowskiej oraz ks. Infulata Michała Jagosza – nowego postulatora w tym procesie i ks. dr. Michała Machała, który zakończył funkcję postulatora w tym procesie na etapie diecezjalnym, a także S. M. Michaeli Andörfer Matki Generalnej Zgromadzenia wraz z licznie towarzyszącymi jej Siostrami Jadwiżankami z Prowincji Wrocławskiej. Dokumentacja ta została przekazana bezpośrednio na ręce kard. Hosè Saraiva Martinsa, ówczesnego Prefekta tejże Kongregacji, przy współudziale ks. abpa Stanisława Nowaka, sekretarza Kongregacji.

I. Okoliczności wstępne opracowywania *Positio*

Rozpoczął się kolejny etap procesowy na etapie Kongregacji, za który bezpośrednio odpowiedzialnymi stali się postulator rzymski, czyli ks. Infulat Michał Jagosz, doświadczony już w podobnych sprawach kapłan krakowski, a także relator z ramienia Kongregacji, którym ustanowiony został dominikanin niemiecki o. prof. Ambrogio Eszer, od lat już pełniący funkcję Relatora Generalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Na życzenie relatora oraz na prośbę postulatora do dalszych prac w tym procesie został również oddelegowany dotychczasowy postulator w tym procesie, ks. dr. Michał Machał, który został ustanowiony *collaboratore esterno* relatora celem opracowania *Positio*, czyli takiego właśnie sumarycznego opracowania *Życia, cnót oraz opinii świętości Sługi Bożego Ks. Roberta Spiskego*. Podstawą tego opracowania stały się materiały zebrane podczas trwania procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym oraz po jego zakończeniu przekazane Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Pierwszym krokiem ku temu celowi

¹ Congregatio de Causis Sanctorum. P.N. 2018. *Vratislaviens. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Roberti Spiske, Sacerdotis Diocesani, Fundatoris Congregationis Sororum Sanctae Hedvigis (1821–1888). Relatio et Vota sulla seduta dei Consultori Storici, tenuta il 19 Aprile 2005*, Roma, 2005, s. 3.

było uzyskanie ze strony Kongregacji dekretu stwierdzającego „ważność postępowania procesowego w postępowaniu diecezjalnym”, a co za tym idzie – uzyskanie zatwierdzenia materiału procesowego zebranego podczas etapu diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego. Nastąpiło to już 22 czerwca 2001 roku, specjalnym dekretem Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych uznającym ważność procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego na etapie diecezjalnym².

Dla zarysowania pełniej skali prac prowadzonych w tym procesie należy zaznaczyć, że wszystkie materiały źródłowe znajdujące się w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Jadwizanek powstały w języku niemieckim, a dokładniej w rękopiśmiennym gotyku niemieckim. Kiedy więc rozpoczynał się diecezjalny proces beatyfikacyjny Sługi Bożego w 1995 roku, a nawet jeszcze wcześniej – bo już od 1988 r. – materiały te musiały zostać najpierw odczytane, a następnie przetłumaczone na język polski. Z kolei, kiedy diecezjalny proces beatyfikacyjny zmierzał do swojego finału, czyli przekazania akt do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, pojawiła się konieczność przetłumaczenia akt procesowych na jeden z języków uznanych w Kongregacji w Rzymie, gdyż do takich nie należał niestety ani język niemiecki, ani język polski. W tym więc celu, jeszcze w trakcie trwania procesu diecezjalnego, powołana została zaprzysiężona tłumaczka, która dokonała tłumaczenia całości akt procesowych na język włoski. W ten oto sposób został przygotowany materiał procesowy na etapie diecezjalnym, a następnie poddany dalszym analizom i restrukturyzacji pod kątem wymagań stawianych takim opracowaniom już tym razem przez samą Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Za język własny tego opracowania został przyjęty również język włoski, ale towarzyszą mu także w języku niemieckim te partie dokumentacji, której było szczególnie dużo, a mianowicie załączone do *Positio* wybrane teksty kazań Sługi Bożego.

Ponadto sam proces, który od samego początku miał charakter historyczny, wymagał ciągłych konsultacji oraz uzupełnień, tak o charakterze historycznym, jak i dokumentacyjnym. Bardzo ważnym ogniwem tej współpracy przez cały czas trwania procesu – zarówno podczas jego etapu diecezjalnego, jak i rzymskiego – był ks. prof. dr hab. Józef Swastek oraz Archiwum Prowincjalne Domu Macierzystego Sióstr Jadwizanek we Wrocławiu. Dzięki tej współpracy został osiągnięty cel, jaki jest stawiany tego rodzaju opracowaniom przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. O skuteczności tej współpracy najlepiej chyba świadczy wynik, jaki został osiągnięty podczas głosowania przez Kolegium Relatorów nad *Positio* dotyczącym Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego. Tego to bowiem pamiętnego dnia, 19 kwietnia 2005 roku, kiedy na Stolicę Świętego Piotra został wybrany Papież Benedykt XVI, sześciu niezależnych Relatorów pozytywnie potwierdziło w zasadzie wszystkie kategorie, wedle których było oceniane to olbrzymie opracowanie w ca-

² Congregatio de Causis Sanctorum. P. N. 2018. *Vratislavian. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Roberti Spiske, Sacerdotis Dioecesiani, Fundatoris Congregationis Sororum Sanctae Hedvigis (1821–1888). Positio Super Vita, Virtutibus et Fama Sanctitatis*. Roma. Tipografia Nova Res s.r.l. Piazza di Porta Maggiore, 2, 2005, s. 99.

łości liczące 1332 strony druku. Według szczegółowej analizy 17 z 18 kwestii ocenianych w kontekście merytorycznym i formalnym tegoż właśnie *Positio* uzyskało kwalifikację pozytywną. Ten stosunkowo niewielki uszczerbek w ocenie dzieła w tak ogromnej skali przedsięwzięcia, jakim było jego przygotowanie i opracowanie, usprawiedliwia specyfika tego studium, które obejmuje swoim zakresem zarówno ogromne zróżnicowanie narodowościowe, historyczne, jak i kulturowe wynikające z całej złożoności kontekstu procesowego Sługi Bożego³.

Przyjrzymy się obecnie bliżej strukturze i specyfice tego opracowania, które w języku urzędowym Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych nosi właśnie nazwę *Positio*. Cała jego zawartość i struktura uzależniona jest w dużym stopniu od charakteru i specyfiki danego procesu beatyfikacyjnego, a więc od pewnych elementów czysto kanonicznych, czyli prawnych, jak np. zależności od tego, czy jest to proces „męczennika za wiarę”, czy „wyznawcy”, a następnie, czy jest to proces „współczesny”, czy też „historyczny”. Są bowiem pewne elementy wspólne w każdym *Positio*, ale istnieje również szereg elementów różnicujących, które muszą być wzięte pod uwagę, jeżeli chce się uzyskać *Positio* takie, które zostanie przyjęte i zaakceptowane w celu pomyślnego kontynuowania procesu beatyfikacyjnego. Te właśnie ukryte niuanse każdego *Positio* są też przedmiotem specjalistycznego Studium, jakie prowadzone jest od wielu już lat przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie – w okresie jesienno-zimowym – dla osób zajmujących się sprawami beatyfikacyjnymi z różnych stron świata⁴.

W karcie tytułowej *Positio* umieszczone są wszystkie wstępne informacje dotyczące kandydata na ołtarze, takie jak: nazwa diecezji, gdzie odbywa się proces beatyfikacyjny, nazwisko oraz imiona Sługi Bożego, tytuły związane z charakterem jego działalności i motywami prowadzenia procesu beatyfikacyjnego, zarys lat jego życia oraz uszczegółowienie charakteru *Positio*, tzn. czy dotyczy ono „męczeństwa”, czy też „heroiczności cnót” kandydata na ołtarze. Istotną rolę spełnia również podanie numeru procesowego sprawy beatyfikacyjnej, który przyznawany jest przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych każdej sprawie na samym początku procesu diecezjalnego. Numer ten przewija się przez wszystkie akta i publikowane materiały procesowe w danej sprawie aż do jej ostatecznego zakończenia beatyfikacją czy też następnie kanonizacją. Ten wstępny zakres informacji obejmuje również pełną nazwę oraz adres wydawnictwa, które za zgodą Kongregacji publikuje *Positio*.

II. Struktura *Positio*

Składają się na nią te wszystkie elementy, jakie stanowią istotną część każdej *Positio*, żeby została przyjęta do dalszego postępowania procesowego w Kongregacji, a także mogą występować takie, które mają charakter jakby suplementu, czyli mogą stanowić część uzupełniającą tego studium nad życiem i świętością Sługi Bo-

³ *Relatio et Vota*, s. 44–45.

⁴ M. Machał, *Proces beatyfikacyjny i jego dalsze uwarunkowania prawne w kontekście praktyki Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 1/2002, s. 28–33.

żego. Do elementów niejako konstytutywnych każdego *Positio* należą: *presentazione*, *informatio*, dekret o ważności procesu diecezjalnego, *summarium*, *biographia documentata*, relacja Komisji Historycznej – diecezjalnej oraz dekret *non cultu*. Elementami uzupełniającymi *Positio* mogą być różnego rodzaju analizy teologiczno-historyczne dotyczące życia i aktywności Sługi Bożego, czy ewentualnie tabele uzupełniające w postaci załączonych map, różnego rodzaju wykresów i dokumentacji fotograficznej związanej ze Sługą Bożym oraz przebiegiem procesu.

II.1. „**Presentazione**”, stanowi słowo wstępne o wszystkich okolicznościach związanych z przebiegiem danego procesu beatyfikacyjnego. Przygotowuje je „relator”, czyli etatowy pracownik Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, odpowiedzialny za opracowanie *Positio*, pod którego kierunkiem pracuje *collaboratore esterno*. Dokonuje on własnego jakby, z perspektywy Kongregacji, wprowadzenia w kontekst procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego oraz precyzuje cele samego *Positio*, jakie ma ono do spełnienia na aktualnym etapie procesowym. Przedstawia również swojego współpracownika, czyli *collaboratore esterno*, któremu zostaje powierzone zredagowanie *Positio*, oczywiście pod stałym nadzorem i kompetentnym przewodnictwem tegoż właśnie relatora.

Jak już wcześniej zostało wspomniane, tymże właśnie relatorem – w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego – został ustanowiony sam Relator Generalny Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Był nim od 1990 roku dominikanin niemiecki o. prof. Ambrogio Eszer, współpracownik Kongregacji już od 1979 roku, najpierw jako jej konsultant historyczny, a następnie od 1983 roku już jako jej relator. Warto może w tym miejscu przypomnieć pewne okoliczności, o których opowiedział on sam, w związku ze swoim dwukrotnym pobytem na Śląsku – pierwszym po wojnie – w 1997 roku, a zwłaszcza pobytem i wizytą w katedrze wrocławskiej w 2002 roku, na zaproszenie ówczesnego Metropolity Wrocławskiego kard. H. Gulbinowicza. Otóż urodził się on wprawdzie w Düsseldorfie w 1932 roku, ale od 1937 do stycznia 1945 roku mieszkał ze swoimi rodzicami i rodzeństwem w Goćwinowicach koło Nysy, a więc na terenie ówczesnej archidiecezji wrocławskiej, z której wywodzi się Sługa Boży ks. Robert Spiske. Był on też jednym z uczniów słynnego w swym czasie gimnazjum „Carolinum” w Nysie, a także był we Wrocławiu ze swoim ojcem jeszcze w okresie przynależności Śląska do Niemiec⁵. Nie są mu więc w żadnym wypadku obce czy też nieznanne uwarunkowania historyczne i kościelne życia Sługi Bożego. Co więcej, jako Relator Generalny, o. prof. Ambrogio Eszer dał się też poznać jako wybitny znawca historii Kościoła w Polsce, czemu wielokrotnie dawał wyraz, stając się niezmiernym orędownikiem polskich procesów beatyfikacyjnych za pontyfikatu pa-

⁵ M. Machał, *Modlić się o świętych*. Wywiad z O. Prof. Ambrogio Eszerem, relatorem generalnym watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, „Nowe Życie” nr 10, Wrocław 2002. Zob. *Lebenslauf von Professor Dr. Ambrosius Eszer O.P.*, „Ibykus-aktuell“ Nr 55/1996, s. 19.

pieża Jana Pawła II, zwłaszcza wtedy, gdy spotykały się one z brakiem zrozumienia nawet ze strony pewnych kręgów duchownych Kościoła w Niemczech. Tak było np. w przypadku sprzeciwu wobec procesu beatyfikacyjnego kardynała prymasa Augusta Hlonda⁶.

Powyższe *presentazio* zajmuje 10 pierwszych stron *Positio* oraz omawia wszystkie okoliczności związane z rozpoczęciem oraz przebiegiem procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego. Prezentuje także ostateczny kształt i strukturę *Positio*, jaką użytkowało ono po ponownym całościowym oraz zgodnym z wymogami procesowymi ułożeniu i przeanalizowaniu zebranego materiału procesowego. W związku z tym, stanowi ono *de facto* ostatni jakby element redagowanego *Positio*, gdyż jest przygotowywane już po zamknięciu procesu redakcyjnego *Positio*, ale zajmuje pierwsze miejsce w strukturze tegoż studium.

II.2. *Informatio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* obejmuje strony od 3–98 *Positio*. Jest to *de facto* koronna część każdego *Positio*, jeżeli tytułem postępowania beatyfikacyjnego Sługi Bożego jest „heroiczność cnót”, jak w przypadku ks. Roberta Spiskego, a nie męczeństwo. W tej części *Positio* następuje bowiem wskazanie na zasadnicze rysy świętości Sługi Bożego, usystematyzowane według katalogu cnót wraz ze wskazaniem na ich heroiczny charakter, czyli trwałość i niezłomność w ich praktykowaniu przez Sługę Bożego. Mają to być faktyczne informacje odnośnie życia, a także cnót i opinii świętości Sługi Bożego prezentowane nie tyle na podstawie wcześniejszych publikacji poświęconych Słudze Bożemu, ile wyłącznie na podstawie zebranej podczas procesu dokumentacji źródłowej. W ten sposób *Positio* staje się wiarygodnym źródłem informacji dla Komisji Teologicznej, a następnie Kongresu Biskupów i Kardynałów kompetentnych do formułowania ocen odnośnie heroiczności cnót Kandydata na ołtarze. To tzw. *informatio* ma tym samym wytyczyć zasadnicze kierunki badań oraz analiz teologicznych dla formułowania ostatecznych sądów odnośnie samego istnienia tychże cnót, a następnie uznania ich stopnia heroicznego w życiu i działalności Sługi Bożego.

II.3. *Decretum super validitate Inquisitionis Dioecesanae* zamieszczony na stronie 99 *Positio* ma charakter ściśle prawno-procesowy i wyraża decyzję Kongregacji uznającą kanoniczną ważność przeprowadzonego postępowania procesowego w sprawie Sługi Bożego na terenie diecezji, czyli na pierwszym etapie procesu beatyfikacyjnego. Ponadto decyzja ta oznacza również przyjęcie i dopuszczenie do dalszego postępowania procesowego całość materiałów związanych z tym procesem, które odpowiednio przygotowane i przetłumaczone jako tzw. *Transumpt* zostały złożone w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Na tej podstawie zostaje sporządzona tzw. *Copia publica*, która na wniosek postulatora zostaje

⁶ A. O.P. Eßer, *Akten fehlen noch in Rom. August Hlond – Seligsprechung oder nicht? Die Person des Erzbischofs ist umstritten*, „Christ und Welt”, Nr 21-23/1997, s. 27.

poddana w Kongregacji odpowiedniemu badaniu pod kątem zachowania norm prawnych podczas trwania procesu na etapie diecezjalnym⁷. Swoją decyzję odnośnie tego konkretnego procesu, w tym aspekcie prawnym, Kongregacja ogłosiła dekretem z 22 czerwca 2001 roku i praktycznie dopiero od tego momentu można było przystąpić do prac związanych z opracowywaniem *Positio*.

II.4. *Summariusum* stanowi rodzaj streszczenia i sprawozdania z dotychczasowego przebiegu czynności procesowych podczas etapu diecezjalnego, a także ma za zadanie wskazać na ewentualne wątpliwości i trudności zarysowujące się w trakcie trwania procesu. Obejmuje ono kolejne 95 stron *Positio* i składają się na nie następujące wątki tematyczne: przebieg postępowania diecezjalnego; uzasadnienie czasu jego rozpoczęcia – a dokładnie *motivi del ritardo* – czyli motywy opóźnienia jego rozpoczęcia, gdyż proces ten rozpoczął się po upływie 30 lat od śmierci Sługi Bożego⁸; przygotowanie do rozpoczęcia procesu; wyszczególnienie i charakter dziewiętnastu sesji procesowych; prezentacja „pytań” Promotora Sprawiedliwości zadawanych świadkom w procesie, zwłaszcza odnośnie cnót i opinii świętości Sługi Bożego; relacja z przesłuchania jedenastu świadków n.t. cnót i opinii świętości, a następnie sześciu świadków odnośnie *non cultu*, czyli tego, że nie występuje – na tym etapie – kult publiczny Sługi Bożego; protokoł-sprawozdanie z autopsji doczesnych szczątków Sługi Bożego i wreszcie relacje na temat łask uzyskiwanych przez wiernych i przypisywanych wstawiennictwu Sługi Bożego.

Ten ostatni aspekt procesowy, czyli relacja na temat łask – w każdym procesie – spełnia bardzo istotną rolę w zakresie oceny „opinii świętości” Sługi Bożego, gdyż udowodnienie cudu przypisywanego Słudze Bożemu stanowi istotny warunek jego beatyfikacji w przypadku, gdy tytułem dowodzenia jego świętości jest „heroiczność cnót”, a nie męczeństwo. Dlatego relacja o tychże łaskach zajmuje bardzo poczesne i ważne miejsce w każdym *Positio*.

W przypadku tego *Positio* zostały one podzielone według pewnego kryterium czasowego ich występowania. Podstawowy podział obejmuje relacje o łaskach *durante la vita*, a więc takich, jakie zaistniały jeszcze za życia Sługi Bożego, a następnie *dopo la morte*, czyli występujących już po jego śmierci. Wydaje się rzeczą zupełnie naturalną, że tych ostatnich jest zdecydowanie więcej. Dały się one również uporządkować według kryteriów bardziej szczegółowych, związanych czy to z historią założonego przez Sługę Bożego Zgromadzenia, czy też zdarzeń mogących mieć wpływ na wzrost jego opinii świętości. Dlatego zostały tu uwzględnione takie periody, jak: od jego śmierci w roku 1888 – do końca II wojny światowej w 1945 roku; następnie do translacji Sługi Bożego z katedry wrocławskiej do kaplicy Domu Macierzystego Zgromadzenia 5 marca 1984 roku; od translacji do inauguracji procesu beatyfikacyjnego 15 czerwca 1995 roku; od inauguracji procesu beatyfikacyjnego

⁷ Congregazione delle Cause dei Santi, *Regolamento*, Città del Vaticano, Dicembre 2000, art. 56.

⁸ Congregazione delle Cause dei Santi, *Normy*, n. 9 b.

aż do jego zakończenia 31 grudnia 2000 roku i wreszcie ostatni: od zamknięcia procesu diecezjalnego do 31 grudnia 2003 roku.

Wśród prezentowanych sprawozdań o łaskach, znajdują się relacje zarówno dotyczące uzdrowień fizycznych, jak i także wysłuchanych próśb oraz interwencji o charakterze duchowym i moralnym Sługi Bożego. Znajduje się tam także wstępna relacja z uzdrowienia, które zostało objęte odrębnym i specjalnym, bardzo wnikliwym badaniem procesowym przewidzianym przez Kongregację dla procedury badania cudów tytułem zezwolenia na beatyfikację Sługi Bożego w przypadku uznania heroiczności jego cnót.

Appendice zawiera rejestr bibliograficzny, a właściwie szczegółowe omówienie samych źródeł, czyli podstawy, na której zostały ustalone fakty i zdarzenia związane z życiem i działalnością Sługi Bożego. Najważniejsza uwaga jest tam skierowana na ilość i rodzaje Archiwów, w oparciu o które odbywała się kwerenda na temat Sługi Bożego, a także sama ocena pod kątem ich wystarczalności i zupełności, w zakresie prowadzonych poszukiwań. Istotnym kryterium był przy tym nie tylko fakt znalezienia jakichkolwiek dokumentów związanych z życiem Sługi Bożego, ale także fakt wyeliminowania wszelkich wątpliwości, co do ewentualnego ich występowania, jak np. w przypadku korespondencji z Archiwum Rycerzy Bożego Grobu w Jerozolimie.

Wreszcie ostatni element tej części *Positio*, stanowią tzw. **abbreviazioni**, czyli wszelkiego rodzaju skróty, które zostały użyte podczas redagowania *Positio* i które występują w jego publikacji.

II.5. *Biographia documentata* stanowi najbardziej obszerną część *Positio* i obejmuje aż 959 stron odrębnej paginacji. Składa się na nią materiał dotyczący samego życia Sługi Bożego oraz historii założonego przez niego Zgromadzenia Sióstr Jadwiżanek, a także zaistnienia i rozwoju jego opinii świętości. Istotnym walorem tejże rekonstrukcji biograficznohistorycznej życia Sługi Bożego jest zastosowanie w niej metody bezpośredniej konfrontacji istniejących dotychczas przekazów historycznych i relacji o nim z zebranymi podczas postępowania procesowego dokumentami. Dopiero na tej podstawie ustalane są w sposób ostateczny poszczególne zdarzenia i fakty, a także formułowane są ostateczne wnioski. W tej części *Positio* konsekwentnie stosowana jest metoda prezentacji poszczególnych zdarzeń związanych z życiem Sługi Bożego oraz istniejącej dokumentacji, która się zachowała do dnia dzisiejszego.

Dlatego też, ta właśnie tzw. „biografia udokumentowana” składa się jakby z trzech części. Pierwsza obejmuje etapy formacji i kapłaństwo Sługi Bożego, druga poświęcona jest założeniu i rozwojowi Zgromadzenia Sióstr Jadwiżanek i wreszcie trzecia dotyczy opinii świętości Sługi Bożego od chwili jego śmierci aż po dzień dzisiejszy. Poszczególne części *Biografii* dzielone są następnie na rozdziały i paragrafy, a każdy rozdział poprzedzony jest jeszcze krótkim i odpowiednim wstępem.

Część I *Biografii udokumentowanej*, czyli poświęcona formacji oraz kapłaństwu Sługi Bożego składa się z następujących rozdziałów i paragrafów:

Rozdział 1. Wrocław. Historia miasta i regionu w czasach życia i działalności Sługi Bożego Ks. Roberta Spiskiego

Wstęp

1. Etapy historyczne miasta i regionu
2. Historyczny rozwój Wrocławia i Śląska
3. Powstanie Archidiecezji Wrocławskiej
4. Ludność polska we Wrocławiu
5. Procesy demograficzne we Wrocławiu

Rozdział 2. Środowisko i rodzina Sługi Bożego

Wstęp

1. Sytuacja społeczna i religijna w okresie przyjscia na świat Sługi Bożego
2. Uwarunkowania rodzinne Sługi Bożego
3. Okres dorastania i dojrzewania Sługi Bożego

Rozdział 3. Studia uniwersyteckie Sługi Bożego oraz odkrywanie powołania

Wstęp

1. Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego
2. We Wrocławskim Seminarium Diecezjalnym

Rozdział 4. Sługa Boży jako młody kapłan, administrator i proboszcz

Wstęp

1. Wikariuszostwo i administracja w Parafii NMP na Piasku
2. Probostwo w Parafii Św. Stanisława, Doroty i Waclawa
3. Urząd Dziekana Wrocławskiego
4. Sługa Boży, jako znakomity kaznodzieja

Rozdział 5. Kontakty Sługi Bożego

Wstęp

1. Patronat duchowy nad emigracją polską
2. Korespondencja z Nuncjuszem Apostolskim z Wiednia
3. Przyjaźń z polskimi hierarchami i sławnymi osobistościami

Część II *Biografii udokumentowanej* obejmuje wydarzenia związane z założeniem i rozwojem Zgromadzenia Sióstr Świętej Jadwigi. Składają się na nią takie rozdziały, jak:

Rozdział 6. Stowarzyszenie Panien, Mężatek i Wdów

Wstęp

1. „Katholikentag” we Wrocławiu w 1848 r., jako źródło inicjacji udziału Kościoła katolickiego w aktywności socjalnej na terenie miasta
2. „Stowarzyszenie pod patronatem Św. Jadwigi”, założone przez Sługę Bożego
3. 1859 r. – transformacja „Stowarzyszenia” w nowe zgromadzenie „Sióstr św. Jadwigi”

Rozdział 7. Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi pod kierownictwem Założyciela

Wstęp

1. Pierwsza „Reguła” i „Konstytucje” Zgromadzenia
2. Zatwierdzenie Zgromadzenia
3. Prześladowania Zgromadzenia w ciężkim okresie *Kulturkampf*

Rozdział 8. Zgromadzenie „na wygnaniu”

Wstęp

1. Wysiedlenie Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi do Niezamyślic w archidiecezji ołomunieckiej
2. Powstanie Sierocińca w Katowicach Bogucicach
3. Przetrwanie jedynego Domu Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi w Bardo Śląskim

Rozdział 9. Śmierć i pochówek Sługi Bożego (1888)

Wstęp

1. Osłabienie organizmu Sługi Bożego oraz ataki paraliżu
2. Czwartki atak paraliżu i przygotowanie na „godzinę śmierci”
3. Śmierć Sługi Bożego 5 marca 1888
4. Pogrzeb Sługi Bożego

Wreszcie część III i zarazem ostatnia *Biografii udokumentowanej* składa się z relacji o kształtowaniu się opinii świętości Sługi Bożego, od jego śmierci aż po dzień dzisiejszy.

Rozdział 10. Opinia świętości „za życia” Sługi Bożego

Wstęp

1. W jego „dobrej rodziny katolickiej”
2. W szkole parafialnej i w gimnazjum
3. W Seminarium Diecezjalnym
4. W życiu kapłańskim
5. W „godzinie śmierci”

Rozdział 11. Świadectwa i opinie wkrótce po jego śmierci (1888)

Wstęp

1. W gronie kapłanów i wiernych
2. W Zgromadzeniu Sióstr św. Jadwigi

Rozdział 12. Pierwsze biografie o Słudze Bożym

Wstęp

1. Ks. August Meer – Robert Spiske, Wrocław 1888
2. Ks. Józef Wick – Aus meinem Leben (Z mojego życia), Wrocław 1895
3. Ks. Józef Wittig – Ein Apostel der Caritas. Domherr Robert Spiske und sein Werk (Ks. Robert Spiske, apostoł miłości i jego dzieło), Wrocław 1921

Rozdział 13. Świadectwa różne

Wstęp

1. Sytuacja polityczna i religijna na Śląsku i w Niemczech po dojściu Hitlera do władzy
2. Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi w okresie władzy NSDAP
3. Po II wojnie światowej: wielka emigracja niemiecka i polska
4. Jadwiżańska tradycja celebrowania rocznicy urodzin i śmierci Ks. Roberta Spiskego
5. Opinia świętości Ks. Prałata Roberta Spiskego w Prowincji katowickiej

Rozdział 14. Translacja (1984)

Wstęp

1. Uroczystości z okazji 125. rocznicy założenia Zgromadzenia
2. Ceremonie związane z przeniesieniem pośmiertnym Ks. Roberta Spiskego z katedry do kaplicy zakonnej Zgromadzenia 5 marca 1984 r
3. Regularne Msze Święte o beatyfikację Sługi Bożego 14 dnia każdego miesiąca
4. Uroczyste obchody 100. rocznicy śmierci Ks. Prałata Spiske (5 marca 1988 roku)
5. Otwarcie procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego

Rozdział 15. Świadectwa o Słudze Bożym (1984–2000)

Wstęp

1. Modlitwa o beatyfikację Sługi Bożego
2. Świadectwa ze strony wiernych
3. Wspomnienia i uroczystości ku czci Sługi Bożego
4. Inne formy czci prywatnej

W ten oto sposób przedstawia się struktura i szczegółowy plan tzw. *Biografii udokumentowanej* Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego. To w oparciu o nią ustalone są fakty hagiograficzne Kandydata na ołtarze.

II.6. *Commissio Historica*, kolejny element *Positio* znajdujący się na stronach 3–9, to relacja z prac diecezjalnej Komisji Historycznej, która była powołana i funkcjonowała jeszcze podczas trwania procesu w diecezji. Jest to właściwie końcowy raport z prac tejże Komisji oraz prezentacja jej ostatecznych wniosków. Przedmiotem jej zainteresowań jest zebranie oraz ocena wszystkich pism Sługi Bożego, a także wszystkich dokumentów historycznych rękopiśmiennych i drukowanych dotyczących sprawy. Ranga tej Komisji nabiera szczególnego znaczenia w przypadku, gdy prowadzony proces beatyfikacyjny ma charakter „sprawy historycznej”, czyli „dawnej”, tzn. takiej, której prowadzenie możliwe jest wyłącznie w oparciu o pisemny materiał dowodowy, gdyż upłynął już zbyt duży odstęp czasu od śmierci Sługi Bożego, żeby można się było zwracać do „świadków naczynych”⁹.

II.7. *Opinia super scriptis* i *opinia il carisma* to następny element strukturalny tego konkretnego *Positio*, na który składają się dwie analizy teologiczne biegłych, specjalnie powołanych podczas trwania procesu diecezjalnego, których zadaniem było sporządzenie odpowiedniej opinii na użytek procesowy. Opinie te dotyczą pism pozostawionych przez Sługę Bożego, a zwłaszcza ogromnej ilości rękopisów jego kazań, a także teologicznej analizy charyzmatu, jaki nadał on nowo założonemu przez siebie Zgromadzeniu Sióstr Jadwiżanek. *Opinia super scriptis* obejmuje kolejną odrębną paginację stron od 3–5, a *il carisma*, czyli na temat charyzmatu – strony od 6 do 42.

⁹ Congregazione delle Cause dei Santi, *Normy*, nr 14 a, b.

II.8. *Decretum de non cultu*, to kolejny, ale i zarazem przedostatni już dokument pochodzący z procesu diecezjalnego, którego zadaniem jest stwierdzenie, że nie istnieje kult publiczny związany z osobą Sługi Bożego. Jest to wymaganie związane z obowiązkiem stwierdzenia zachowania dekretów Urbana VIII, odnośnie braku kultu.¹⁰

II.9. *Tabulae*, obejmujące strony od I–XIX (paginacja rzymska), zamykają ostatecznie *Positio*. W tej części znajdują się przedruki map, które ilustrują historyczne i geograficzne procesy mające jakikolwiek związek z życiem i działalnością Sługi Bożego, a także zdjęcia oraz ryciny związane z historią Zgromadzenia oraz współczesnymi postaciami związanymi z procesem beatyfikacyjnym Sługi Bożego. Znajdują się tam także fotografie dokumentujące najcenniejsze pamiątki zachowane i pieczołowicie przechowywane po Słudze Bożym.

* * *

W ten oto sposób prześledziliśmy obszerne i sumaryczne studium procesowe, które nosi nazwę *Positio* i zarazem stanowi podstawę do wyciągania ostatecznych wniosków oraz ocen zmierzających do zakończenia procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Należy przy tym stwierdzić, iż sporządzenie takiego właśnie *Positio*, zarówno w sprawach dawnych, jak i nowszych jest niezbędnym warunkiem przebiegu każdego procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego zgodnie z Konstytucją apostolską *Divinus Perfectionis Magister* papieża Jana Pawła II z 25 stycznia 1983 roku, poprzez którą Ojciec święty dokonał ostatecznej reformy tego prawodawstwa po Soborze Watykańskim II¹¹.

¹⁰ Congregazione delle Cause dei Santi, *Normy*, nr 28 a.

¹¹ Jan Paweł II, *Constitutio apostolica „Divinus Perfectionis Magister”*, 25 jun. 1983, Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum. *Novae leges pro Causis Sanctorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, nr 13.

Ks. EUGENIUSZ MITEK



Wiara młodego pokolenia w życiu katolickiej rodziny

Wiara młodego pokolenia rodzi się, rozwija i umacnia przede wszystkim w rodzinie, w której ojciec i matka zobowiązali się po katolicku wychować swoje potomstwo. Tę możliwość – a zarazem zadanie – wychowania podjęli małżonkowie na mocy otrzymanego sakramentu, który powołał ich do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga. Oni mają w pełni zadbać o ludzki rozwój swego potomstwa (FC 36).

Rozwój dzieci, kształtowanie w nich ducha religijności i moralności, jest procesem długim i ściśle związanym z życiem we wspólnocie domowej. Młody człowiek został powołany do miłości, a ta realizuje się na drodze współpracy z innymi osobami. Chcąc dawać siebie dla dobra drugich, trzeba nieustannie czerpać ze źródła miłości, którą jest Bóg. Dobro, które tworzą członkowie rodziny, służy „domowemu Kościołowi”, gdzie ceni się cnoty wiary, nadziei i miłości.

Wzrastanie młodego pokolenia przebiega przede wszystkim w środowisku rodzinnym, w którym panuje życzliwa atmosfera. W domu katolickim „wybiera się wartości chrześcijańskie i religijny styl życia”¹. Rodzice swoimi postawami świadczą młodym, że jedyną słuszną drogą jest kroczenie drogą Dekalogu i Ewangelii. W dążeniu do doskonałości trzeba okazywać Bogu pełne zaufanie i ciągłe odnawianie z Nim przymierza.

Młodzież wzrastająca w katolickiej rodzinie i pod opieką roztropnych, świadomych powagi swego powołania rodziców, jest na dobrej drodze ku trwaniu w mocnej wierze i chrześcijańskiej moralności. Chcąc lepiej zrozumieć omawiane zagadnienia, trzeba spojrzeć na wymiar duchowy katolickiej rodziny, dom młodego pokolenia i jego wzrastanie w specyficznej atmosferze.

¹ K. Nawrotek, *Rodzina środowiskiem uświęcenia*, w: *Wychowanie katolickie w szkole i w domu*, red. E. Mitek, Wrocław 1996, s. 245.

I. Wymiar duchowy katolickiej rodziny

Każda rodzina ma swoje niepowtarzalne oblicze i specyficznego ducha. Składają się na niego wewnętrzne postawy, metody wychowawcze oraz styl życia domowników. Wszystkie zaś relacje przeniknięte są jednością i otwartością.

Istotną wartością w kształtowaniu życia rodzinnego oraz w formowaniu młodego pokolenia jest budowanie wszelkich relacji w duchu cnót teologicznych, dających zaczyn do prawdziwie przeżywanej religijności. Jeśli wspólnota domowa współpracuje ze szczególną łaską, otrzymaną mocą zawartego przez rodziców sakramentu małżeństwa, przeradza się ona we wspaniałe dary: wiary, nadziei oraz miłości. Te cnoty teologiczne, nad których rozwojem świadomie pracują członkowie rodziny, stają się wartościami nadrzędnymi, wokół których skupiają się wszystkie starania i cele rodziny².

Wiara w Boga daje w życiu rodzinnym przekonanie, że się postępuje po właściwej drodze. Świadomość własnej niedoskonałości, jaka towarzyszy ludzkiemu życiu, budzi nadzieję, że dostrzegane dobro istnieje i pozwala na wzrost rodzinnej duchowości. A dokonuje się to na kanwie miłości, która „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma”, albowiem „miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 7-8).

Wiara, czyli konsekwentny wybór Boga, jest czymś niełatwym i nie tak prostym, jakby się wydawało. Człowiek żyjący w rodzinie, osiąga ją, kiedy dojrzeje do jej przyjęcia. Poznana rzeczywistość Boga jest specjalnym darem, który wspiera człowieka w jego nadprzyrodzonej egzystencji połączonej z duchowym wymiarem³.

Wiara w życiu katolickiego domu oznacza właściwe odczytywanie i przeżywanie, co dzień na nowo, nadprzyrodzonego znaczenia wszelkich poczynań, jakie niesie proza życia. Obecność zmartwychwstałego Chrystusa wcale nie oznacza, że nie może być w rodzinie pomyłek, wzajemnych żalów, znużenia, niepowodzeń, trudności, kłopotów, chorób. Przeciwnie, w życiu rodziny są momenty wielkiej próby, które utrudniają zachowanie wiary w ojcowską dobroć Boga. Tylko postawa konsekwentnego rozpatrywania życia przez pryzmat Chrystusowej miłości prowadzącej aż do krzyża, szczególnie w momentach negatywnych doświadczeń, pokazuje człowiekowi sens i cel w pełnieniu codziennych zadań i obowiązków⁴.

Małżonkowie powinni pamiętać, że młode pokolenie będące przedłużeniem ich życia, postaw i prezentowanych wartości, w miarę rozwoju potrzebuje świadectwa świeżej, szczerzej, żywej wiary swych rodziców. Dziecko im starsze, tym bardziej

² L. Pawlak, *Biblijne podstawy duchowości rodziny w adhortacji apostołskiej „Familiaris Consortio”*, „Studia nad Rodziną UKSW” 1 (2002), s. 46.

³ E. Mitek, *Pedagogika Jezusa*, w: *Przemawiaj do nich moimi słowami*, red. Z. Godlewski, Warszawa 2007, s. 404.

⁴ I. Celary, *Rodzina chrześcijańska jako wspólnota wiary i ewangelizacji*, „Paedagogia Christiana” 2 (2003), s. 177.

pragnie wiary rodziców, bo chce ją przeżywać – gdyż w dorastaniu powinna ona być odnawiana⁵.

Młodzież szuka u dorosłych zaangażowania we wierze i potwierdzenia Ewangelii. Kiedy pod tym względem doznaje zawodu, sama też z czasem przestaje o nią zabiegać. Dorastający odróżniają wiarę prawdziwą od pozornej. Ponieważ przykłady bardziej pociągają, młodzi interesują się raczej postawami niż zwykłą deklaracją werbalną. Oczekują od rodziców współpracy w oparciu o przyjęty chrzest, bierzmowanie, Komunię św. i sakrament małżeństwa.

Czasem się zdarza, że młodzi stawiają na plan dalszy Boga i Kościół. Ma to swoją przyczynę w tym, że nie zaszczepiono im chrześcijańskich wartości w domach rodzinnych. O wierze domowników nie świadczą symbole religijne znajdujące się w mieszkaniu. Tu potrzebne są postawy i motywacje religijne w codziennym życiu wspólnoty. Wzajemna miłość i szacunek świadczą o wartości rodziny⁶.

Miłość, jako cnota teologiczna, stanowi ważną drogę zbliżającą rodzinę do pełnego wymiaru religijności katolickiej. Ewangelia miłości jest niewyczerpalnym źródłem wszystkiego, czym karmi się rodzina jako komunia osób. W miłości znajduje oparcie i ostateczny sens cały proces wychowawczy jako dojrzały owoc egzystencji rodzicielskiej (LdR 63).

Proces wychowania dokonuje się przede wszystkim przez uczestnictwo i współdziałanie w realizacji wspólnego życia, czego źródłem jest właśnie miłość, będąca podłożem rodziny. Ta miłość, która jest człowiekowi ofiarowana oraz zadana, ma służyć wszystkim członkom rodziny, dając każdemu możliwość prawidłowego rozwoju i dojrzewania. Miłość ożywiająca stosunki międzypersonalne poszczególnych członków rodziny stanowi siłę wewnętrzną kształtującą oraz wzmacniającą komunie i wspólnotę rodzinną (FC 21).

Istotnym przejawem miłości w rodzinie są zwłaszcza: okazywanie rodzicom zrozumienia, zaufania i serdeczności, udzielania pomocy i oddawanie usług, zabieganie o zdrowie i dobre samopoczucie. Wywiera to istotny wpływ na zachowanie i postawy dorastającej młodzieży. Przyczynia się też do powstania atmosfery szczególnie sprzyjającej upodobnieniu się do zachowań swych rodziców⁷.

Rodzina, pielęgnując wzajemną miłość, staje się tym środowiskiem, które poucza młodych o godności, zadaniach i dziełach odpowiedzialnej miłości. Tylko doświadczenie prawdziwej miłości w rodzinie formuje młodego człowieka tak, by kiedyś potrafił złożyć dar z siebie – jedni w małżeństwie, a drudzy w kapłaństwie i życiu konsekrowanym.

W ziemskim pielgrzymowaniu rodziny przychodzi okres, kiedy potomstwo wkracza w proces dorastania. Jest to optymalny czas aktywizowania młodzieży do autoedukacji. Rodzice w okresie dojrzewania swych dzieci powinni ich ukierunko-

⁵ K. Wojtyła, *Kazania w sanktuarium kalwaryjskim*, Kalwaria Zebrzydowska 1988, s. 104.

⁶ E. Mitek, *Wychowanie chrześcijańskie*, Oleśnica 1993, s. 43.

⁷ S. Cader, *Rodzina środowiskiem wychowawczym w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 24.

wać na kształtowanie postawy miłości zwróconej ku innym ludziom. „Jeśli młody człowiek zrozumie, że jego głównym zadaniem życiowym jest postawa miłości, rozumiana jako bycie z ludźmi i dla nich, i gdy obudzi w sobie odpowiedzialność za to zadanie, to zrodzi się w nim pragnienie pracy nad sobą”⁸. Podczas pierwszych prób pracy nad sobą powinna być roztoczona dyskretna asekuracja ze strony rodziców. Życzliwa zachęta i wspólne szukanie przyczyn porażki jest szczególnie potrzebne w chwilach niepowodzeń.

Nieocenioną wartością w rozwijaniu rodzinnej miłości jest bycie rodziców z dorastającymi dziećmi. Tak kształtowane relacje inicjują potrzebę podejmowania kolejnych zobowiązań, jak np. pomoc w rozwiązywaniu problemów. Postawa prawdziwej przyjaźni, niosącej wsparcie, pocieszenie czy wyrozumiałość jest okupiona rezygnacją z samego siebie, a to w konsekwencji prowadzi do dojrzałej miłości, kiedy jest się w drodze do własnego małżeństwa.

Cnotą stanowiącą drogę do prawdziwie przeżywanej religijności jest nadzieja wypływająca z głębi wiary. Człowiek posiadający nadzieję, pokłada w Bogu ufność w każdej sferze życia. Odznacza się w codziennym życiu siłą, która umożliwi przekształcenie rzeczywistości w taki sposób, by uczynić ją miejscem prawdy, dobra, piękna i świętości⁹.

Wszelkie trudy rodziców zmierzające do zaszczepienia w młodej osobie cnotę nadziei, są o tyle skuteczne, o ile posiadają wiarygodność i przejawiają się w silnych argumentach. Młodzież dąży do usprawiedliwienia swych postaw i pragnie ich bronić. Obserwuje się to w zachowaniu zdobywającym zaufanie innych oraz obdarzaniu ich wielką ufnością.

Nadzieja, będąca filarem życia rodziny, jest dla dorastających źródłem siły i wytrwałości w nieprzerwanym pełnieniu codziennych zadań, obowiązków oraz pozwala stale dążyć do obranego celu. Zrozumienie znaczenia wszelkich trudów i cierpień, krystalizuje się dzięki ufności w Boga. Łatwiej przychodzi również zwycięstwo nad grzechem, co nie jest bez znaczenia w dążeniu do pełnego wymiaru religijnych przeżyć. Pielęgnowana przez rodziców i dzieci nadzieja nie stanowi o słabości katolickiego domu, a jest oznaką siły duchowej¹⁰.

Postawą przeciwstawną nadziei jest rozpacz, która najczęściej ma powiązanie z ludzką słabością i grzechem. Pojawia się jako konsekwencja krzywdy doświadczanej od innych lub zadanej samemu sobie. Rodzice swym przykładem uczą młodzież dojrzałej postawy wobec rozpacz i pokazują, że nie musi ona prowadzić do zniechęcenia, desperacji czy buntu, lecz może pomóc w rozeznaniu tego, co w życiu ważne. Istotną wartością jest umiejętność zawierzenia się Bogu i ofiarowanie własnego cierpienia, zwłaszcza tego, które jest wynikiem wierności wobec Jego woli.

⁸ M. Łobocki, *Altruizm a wychowanie*, Lublin 2004, s. 85.

⁹ M. Dziewięcki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 28.

¹⁰ K. Olbrycht, *Wychowanie do nadziei*, „Paedagogia Christiana” 1 (2000), s. 46.

Człowiek nadziei ufa Bogu również w godzinie osamotnienia, cierpienia i rozpaczy, ale także rozumie, że to zawierzenie musi być połączone z wysiłkiem uczynienia wszystkiego, co leży w osobistej mocy, by poprawić sytuację życiową, która doprowadziła do przynębienia. Rodzice pragnący prawidłowego wzrostu i ukierunkowania swoich dzieci na drogę wytyczoną chrześcijańskimi wartościami, muszą pracować nad nieustannym kontaktem i z nimi rozwijać przyjazne stosunki. Przejawem bliskości pomiędzy rodzicami a dziećmi są rozmowy, które chronią i umacniają miłość, wyrrywają z ciasnego kręgu własnego świata zamkniętego dla drugiej osoby¹¹.

Dialog miłości – wyrażający się chociażby spojrzeniem, to też forma poprawnego wychowania. Chrześcijanie powinni kierować się prawdą i wzorować się na dialogu wszechczasów, a więc Jezusa z uczniami. Chrześcijańscy rodzice, chcąc mieć dobry kontakt ze swoimi dziećmi, mogą naśladować znanych pedagogów i uczyć się od nich tej sztuki wychowywania. Warunkiem prowadzenia dialogu jest otwartość, szczerłość i autentyczność. Taka rozmowa, to twórcze rozbudzenie dorastających pod względem umysłowym, emocjonalnym i działaniowym. Jest to wejście na drogę wspólnego poszukiwania Prawdy, Dobra, Piękna i Miłości.

Rodzice nie zawsze potrafią prowadzić dialog z potomstwem, gdyż są często apodyktyczni i schematyczni. Nieraz trzeba pokonać różne przeszkody, aby rozpocząć dialog i okazać wiele cierpliwości, by móc go kontynuować. Należy nie tylko przezwyciężać lęk i usuwać uprzedzenia, ale również znaleźć taki język, który dla obu stron znaczy to samo. Z tym wiąże się styl mowy i siła argumentów¹².

Dialog rodziców z młodzieżą wymaga prostego języka i współczesnego, a także ma być zrozumiały dla obu stron. Musi być to język „wypośredkowany”. Nie chodzi o zwroty techniczne, których nie rozumieją starsi rodzice ani też o slang młodzieżowy. Styl porozumiewania się powinien odznaczać się precyzyjnością, konkretem i jednoznacznością. Można posługiwać się krótkimi definicjami używanych pojęć, zwłaszcza tych, które okazują się obecnie wieloznaczne w świadomości współczesnego młodego społeczeństwa, jak na przykład: miłość, wolność, prawda i sumienie. Doświadczeni rodzice w swoich wywodach mogą wspominać własne doświadczenia i aspiracje z młodych lat. Oznacza to, że istnieje możliwość odwoływania się do analizy oczywistego doświadczenia, a nie jedynie nakazów czy zakazów moralnych¹³.

W warunkach życia rodzinnego dyskusja na tematy wiary może przybierać formę perswazji, ponieważ ma charakter osobisty młodych ludzi i mniej przekonuje to, co się do nich mówi, bez podawania przykładów. Trafna może być rozmowa nakierowana, która licząc się z osobistymi zainteresowaniami słuchaczy, jest wyrażana w szczerych wypowiedziach, a wszystko w atmosferze obopólnego za-

¹¹ P. Poręba, *Współżycie pokoleń na bazie rodzinnej*, Olsztyn 1989, s. 48.

¹² *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1993, s. 168.

¹³ M. Dziewięcki, *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.

ufania i wzajemnego zrozumienia. Rozmowa taka przybiera niekiedy postać dialogu rodzinnego, podczas którego dzieci zasięgają rady u swoich rodziców. Interesujące są problemy religijne, nie wyłączając spraw związanych z praktykami podczas niedziel i świąt oraz domowych uroczystości.

Zagadnieniem niezwykle wagi jest wychowanie młodzieży w duchu chrześcijańskiej moralności. Z racji tego, że rodzina jest podstawową jednostką społeczną i odpowiedzialna za formowanie młodych ludzi, wyrabia w nich cnoty kardynalne, które w konsekwencji warunkują dalszy rozwój i całe życie. Ma też kształtować świadomość katolicką zbudowaną na Dekalogu i Ewangelii. Młodzi, uczący się odpowiedzialności za dobro wspólne rodziny i parafii, powinni coraz lepiej poznać te środowiska i stawać się świadomymi ich członkami.

Kształtowanie młodego człowieka w duchu miłości Boga i bliźnich ma duże znaczenie dla przyszłości jego małżeństwa. Przed młodzieżą stoi obowiązek odpowiedzialnego przygotowania się do przyjęcia nowych zadań. Ona uczy się w swoich domach sztuki życia pod kątem takich wartości, jak: sprawiedliwość, pokój, szacunek dla życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, ochrona środowiska naturalnego, wolność religijna, troska o osobowy rozwój człowieka i umocnienie rodziny¹⁴.

Poprzez bezinteresowne relacje domowe przejawiające się w otwarciu na siebie, dyspozycyjności, dialogu, wsparciu, służbie i solidarności rodzina jest pierwszą i niezwykle ważną szkołą życia o wymiarze duchowym, dzięki czemu kontakty interpersonalne mają być przepełnione szacunkiem, sprawiedliwością i miłością (FC 42-43). Katolicka rodzina ma takie oddziaływanie na młode pokolenie, że może kształtować u niego pełne człowieczeństwo rozumiane jako identyfikacja z poznаныmi autorytetami.

Taka formacja młodego człowieka musi mieć miejsce w całym procesie wychowawczym, gdyż nie sposób zrozumieć go inaczej, jak tylko w odblasku Ewangelii. Wiadomo, że katolicka rodzina nie jest wspólnotą jedyną. Posiada jednak cechy szczególne, najbliższe chyba związane z Kościołem, nauczycielem duchowości człowieka¹⁵.

Z pojęciem duchowego wymiaru, rozumianego jako wspólnota życia, wiary i religii oraz komunii osobowej, wiąże się wartość człowieka, który poprzez miłość i zaangażowanie się na rzecz dobra drugich, staje bliżej Boga. W rodzinie powinno być umiłowanie wspólnoty osób stanowiących Kościół.

Ta postawa poszanowania rodziny najszlachetniej przejawia się w służbie bliźnich noszących znamiona bliskości krwi. Miłość rozwijana w rodzinie zachęca domowników do wzajemnego oddziaływania na siebie. Tak pielęgnowana przez rodziców duchowość jest najistotniejszym czynnikiem inicjującym w młodzieży

¹⁴ B. Łapiński, *Pomagać w wychowaniu*, „Katecheta” 34 (1990), s. 97.

¹⁵ E. Mitek, *Zadania katolickich rodziców*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2006), s. 119.

rozwój cnót społecznych, jak miłość, solidarność, ofiarność, wyrzeczenie, miłosierdzie, karność, odpowiedzialność i odwaga cywilna.

Wymiar duchowy identyfikujący się z miłością bliźnich wyraża się również poprzez afirmację kultury chrześcijańskiej będącej podstawową wartością wspólnoty wiernych oraz istotnym elementem Kościoła. W konkretnym działaniu oznacza to wysiłek zabezpieczania i przechowywania kultury religijnej. Ta rodzinna formacja przejawia się w uczeniu sztuki, korzystaniu z całego dorobku kulturowego rodziny, parafii i narodu, co służy rozwojowi młodego człowieka¹⁶.

Rodzina swoją dbałość o wymiar duchowy realizuje przez podtrzymywanie i pielęgnowanie tradycji chrześcijańskiej, zwyczajów świątecznych i obyczajów domowych. Ma to swój wyraz w obchodach świąt rodzinnych lub parafialnych, spotkaniach świątecznych związanych z imieninami lub urodzinami.

Rodzina identyfikująca się z parafialną społecznością chętnie podejmuje dzieła służby charytatywnej, szczególnie działania na rzecz ubogich. Dorastające dzieci również angażują się w życiu takiej wspólnoty. Dom rodzinny, naśladujący wspólnotę nazaretańską powinien odznaczać się gościnnością i gotowością przyjęcia w swe progi potrzebujących ludzi (FC 44).

Zadaniem katolickiej rodziny jest także okazywanie aktywności w dziełach ogólnokościelnych, aby instytucje partykularne nie deprecjonowały ducha i obowiązków środowisk domowych. Rodzina dba o poprawny rozwój młodego pokolenia i broni go przed niebezpieczną sekularyzacją. Wspólnota rodzinna wytyczone sobie zadania realizuje w małej społeczności i ogarnia swą troską każdego, kto do niej należy¹⁷.

II. Katolicki dom młodego pokolenia

Na mocy sakramentu małżeństwa rodzina realizuje posłannictwo chrześcijańskie, symbolizujące i urzeczywistniające wspólnotę ludu Bożego. Jest przedłużeniem misterium aktualizowanego w Kościele. Dlatego posiada znamiona „małego Kościoła”. Oznacza to, że nie tylko składa się z chrześcijan i należy do Kościoła powszechnego, ale sama Nim jest, tworząc wspólnotę religijną. Ona przypomina grupę apostołską, gdyż jej członkowie są odpowiedzialni wzajemnie za swoje zbawienie i rozwój. Są to cechy misyjności w stosunku do innych osób i rodzin¹⁸.

„Domowy Kościół” tworzony jest przez rodzinę, w której starania wychowawcze skupia się na podtrzymywaniu bądź wypracowaniu w młodych osobach religijnych postaw. Ona pogłębia w ich życiu żywą i autentyczną relację z Bogiem.

¹⁶ S. Wilkanowicz, *Życie religijne rodziny*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1988, s. 436.

¹⁷ K. Ostrowska, *Podstawowe funkcje rodziny*, w: *Przygotowanie do życia w rodzinie*, red. M. Ryś, Warszawa 1998, s. 114.

¹⁸ E. Marczevska, *Domowy Kościół*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 104.

Drogą do tego są praktyki religijne wyrażające się w przekazywaniu Bożej nauki, codziennej modlitwie, regularnym korzystaniu z sakramentu pojednania, niedzielnej Komunii Świętej i lekturze Pisma Świętego. Jeśli młodzież próbuje takie praktyki, z pewnością zachowa w sobie dojrzałą więź z Bogiem.

Apostolstwo rodzinne różni się w swej formie od parafialnego. Członkowie rodziny poprzez okolicznościową rozmowę dzielą się często doświadczeniem życia chrześcijańskiego. Rodzice jednak nie zawsze mają czas na rozmowy z dziećmi. Są obciążeni pracą zawodową, a czasem brak im odpowiedniej wiedzy. Zdarza się, że przekazują ten trud pogłębiania wiary na katechetę, co jest błędem wychowawczym, gdyż wizja świata młodych ludzi kształtuje się pod wpływem postępowania rodziców. Dorośli domownicy powinni mieć świadomość, że to ich słowa, promowana przez nich chrześcijańska hierarchia wartości, przekaz nauki Bożej oraz zachowanie się budują światopogląd młodego pokolenia¹⁹.

Sukcesem wychowawczym rodziców jest takie ukształtowanie młodych, aby w miarę dorastania potrafili samodzielnie wybierać chrześcijański styl życia, który przejawia się w przymierzu z Bogiem i zaufaniu Mu. Życie katolickie, to postępowanie zgodne z Dekalogiem i kroczenie drogą Pana Jezusa. Celem rodzicielskich starań wychowawczych jest nauczenie prawidłowego szeregowania i wyboru wartości, aby w trudnych chwilach dzieci wiedziały, jaki jest sens życia.

Zadaniem rodziców jest troska o swą młodzież, by ona miała świadomość indywidualności i kierowała się w życiu głosem sumienia ukształtowanym przez Ewangelię. Przekazywana przez rodziców wiara powinna zaowocować przekonaniem młodych o prawdzie Dekalogu zawartym w nauce Kościoła. Sukcesem jest, jeśli młodzi przyjaźnią się z Bogiem i mają niezachwiane poczucie Jego obecności w świecie i ludzkim życiu. Rodzice powinni wiedzieć, że nikt ich w tej sprawie nie zastąpi ani nie uwolni od tego wychowawczego i apostołskiego obowiązku²⁰.

Rodzina chrześcijańska na mocy sakramentu małżeństwa, z którego wyrasta i czerpie duchowe wsparcie, jest stale ożywiana przez Jezusa i wzywana do apostołskiej pracy we własnym środowisku. Zadanie to realizuje przez uczestnictwo w sakramentach, ofiarę życia i modlitwę (FC 55).

Jest wiele okazji w życiu rodzinnym, które mają niemałe znaczenie dla pogłębienia religijności młodego pokolenia. Jednym z ważniejszych wydarzeń kształtujących prawidłowy jego rozwój duchowy jest wspólna modlitwa wieczorna, podczas której Bóg staje się ośrodkiem skupiającym myśli, wolę i serca wspólnoty. On jest wśród nich i każdego błogosławi²¹.

Widok rodziców, którzy chociaż rządzą i rozkazują przez cały dzień, potrafią jednak jak dzieci uklęknąć przed Bogiem w pokornej i żarliwej modlitwie, czynić rachunek sumienia i przeproszać za swoje grzechy, jest to najcenniejsze dziedzic-

¹⁹ P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, dz. cyt., s. 430.

²⁰ E. Mitek, *Błędne formy wychowania religijnego*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 25.

²¹ A. Brenk, *Życie duchowe w rodzinie*, Poznań 2002, s. 31.

two, jakie rodzice mogą przekazać swoim dzieciom. Modlitwa jest autentyczna, jeśli nie ma schematów, a rodzina wypracowuje własny styl. Modlitwa powinna się zmieniać, gdyż różne są potrzeby, budzą się inne zainteresowania, pytania i powstaje nowa wrażliwość. Sposób i treści mogą być kształtowane pod wpływem przeżywanej przez rodzinę radości, smutku, niepokoju.

Do wspólnej modlitwy nie można zmuszać ani przynaglać domowników. Każdego należy zachęcać do podjęcia inicjatywy, a nawet umożliwić przewodniczenie. Rodzice muszą pamiętać, że w tak delikatnej sprawie jak modlitwa, roztropnym oddziaływaniem na postawę młodych jest budzenie pragnienia do rozmowy z Bogiem. W tej sferze nie może być miejsca na doping czy nacisk, gdyż daje to skutki odwrotne od zamierzonych²².

Wszyscy domownicy w katolickiej rodzinie powinni pamiętać o praktykowaniu indywidualnej modlitwy, a niekiedy i wspólnej. Dotyczy to głównie godzin wieczornych i wolnych dni od obowiązkowej pracy w tym czasie. Ponieważ dorastająca młodzież wymaga logicznej argumentacji i pragmatycznej motywacji, dlatego modlitwa ma być sensowna i logiczna. Niekiedy warto wyjaśniać cechy dojrzałej modlitwy osobistej i przyjmować nowe propozycje.

Istotą modlitwy domowej jest wsłuchiwanie się w Boży głos, Jego wolę i przykazania. Modlący się musi być przede wszystkim osobą słuchającą, do czego niezbędna jest postawa wewnętrznego wyciszenia. Rodzice mają wyjaśniać młodym, że autentyczna modlitwa jest uwarunkowana przez ciszę, uporządkowane myśli i względne emocje. Nie można zagłuszać głosu Boga brakiem należnego skupienia albo przekazywaniem swoich oczekiwań i wyobrażeń. Prawdziwa i pokorna modlitwa to ta, której pragnieniem jest usłyszeć Bożą wolę²³.

Dojrzałe skupienie modlitewne owocuje odnalezieniem odpowiedzi na najważniejsze pytania, pomaga w wyborze życiowej drogi, w rozwiązywaniu trudności i problemów. Mądrość Boża utwierdza w człowieku dobro i udziela mu darów Ducha Świętego.

Swoim przykładem rodzice świadczą, że każde spotkanie z Bogiem pomnaża miłość do drugich, daje prawdę i radość oraz zrozumienie samego siebie. Przemienione serce ludzkie w autentycznej modlitwie pragnie wyrażać swą wdzięczność Bogu, bo łagodzi wszelki niepokój, ból, wątpliwości i pytania. Rodzice mogą uświadomić, że tylko rozpatrywanie codziennych wydarzeń, spotkań czy doświadczeń w modlitewnym czuwaniu pomaga zrozumieć ich właściwy sens.

Rodzice powinni świadczyć swą postawą, że każda sfera i okres życia jest dobry, aby zanosić do Boga dziękczynienia, błagania i powierzenia rodziny Ojcu, który jest w niebie (Mt 6, 8). Taka modlitwa, która czerpie treść z codziennych doświadczeń, pomaga zrozumieć Bożą obecność we wszelkich radościach i bó-

²² E. Mitek, *Metody i środki ewangelizacji rodzin poprzez wychowanie dzieci i młodzieży*, „Katecheta” 1 (1981), s. 19.

²³ H. Langkammer, *Duchowość małżeńska*, Wrocław 1989, s. 161.

lach, nadziejach i smutkach, ważnych i trudnych decyzjach, a nawet w śmierci bliskich²⁴.

Niezastąpionym więc elementem wychowania do modlitwy w katolickim domu jest konkretny przykład i żywe świadectwo rodziców. Tylko trwając na modlitwie wspólnie z dziećmi, ojciec i matka wyciskają znamię na ich sercach, którego nie zatrą późniejsze wydarzenia życiowe (FC 60). Sakramentem łączącym „Kościół domowy” z ludem Bożym jest Eucharystia, będąca źródłem wspólnoty z parafią. Istnieje ścisła relacja między Kościołem a rodziną. Eucharystia jest tą rzeczywistością, która łączy wiernych z całym Kościołem powszechnym.

Rodzina biorąca udział we Mszy Świętej odnawia się w wierze. Niewypowiedziana miłość, z którą Bóg wychodzi do człowieka podczas sprawowania Mszy Świętej, pobudza go do odpowiedzi i wkroczenia na drogę nadziei. Sakrament Miłości, jest duchowym pokarmem każdej rodziny. Eucharystia pozostaje źródłem wspólnotowego życia małżonków oraz ich dzieci. Ona ożywia dom i przekazuje posłannictwo rodzinie. To w niej znajduje swe korzenie jedność i miłość rodzinną.

Siłą i duszą, która pozwala trwać w komunii rodzinnej, jest Jezus Chrystus, a Jego zbawcza męka aktualizuje się podczas każdej Eucharystii. Tenże ofiarniczy charakter Mszy Świętej jest zachętą dla uczestniczących w niej, by ofiarowali całą rodzinę Bogu. Najświętsza Ofiara uczy bezinteresownego oddania się. Wierni na wzór pokornego Jezusa powinni czynić z siebie dar dla innych. Nie jest to łatwa droga, gdyż nierozzerwalnie łączy się z krzyżem, którego niesienie wymaga od członków rodziny rezygnacji ze swojego ja. Eucharystia uczy przewycięzania swoich słabości. Tylko poprzez krzyż, ofiarność oraz przebaczenie, rodzina czerpiąca siły z Eucharystii, prawdziwie jest komunią miłości²⁵.

Podczas Najświętszej Ofiary, poprzez świadomość dziecięctwa Bożego i miłości, jaką Chrystus obdarza każdego, człowiek akceptuje siebie i otwiera się na innych ludzi. Dzięki eucharystycznej obecności Jezusa członkowie katolickiej rodziny w pełni realizują swoje człowieczeństwo poprzez dyspozycyjność wobec drugiej osoby. W tym duchu jest wychowywane młode pokolenie oddane Bogu.

„Kościół domowy”, uczestnicząc w Eucharystii, na podobieństwo Chrystusa ofiarowuje się Bogu dla Jego chwały. Poprzez akt zawierzenia się Bogu Ojcu, wszystkie sfery życia rodzinnego zarówno radosne, jak i nieszczęśliwe wchodzą w Eucharystię²⁶.

Rodzina powinna uczestniczyć w Najświętszej Ofierze wspólnotowo. Nawet, kiedy w Eucharystii bierze udział jeden tylko członek rodziny, składa na ołtarzu sprawy całej rodziny. Miarą doskonałości tej ofiary jest świętość rodziny, którą zdobywa się również, kiedy wzrasta intensywność uczestnictwa we Mszy Świętej.

²⁴ J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1996, s. 229.

²⁵ M. Słowik, *Rodzina wspólnotą religijno-moralną*, Niepokalanów 1997, s. 114.

²⁶ A. Nowak, *Eucharystia znaczy dziękczynienie*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka i in., Lublin 1992, s. 168.

Rodzina powinna więc w każde święto i niedzielę jednoczyć się na modlitwie eucharystycznej w kościele.

Niezwykle budujący jest wpływ Eucharystii na rodzinę. Przejawia się on:

- w braniu odpowiedzialności za siebie oraz innych w rodzinie;
- w zrozumieniu, że nie można kroczyć za Chrystusem bez dźwignania swojego krzyża;
- w realizowaniu miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej²⁷.

Ponieważ żadnej rodzinie nie są obce trudności i doświadczenia, aby nie zagubić się w rzeczywistości przepelnionej pokusami prowadzącymi do pozornego szczęścia, rodzina musi nieustannie konfrontować wyzwania codzienności z postawą cichego i pokornego Chrystusa, składającego ofiarę z siebie w każdej Eucharystii.

Najświętsza Ofiara uczy członków katolickiej rodziny ścisłego związku miłości z cierpieniem. Ofiarna miłość szczególnie ważna jest w codziennym życiu, aby krzyż w postaci cierpienia, odpowiedzialnego wychowania dzieci, znoszenia wad drugiego człowieka, nie niszczył komunii rodzinnej, nie był przyczyną niezgody i kryzysów a służył budowaniu wspólnoty.

Zadaniem rodziców jest też formacja młodzieży w duchu pojednania z Bogiem i bliźnimi, ponieważ „jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1 J 1, 8). Tylko głębokie spojrzenie na swoją osobowość, uznanie siebie za kogoś, kto ma skłonność do popełniania grzechów, jest bramą powrotu do Boga. Zerwanie z grzechem wymaga zaś czynienia pokuty, czyli żalu, oraz postawy skruszonej²⁸.

Rodzice katolicy uczą, że pojednanie z Bogiem zaczyna się od nawrócenia, które przeżywa się, stając w prawdzie przed doskonałością i świętością Ojca. Nawrócenie, to uznanie prawdy o sobie i szczerzy żal za własne błędy. Jeśli człowiek osiągnie ten stopień dojrzałości, doprowadzi go to do pragnienia zerwania z grzechem i naprawienia wyrządzonych szkód. Rodzice powinni wyjaśnić młodym, że żal za popełnione przewinienia nie jest uwięzieniem nawrócenia. Dorastający mają wiedzieć, że tylko wtedy, gdy człowiek uczy się kochać i akceptować Boże przykazania, ma możliwość zerwania z grzechem²⁹.

Jedyną drogą do nawrócenia jest szczerza miłość prowadząca do właściwego szczęścia, będącego pragnieniem ludzkiego serca. Młodzież musi wiedzieć, że prawdziwe nawrócenie nie jest spowodowane strachem przed złem, ale miłością i prawdą. Pojednanie się z Bogiem oznacza uznanie racji Najwyższego. To posłuszeństwo, mimo trudu i stawianych wymagań, przeciwstawienia się złu. Wreszcie pojednanie oznacza zaakceptowanie Boga jako jedyne Pana ludzkiego życia.

²⁷ F. Adamski, *Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, dz. cyt., s. 198.

²⁸ E. Mitek, *Odpowiedzialność młodych za Kościół*, „Adsum” 5 (1993), s. 7.

²⁹ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna*, Warszawa 1990, s. 48.

Katolicka młodzież musi wiedzieć, że prawdziwe pojednanie z Bogiem prowadzi do pogodzenia się z bliźnimi, czyli wybaczenia błędów, nie w sposób po-błażliwy, lecz dający możliwość wyzwolenia się od grzesznej przeszłości. Praca nad wzrostem duchowym uczy prawdy i cierpliwości, którą daje więź z Bogiem³⁰.

Starania wychowawcze o postawę dojrzałej religijności u młodzieży w katolickim domu powinny zmierzać ku temu, aby jej pojednanie nie sprowadzało się wyłącznie do pogodzenia się z Bogiem i zaakceptowania siebie, ale skupiało się również na przebaczeniu bliźnim doznanych od nich krzywd. Każdy, kto doświadczył Bożego przebaczenia, musi nauczyć się dawać kolejną szansę. Rodzice odpowiedzialną postawą muszą uczyć, że zadaniem każdego człowieka jest staranie się o pozytywne relacje z drugimi i praca nad budowaniem wzajemnego zaufania³¹.

III. Wzrastanie młodego pokolenia w rodzinnej atmosferze

W życiu katolickiej rodziny przeważnie wyznawany jest taki sam światopogląd, szczególnie chrześcijański, pokazujący sens życia ludzkiego wyrażającego się nie tylko w dbałości o stronę materialną, ale i duchowy aspekt ludzkiej egzystencji, będący jednocześnie powołaniem do wieczności. Harmonię w domu tworzy jedność celów, szczególnie tych integrujących wspólne dążenia członków rodziny. W rodzinie chrześcijańskiej cel ten naświetla wiara w Boga i ufność w Chrystusa, który przez swoją śmierć obdarzył człowieka życiem wiecznym. Światopogląd katolicki odpowiada na najbardziej nurtujące pytania, ale również, poprzez Jezusa, zbliża do siebie członków rodziny, podnosi ich status do godności dzieci Bożych. Łączy też wspólny cel, jakim jest szukanie Boga w codziennym życiu i pełnienie Jego woli³².

Kształtowanie światopoglądu następuje szczególnie w okresie dojrzewania, kiedy młody człowiek dąży do uniezależnienia się. W życiu dorastającego pojawia się wtedy proces scalania jego osobowości i usamodzielnienia na drodze realizacji wybranych przez siebie wartości, również religijnych i moralnych, które także tworzą wizję świata.

Kiedy młodzi wypracują sobie własne spojrzenie na rzeczywistość, światopogląd ten staje się przewodnikiem w ich życiu i motywem kierującym postępowaniem. Rodzice powinni więc tak utorować proces wychowania, by światopogląd młodych ludzi był wizją ewangeliczną. Dokonuje się to poprzez stopniowe i wszechstronne przekazywanie prawd wiary chrześcijańskiej, a w ich świetle następuje ukazywanie sensu ludzkiego życia. Dzięki prezentowanym przez rodziców postawom religijno-

³⁰ E. Mitek, *Proces dojrzewania młodego człowieka*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 4 (2007), s. 117.

³¹ P. Poręba, *Współżycie pokoleń na bazie rodzinnej*, Olsztyn 1981, s. 46.

³² S. Kunowski, *Rola wychowania moralnego w rodzinie chrześcijańskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1977), s. 59.

-moralnym rozwijają oni własną osobowość, która kreuje ich myśl o świecie, jak i kształtuje postawę moralną opartą na Dekalogu i Ewangelii³³.

Ukształtowanie chrześcijańskiego światopoglądu jest trudne, bo rodzice często nie mają wystarczającej wiedzy religijnej, przy pomocy której przytaczać mogliby argumenty pozwalające na konfrontację z poglądami ateistycznymi. Brak odpowiedniego poziomu wiedzy utrudnia proces religijnego wychowania dojrzewającej młodzieży.

Wzrastanie młodzieży w atmosferze katolickiej rodziny jest oparte na wartościach ewangelicznych. Wybiera się odpowiedni styl życia i działania, co przejawia się w zainteresowaniach religijnych i moralnych. Życie w takiej atmosferze wymaga codziennego odpowiadania sobie na pytanie: kim się jest, dokąd się zmierza, a co za tym idzie, zawierania przymierza z Bogiem i przyjaźni ze środowiskiem parafialnym. To zaś rodzi zaufanie do Kościoła i uszlachetnia sumienia³⁴.

Młodzi dzięki mądrej asekuracji ze strony rodziców, uczą się prawidłowego szeregowania hierarchii wartości. Rodzice świadomi powagi swojej wychowawczej roli włączają się w nurt praktycznego życia parafialnego. Dzięki takiej postawie rodziców młodzież przekonuje się, że życie katolickie, to nie tylko pogłębianie wiary u siebie, ale też obdarowywanie pozytywne drugich. Okazywanie troski, spełnianie potrzeb wiernych i współczucia w niepowodzeniach. Dojrzały młody katolik, uważa te wszystkie sprawy za własne. Skarbnicą uczącą takich postaw jest rodzinny dom, w którym mówi się o różnych sprawach społecznych, działaniach innych i osiągnięciach rodziców na płaszczyźnie wychowawczej.

Wzrastanie młodego pokolenia w rodzinnej atmosferze daje domownikom wiele radości. Młodzi stopniowo przejmują sprawy domowe w swoje ręce. Trwałą motywacją formującą taką postawę są rodzinne troski o poprawne ukierunkowanie potomstwa w szkolnym wieku. Jest to często okres kryzysu i dlatego są tu potrzebni rodzice³⁵.

O potrzebie ukształtowania młodych w odpowiednim kierunku mówią Ojcowie Soboru Watykańskiego II. Są przekonani, że dorastającą młodzież należy wprowadzić w apostołstwo i przepajać ją tym duchem. Formacja ta odbywa się przez całe życie, jednak odpowiedzialność za tę funkcję ponoszą chrześcijańscy rodzice. Szczególnym zadaniem rodziców jest pouczanie, aby młodzi potrafili rozpoznać miłość Boga od ludzkiej troski. Dorośli przykładem własnego życia powinni uczyć ewangelicznej miłości w odniesieniu do bliźnich. W taki sposób realizowane życie rodzinne jest ze swej natury pierwszą szkołą apostołstwa, z której wychodząc, młodzi otwierają się na wspólnoty kościelne i świeckie (DA 30).

Ponieważ matka i ojciec są dla młodzieży autorytetem, mogą tworzyć przyjazną atmosferę w domu. Natomiast w dziedzinie wiary i moralności stanowią wy-

³³ E. Mitek, *Rodzicielskie wychowanie*, „Adsum” 3 (1992), s. 6.

³⁴ B. Mierzwiński, *Rola rodziny w przekazywaniu wiary*, „Chrześcijanin w Świecie” 98 (1981), s. 63.

³⁵ E. Mitek, *Dbalność o własne sumienie*, „Polska Zbrojna” 62 (1994), s. 3.

kładnię godną do naśladowania. Są niedyplomowanymi nauczycielami i przewodnikami swego potomstwa. Zachęcają do rozwoju religijności we własnym życiu i chętnie uczestniczą razem w niedzielnej Mszy Świętej³⁶.

W środowisku o prawidłowych relacjach pomiędzy rodzicami a dziećmi panuje poprawna atmosfera i ona jest podłożem do przyjmowania domowych wzorów. Chodzi o styl wyznawanych wartości i realizowania ich na co dzień. Niezbędna jest tu wzajemna miłość rodzinna oraz szacunek dla każdego z domowników.

W kształtowaniu atmosfery domowej jest ważny autorytet rodziców, którego nie da się zastąpić. Wypływa on najpierw od samych rodziców, następnie pozostałych członków rodziny. Jedynie na kanwie wzajemnej miłości w domu można budować środowisko religijne i postawy moralne. Kształtowane w takiej atmosferze zwyczaje domowe rozwijają młodzież pod względem wiary i przynależności do Kościoła³⁷.

Prawidłowa atmosfera domu rodzinnego tworzy odpowiednie podłoże do wychowania młodego pokolenia. Nie bez znaczenia dla atmosfery wychowawczej jest klimat uczuciowy, tworzony przez stosunki międzyosobowe członków rodziny. Zdrową atmosferę wychowania kształtuje żywa wiara rodziców, ich wewnętrzne przekonania, postawy moralne oraz stawianie spraw duchowych w centrum życia. O poprawnej atmosferze religijnej w domu świadczy wzajemna życzliwość i miłość członków rodziny. Konieczne jest obdarzanie się wzajemną szczerością, co ułatwia budowanie „domowego Kościoła” we własnym środowisku.

Są rodziny, w których brakuje życia religijnego lub nie jest ono autentyczne, serce rodziny bije wyłącznie sukcesami w pracy zawodowej, a nie przeżyciami religijnymi. W takich wymiarach stosunki międzyosobowe charakteryzują się brakiem życzliwych uczuć. Powstają napięcia i konflikty. Gdzie nie ma miłości do Boga, relacje interpersonalne pozostają chłodne i krótkotrwałe. Młodzieży potrzebna jest wiara i zdrowa moralność³⁸.

Atmosfera rodzinna, jeśli przepojona jest roztropną miłością, ma znamiona oddania i służby, gdyż człowiek może w pełni zrozumieć swoją naturę ludzką poprzez bezinteresowny dar samego siebie. Osoba wzrastająca w takiej atmosferze potrafi dostrzec, że inni ludzie są zdolni nie tylko do brania pomocy niezbędnej dla swego życia i rozwoju fizycznego, intelektualnego oraz moralnego, ale również mogą służyć innym, a to dopiero pomaga rozwinąć własne talenty i osobistą wartość. Rodzice swoim przykładem przyczyniają się do przyjęcia tej prawdy przez dorastających i odkrycia w niej źródła własnej radości³⁹.

³⁶ E. Ozorowski, *Kościół domowy w Kościele Powszechnym*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, t. 2, Warszawa 1990, s. 41.

³⁷ E. Mitek, *Funkcje wychowawcze Mszy św.*, Wrocław 1972, s. 82.

³⁸ P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „Małym kościołem”*, w: *Wychowanie w rodzinie...*, dz. cyt., s. 193.

³⁹ S. Smoleński, *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie...*, dz. cyt., s. 78.

Służba wobec bliźnich powinna mieć swój wyraz także w szacunku dla wartości i godności każdego człowieka, zarówno malutkiego dziecka, jak i człowieka z najstarszego pokolenia. Poczęcie i narodzenie nowego dziecka, podobnie jak choroba i kalectwo członków rodziny, stwarzają do tego szczególną okazję. Afirmacja wartości każdego członka rodziny przejawia się w życzliwym zatroskaniu o jego dobro, zwłaszcza moralne.

Gotowość udzielania pomocy przejawia się w sprawach codziennych, takich jak wymiana przeżyć i doświadczeń, co nie pozwala tkwić wyłącznie w sobie samym. Wielką rolę odgrywa tu postawa rodziców, którzy umieją wygospodarować czas dla potrzebującej zrozumienia i zaangażowania w ich sprawy młodzieży. Postawa czynnej miłości łatwo przekracza ramy rodzinne, otwierając się na wszystkich ludzi oraz ich potrzeby. Przejawia się to w gotowości udzielenia pomocy materialnej potrzebującym czy choćby w życzliwym zainteresowaniu ich sprawami.

Młodzież w rodzinnej atmosferze powinna uczyć się prawidłowego stosunku do pracy. Rodzina swój podstawowy wymiar bytowania, jakim jest praca, może wiązać z biblijnym nakazem „czynienia sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28), w myśl którego ta twórcza funkcja może być rozumiana jako doskonalenie i przystosowywanie spraw do swoich potrzeb. Człowiek zaś jest w tym układzie wyposażony w różnorodne sprawności i talenty. Jest kontynuatorem stwórczego dzieła Boga. Młody powinien wiedzieć, że praca jest codziennym losem każdego, pochłaniającym mu najwięcej czasu. Z tego powodu uszlachetnia go i doskonali⁴⁰.

W rodzinie chrześcijańskiej uznaje się pracę jako współdziałanie z Bogiem. Powołanie to jest ściśle związane z naturą człowieka. Posiada też ona wymiar religijny, którym jest współuczestniczenie w zbawczym misterium Chrystusa, poprzez wiązany z pracą trud, ból i podjęcie ofiarnej służby dla innych. W tak traktowanej pracy ukazuje się autentyczna miłość wobec rodziny i społeczeństwa. Praca kształtuje charakter człowieka uznającego realia życia. Jest nie tylko wytwarzaniem dóbr, ale stanowi również podłoże dla ludzkiej solidarności i braterstwa, nawiązywanych przyjaźni i budzi szacunek.

Dorastająca młodzież, obserwując postawy rodziców wobec pracy, podziwiała ich za wzorcowe życie. Jeśli rodzina jest autentyczną wspólnotą, zarówno rodzice, jak i dzieci uczestniczą w tworzeniu dobra wspólnego. Młody człowiek wyrabia sobie postawę szacunku wobec pracy, która staje się jego nawykiem. Jeśli dorastającym nie przekaże się odpowiedniego szacunku dla pracy, stale będą tylko brać bez zrozumienia jej sensu i potrzeby. Praca stanowiąca źródło godności i zadowolenia, powinna być wykonywana z życzliwością i miłością⁴¹.

Atmosferę domową buduje wiele składników, m.in. tradycja, zwyczaje, wspomnienia, zaangażowanie społeczne, życie religijne, przeżywane emocje, doświad-

⁴⁰ S. Kowalczyk, *Kształtowanie światopoglądu chrześcijańskiego jako zespołu wartości*, w: *Wychowanie w rodzinie...*, dz. cyt., s. 275.

⁴¹ E. Mitek, *Uczenie pracowitości w rodzinie*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 4 (1991), s. 637.

czane radości, kłopoty, a przede wszystkim wzajemna miłość członków rodziny. W środowisku przepełnionym miłością, uczuciem, serdecznością, akceptacją i stabilnością młody człowiek zaspokaja potrzebę bezpieczeństwa oraz solidarności⁴². Ponieważ okres młodości jest czasem kształtowania się pełnej dojrzałości emocjonalnej, na której uformowanie istotny wpływ ma atmosfera domu rodzinnego, ważne jest wyznaczenie temu procesowi pewnych ram.

Brak takiego ukierunkowania często jest przyczyną utrwalenia się emocjonalności niedojrzałej, charakteryzującej się egocentryzmem, nieopanowaną impulsywnością, nierealnym podchodzeniem do życia, niezdolnością do powściągliwości i poświęcenia się na rzecz wartości społecznych. Niedojrzałość może przejawiać się w stawianiu argumentów uczuciowych nad rozumowe czy też w braku opanowania nad reakcjami emocjonalnymi. Z kolei takie braki przynoszą niezadowolenie z życia, zaburzenia nerwicowe oraz nieumiejętność efektywnej pracy, a w perspektywie życia społecznego i rodzinnego niezdolność do postawy altruistycznej⁴³.

Zakończenie

Kluczową rolę we właściwym ukierunkowaniu życia katolickiego spełniają rodzice, co odbywa się na drodze naturalnej konsekwencji wykształconych już w dzieciństwie więzów emocjonalnych. W okresie dorastania relacje między rodzicami a dziećmi słabną, często prowadzi to do konfliktu pokoleń przejawiającego się w buncie przeciw stawianym wymaganiom.

Na tym tle występuje wiele sprzeczek. Taki obrót zdarzeń zazwyczaj jest konsekwencją nieakceptowanych przez młode pokolenie domowników przywilejów dorosłości. Tu chodzi o swobodę postępowania, którą młodzież chciałaby posiadać, nie respektując jednocześnie obowiązków, jakie muszą wypełniać dorośli w zakładzie pracy i we własnym domu.

Jeśli rodzice reagują na młodzieńczy bunt w sposób dyktatorski, istnieje ryzyko, że dorastający zamkną się w swoim świecie, popadną w zniechęcenie, bierność i przybiorą postawę agresywną. Rodzice, chcąc być oparciem dla swych dzieci w tym trudnym okresie dojrzewania i dorastania, powinni przyjąć postawę zrozumienia, uznania swego potomka za partnera do rozmów, co umożliwi lepszy wpływ na jego rozwój życia emocjonalnego. Młodzi mimo swej zarozumiałości i pozornej pewności siebie, tak naprawdę czują się osamotnieni i zagubieni.

Rodzice dbający o prawidłowo rozwijającą się emocjonalność swych dzieci nie mogą zważać na towarzyszącą temu etapowi życia agresję czy niekonsekwen-

⁴² S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie...*, dz. cyt., s. 124.

⁴³ G. Malcher, *Znaczenie rodziny w rozwoju uczuć dzieci i młodzieży*, w: *Wychowanie w rodzinie...*, dz. cyt., s. 148.

cję, ale mają nawiązywać relacje przyjacielskie, a nawet partnerskie. Poprawne relacje rodzinne są budowane na wzajemnym zaufaniu, które można zdobyć życzliwością, cierpliwością, zrozumieniem dla trudności, a czasem bezmyślnych wybryków. W zdobyciu zaufania pomocne jest konsekwentne postępowanie rodziców i autentyczne życie, wyrażające się w zgodności słowa z czynem.

Ks. FRANCISZEK GŁÓD



Psychiczna i duchowa dojrzałość do małżeństwa i założenia rodziny

Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* szeroko analizuje problemy współczesnych rodzin oraz ich zadania. Dostrzega ich pozytywy i negatywy. Do pozytywów zalicza większe poczucie wolności osobistej małżonków oraz większe dostrzeganie godności kobiety. Obserwuje się większe niż dotychczas wzajemne zrozumienie współmałżonków. W wielu rodzinach można zaobserwować większą troskę i odpowiedzialność za wychowanie dzieci. W rodzinach sakramentalnych można dostrzec pełniejsze odkrycie posłannictwa kościelnego oraz większą odpowiedzialność za budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego.

Do negatywów – według Papieża – należy zaliczyć niepokojące objawy degradacji niektórych podstawowych wartości, takich jak: utrata autorytetu rodziców, stale wzrastająca liczba rozwodów i przerywania ciąży, utrwalanie się mentalności przeciwnej poczęciu nowego życia. Papież zwraca uwagę na bardzo trudną sytuację ekonomiczną rodzin żyjących w krajach trzeciego świata, tam rodziny nie mają podstawowych środków do życia, takich jak: wyżywienia, pracy zarobkowej, mieszkania, podstawowych lekarstw, a w niektórych krajach brakuje także najbardziej elementarnych swobód. W krajach bogatych obserwuje się nastawienie konsumpcyjne, które odbiera małżonkom wielkoduszność i odwagę do przekazywania nowego życia. W krajach cywilizacyjnie i materialnie bogatych często poczęte nowe życie już nie jest odbierane jako błogosławieństwo, lecz jako wielki ciężar, którego należy unikać i przed którym należy się bronić¹.

I. Potrzeba gruntownego przygotowania do małżeństwa

Często mówi się i dużo pisze o kryzysie objawionej przez Boga koncepcji małżeństwa i rodziny. Wyrastają jak przysłowiowe grzyby po deszczu nowe laickie koncepcje wspólnego życia mężczyzny i kobiety, zupełnie odmienne od tradycyj-

¹ Por. FC, nr 6.

nie mądrej i sprawdzonej koncepcji chrześcijańskiej. Wielu ludzi ochrzczonych, ale słabej wiary zaczyna im ulegać. Konsumpcyjne nastawienie do życia i osłabienie wiary w pomoc Pana Boga stają się częstą przyczyną szybkiego rozerwania więzi pomiędzy małżonkami i rozpadu rodziny. Dostyc często osoby, które mienia się katolikami, zawierają tylko związki cywilne bez sakramentalnego błogosławieństwa w Kościele albo żyją ze sobą bez żadnego formalnego związku, twierdząc, że miłość na wszystko pozwala. Często takie małżeństwa wkrótce przeżywają różnego rodzaju kryzysy i dochodzą do wniosku, że miłość się skończyła, dlatego czas zacząć nowe przygody z inną osobą, aby na nowo przeżywać romantyczną miłość. Gdy w sumieniu człowieka przestało obowiązywać chrześcijańskie prawo nierozdzielności małżeństwa, czyli dożgonnej jedności, to w mentalności współmałżonków pojawia się możliwość rozwodu. Przyczyną takiego stanu może być koncepcja związku mężczyzny i kobiety, która zakłada konieczność istnienia intensywnego uczucia, ciągłego przeżywania przyjemności oraz nieustanną seksualną atrakcyjność, a nie zobowiązanie do bycia razem na dobre i na złe. Takie traktowanie się osób ma znamiona hedonizmu i daje małe szanse na przetrwanie. Osoby, które w taki sposób traktują związek mężczyzny i kobiety, najbardziej narażone są na przeżywanie kryzysu swego małżeństwa. W dużych miastach niemal połowa takich związków małżeńskich kończy na poradnictwie u adwokata, a potem na ławie w sądach.

W Polsce nieustannie prowadzona jest naukowa obserwacja i szeroko zakrojone badania w zakresie socjologii, psychologii i teologii pastoralnej nad przemianami współczesnej rodziny. Powstała dosyc bogata rodzima literatura na temat zmian i funkcjonowania rodziny. Można wymienić wielu autorów, którzy profesjonalnie zajęli się problematyką rodziny: K. Majdański, F. Adamski, P. Kryczka, M. Braun-Gałkowska, J. Laskowski, L. Dyczewski².

Zmiany, które dokonały się w łonie prawie wszystkich współczesnych społeczeństw, wymagają, by nie tylko rodzina, ale także społeczeństwo i Kościół podjęły wysiłek odpowiedniego przygotowania młodych do odpowiedzialności za ich własne jutro. Wiele negatywnych zjawisk, na które skarżą się dziś rodziny, wypływa z faktu, że w nowych sytuacjach młodzi nie tylko tracą z oczu właściwe widzenie hierarchii wartości, ale i z tego, że nie mając już pewnych kryteriów postępowania, nie umieją sprostać nowym trudnościom ani ich rozwiązać. Doświadczenie jednakże uczy, że młodym ludziom dobrze przygotowanym do życia udaje się to na ogół lepiej rozwiązywać niż innym³.

² Zob. K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001; F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982; F. Adamski, *Rodzina między sacrum i profanum*, Poznań 1987; *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997; M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992; J. Laskowski, *Trwałość wspólnoty małżeńskiej*, Warszawa 1987; L. Dyczewski, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981; L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994.

³ Por. FC, nr 66.

Papież Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* proponuje trzystopniowe przygotowanie do małżeństwa: dalsze, bliższe i bezpośrednie. Najwcześniejsze, czyli tzw. przygotowanie dalsze, odbywa się w kręgu rodzinnym. Rodzice przez własny przykład są zobowiązani do ukazania modelu chrześcijańskiego życia w małżeństwie i rodzinie. To przygotowanie rozpoczyna się najwcześniej i trwa przez okres dzieciństwa i dorastania. Rodzice powinni być przykładem życia małżeńskiego dla swoich dzieci przez całe życie.

Drugi etap przygotowania dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie, nazwany przez Papieża przygotowaniem bliższym, odbywa się w rodzinie, w szkole i w parafii. Katecheza szkolna, jak i parafialna w swoim programie powinna zawierać na różnych poziomach rozwojowych ważne treści chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny. Podobnie wszystkie organizacje kościelne, państwowe i samorządowe powinny poprzez swoje oddziaływanie przyczyniać się do kształtowania właściwych i zdrowych moralnie postaw względem małżeństwa i trwałości rodziny.

Bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa obowiązuje tuż przed zawarciem tego sakramentu. Realizacja tego przygotowania ciąży w myśl Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w kościele katolickim z 13 grudnia 1989 roku głównie na duszpasterstwie każdej parafii. W różnych diecezjach z różną częstotliwością odbywają się nauki przedślubne często nazywane kursami przedmałżeńskimi. W myśl instrukcji Episkopatu Polski przygotowanie bezpośrednie powinno trwać około trzech miesięcy przed zawarciem ślubu. Głównym celem tego przygotowania jest uświadomienie i pogłębienie wiedzy o istotnych problemach małżeństwa i rodziny, ukazanie znaczenia życia religijnego w rodzinie dla małżonków i ich dzieci oraz przypomnienie głównych zasad etyki małżeńskiej zwłaszcza w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Ważnym zadaniem tego etapu przygotowań jest wprowadzenie w liturgię sakramentu małżeństwa. Nie chodzi tu tylko o sposób zachowania się w kościele, ale przede wszystkim o ukazanie treści i wymowy symboli obrzędów sakramentu małżeństwa. Dla wypełnienia wszystkich wymagań według Instrukcji Episkopatu Polski narzeczeni powinni zgłosić się do kancelarii parafialnej trzy miesiące przed ślubem. Powinni odbyć przynajmniej dwa spotkania w poradni rodzinnej, by zapoznać się z naturalnymi metodami odpowiedzialnego rodzicielstwa i poznać oraz przyjąć etyczną motywację rozwiązywania problemów prokreacji we własnej rodzinie zgodną z zamysłem Stwórcy. Kilkakrotne spotkanie duszpasterza z narzeczonymi w kancelarii parafialnej oraz na konferencjach powinny być pełne życzliwości, aby stać się zachętą do kontynuacji następnych spotkań po zawarciu małżeństwa.

Bardzo ważnym wyposażeniem przyszłych małżonków jest ich dojrzałość osobowościowa. Na ile kandydaci do małżeństwa są dojrzały psychicznie i duchowo, na tyle później w sposób skuteczny będą rozwiązywać problemy pojawiające się w małżeństwie i rodzinie. Nie ma małżeństwa bez problemów. I chociaż wszyst-

ko zaczyna się bardzo sielankowo, to jednak po kilku miesiącach czy latach, od wewnątrz lub z zewnątrz, przychodzą nagle różnego rodzaju trudności i komplikują życie małżeńskie i rodzinne. Ludzie stają się wobec siebie zupełnie inni niż dotychczas, pojawia się obojętność, a w niektórych przypadkach agresja, brutalność, a nierzadko nienawiść. W takiej sytuacji nie pomagają nawet dobre warunki materialne, piękne mieszkanie, wykształcenie, intratna praca.

Podczas przygotowania do małżeństwa i założenia rodziny narzeczonemu należy mówić o niedojrzałych zachowaniach po to, aby ustrzec ich na przyszłość od niedojrzałych reakcji, które mogą doprowadzić do sytuacji kryzysowych. W okresie narzeczeństwa jest już wprawdzie trochę za późno, by uczyć się dojrzałego życia w pełnym tego słowa znaczeniu, ale nie za późno, by popatrzeć na siebie realnie, dokonać introspekcji, aby ocenić swoje zachowanie i postawić prawdziwą diagnozę własnej osobowości. Można przecież jeszcze wprowadzić pewne korekty, by uniknąć wielkiego kryzysu we własnym małżeństwie. Konieczne jest, by narzeczeni podczas spotkań przygotowujących do małżeństwa dokonywali wglądu we własne wnętrze i próbowali ocenić dotychczasowe zachowania w aspekcie psychicznej dojrzałości. Kandydaci do małżeństwa i założenia rodziny powinni rozpoznać, jakimi wartościami żyją na co dzień i jakie dotychczas rozwinęli psychiczne i duchowe potrzeby. Oceny własnej osobowości można dokonać według następujących psychologicznych kryteriów.

II. Zdolność do nieustannego rozwoju własnej osobowości u naręczonych

Człowiek jako istota rozumna ma wielką szansę, by nieustannie wszechstronnie się rozwijać. Nic, co ludzkie, nie powinno być mu obce. Dziecko, gdy przychodzi na świat, jest bardzo mizernie wyposażone do samodzielnego życia, nieporównanie gorzej od zwierząt⁴. Rodzice mają możliwość obserwacji szybkiego rozwoju biologicznego, ale i psychicznego dziecka.

Gdy zostaną stworzone odpowiednie warunki, świat dziecka będzie stawał się coraz bogatszy. Dzieci i młodzież stopniowo wchodzi w świat przeżyć intelektualnych, poznawczych, emocjonalnych, społecznych, w bliskie kontakty z innymi ludźmi. Młody człowiek powoli dojrzewa do miłości, także do ojcostwa, macierzyństwa, dochodzi do wielkich przeżyć związanych z pięknem, prawdą, dobrem⁵. Ma także możliwość odnalezienia samego Boga, Stwórcy i Pana wszechświata i możliwość zaprzyjaźnienia się z Nim.

⁴ Zob. E.B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, Warszawa 1960; M. Przetacznikowa, H. Spionek, *Wiek niemowlęcy*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1980.

⁵ Zob. E. Sujak, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 1991.

Człowiek może być bardzo bogaty wewnętrznie, żyć wieloma specyficznymi ludzkimi wartościami. Z bogactwa i zaspokojenia potrzeb czerpać ogromną satysfakcję i radość życia. Autorzy psychologii humanistycznej: G. Allport, K. Dąbrowski, A. Maslow, V.E. Frankl, C.R. Rogers wskazują na możliwość nieustannego rozwoju osobowości człowieka. Dla osoby dojrzałej życie jest czymś więcej niż zdobywaniem pożywienia, napoju, zaspokojeniem poczucia bezpieczeństwa i kontaktów z człowiekiem płci przeciwnej; jest czymś więcej niż tym, co można pośrednio lub bezpośrednio odnieść do redukcji popędu. Jak długo człowiek nie zdobędzie zainteresowania światem leżącym poza nim, a jednak będącym częścią niego, tak długo jego życie bardziej podobne będzie do życia zwierzęcia niż do życia człowieka⁶.

Spotykamy ludzi, którzy zaniżyli swoje możliwości wynikające z natury człowieka, skupiając zainteresowania na konsumpcji dóbr czysto zmysłowych i bardzo się rozczarowali. Wielu ludzi żyjących na poziomie zaspokojenia tylko własnych zmysłowych potrzeb stanęło przed egzystencjalną pustką i bezsensu dalszego życia⁷. Niektórzy w takich sytuacjach targnęli się nawet na własne życie lub w dużym stopniu zaburzyli normalne stosunki z innymi ludźmi i otaczającym światem. Poziom życia zmysłowego i konsumpcji okazał się za niski dla możliwości człowieka. Zawsze musimy pamiętać o tym, że człowiek to istota nie tylko biologiczna, ale także duchowa⁸. Pierwiastek duchowy otrzymaliśmy od Boga, jako wielki dar wyróżnia nas ludzi spośród wszystkich innych stworzeń⁹.

Być dojrzałym psychicznie i duchowo to autentycznie uczestniczyć i brać udział w ważnych dziedzinach ludzkiej działalności. Trzeba być czynnym uczestnikiem tego, co się wokoło dzieje, a nie tylko patrzeć biernie na otaczającą nas rzeczywistość. Trudno byłoby mówić o dojrzałości, gdyby człowiek nie uczestniczył w takich dziedzinach, jak: życie rodzinne, studia, praca zawodowa, życie społeczne, przeżywanie piękna, prawdy, wypracowanie jednoczącej filozofii życia czy życia religijnego. Życie człowieka dojrzałego może być bardzo bogate i winno dotyczyć wielu wartości i przybierać różne wymiary¹⁰.

Człowiek z natury swojej jest ciekawy i pragnie poznawać tajemnice, które spotyka wokół siebie. Przez zdobytą wiedzę wzbogacamy osobową wartość samych siebie i ubogacamy innych. Wiedza ma zazwyczaj duży wpływ na poprawę codziennej egzystencji. W interpersonalnym układzie być dojrzałym, to znaczy być bogatym w wiedzę, która będzie służyć innym ludziom. Zdobywanie jej wiąże się nierzadko z wielkim trudem, ale przynosi wiele osobistej fascynacji i pożytku dla innych.

⁶ Zob. G. Allport, *Pattern and growth in personality*, New York 1961.

⁷ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa, 1998.

⁸ Zob. V.E. Frankl, *The doctor and the soul*, New York, 1955; V.E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Warszawa 1962.

⁹ Zob. KKK 355.

¹⁰ Zob. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991.

Przykładem rozwoju i wspinania się na wyżyny duchowe może być rozwinięte życie religijne. Są osoby, które chlubią się tym, że nic z życiem religijnym nie mają wspólnego. Są z tego powodu zarozumiałe i pyszne, bo nie wytworzyły w sobie takiej potrzeby lub zagłuszyły ją w swoim sumieniu. Można pytać, czy w omawianej koncepcji rozwoju jest to dla człowieka plus czy minus? Odpowiedź jest oczywista, a jeszcze dodatkowym minusem jest to, że ludzie ci chełpią się swoją niewiarą. O ile zwierzę nie ma żadnych szans na to, żeby dojść do wiary w Pana Boga, o tyle człowiek dostał od Stwórcy taką szansę, aby mógł odnaleźć w świecie Boga, poznać Jego naturę i cieszyć się Jego obecnością. Życie religijne to wielka wartość, którą człowiek może nieustannie rozwijać. Niestety pojawia się wiele pokus, aby intensywność życia religijnego pomniejszyć. Przyczyną może być brak czasu, praca zawodowa i wiele innych obowiązków. Dojrzała wiara w Boga wyzwala twórcze motywacje i siły, by zawsze szukać pozytywnego rozwiązywania powstających pomiędzy ludźmi konfliktów. Dzięki Bożej pomocy ludzie zdolni są do wzajemnego wybaczenia bolesnych urazów. Dzięki wierze w Boga i żarliwej modlitwie wielu ludzi rozwinęło swe życie duchowe¹¹.

III. Zdolność proporcjonalnego reagowania na działające bodźce

O dojrzałości lub niedojrzałości emocjonalnej świadczy sposób reagowania na działające bodźce zwłaszcza w dziedzinie własnych popędów. Brak umiaru powoduje ujemne skutki dla jednostki i otoczenia. Człowiek dojrzały charakteryzuje się tym, że akceptuje własny popęd seksualny, mądrze go zagospodaruje i zaspokaja bez wewnętrznych konfliktów w sposób społecznie akceptowany. Niedojrzałe zachowanie seksualne to z jednej strony nadmierna pruderia, a z drugiej lubieżność, niepohamowane zainteresowanie seksem, pornografią.

Każdy człowiek reaguje lękiem na sytuacje zagrożenia, ale człowiek dojrzały potrafi się proporcjonalnie do nich ustosunkować. Niepohamowane reakcje, brak umiaru zawsze będą miały niekorzystny wpływ na otoczenie, a zwłaszcza na pozostałych członków rodziny. Uleganie depresji, załamaniom psychicznym, popadanie w zgorzkniały pesymizm to bardzo niekorzystne nastroje, z których należy się wyzwać i za wszelką cenę dążyć do równowagi. Wielu autorów, znawców psychiki człowieka (G.W. Allport, C.R. Rogers) wskazuje, że jedną z cech dojrzałości emocjonalnej jest zdolność radzenia sobie w codziennym życiu z trudnymi emocjami, takimi jak: niepokój i nadmierne poczucie winy. Należy jednak zaznaczyć, że człowiek dojrzały psychicznie nie jest zupełnie wolny od negatywnych emocji, ale potrafi nad nimi panować. Oznaką dojrzałości emocjonalnej jest proporcjonalna

¹¹ Więcej na ten temat zob. F. Głód, *Religijność nupturientów – przygotowanie do małżeństwa priorytetem duszpasterstwa rodzin*, Wrocław 2007.

reakcja na działające bodźce wynikające z popędów. Człowiek dojrzały akceptuje własne popędy, ale nauczył się w granicach społecznie akceptowanych w sposób naturalny je zaspokajać¹².

Ludzie niedojrzali emocjonalnie nie panują nad swoimi emocjami. Niepohamowana złość, nienawiść, agresja to dla nich niemal codzienność. Człowiek niedojrzały nie kontroluje swoich emocji, nie panuje nad nimi, ponieważ nie wyrobił w sobie pewnych hamulców, które pozwoliłyby mu reagować w sposób normalny na bodźce, które są nieraz zbyt silne dla danej osoby¹³.

Być niedojrzałym emocjonalnie, to nie radzić sobie z przeżywaną frustracją. Człowiek o niedojrzałej emocjonalności nie potrafi rozwiązać przykrego emocjonalnie stanu psychicznego. W sytuacjach trudnych reaguje infantylnie, wykazuje zupełną bezradność, oskarża innych, użala się nad sobą, nie podejmując wyzwania, aby rozwiązać powstały problem i przezwyciężyć narastającą frustrację. Człowiek niedojrzały uważa, że jest wyjątkowy, że urodził się pod złą gwiazdą i wszystko wokół niego jest złe. Obserwacja codzienności wskazuje, że wszyscy ludzie w różnym okresie swego życia mają do rozwiązania trudne problemy. Dojrzały emocjonalnie człowiek wytrwale poszukuje rozwiązania trudnej sytuacji. Potrafi zapanować nad przykrymi emocjami i nie poddaje się złemu losowi. W życiu codziennym obserwujemy wiele sytuacji, w których reakcja jest nieproporcjonalna do działającego bodźca, a to wskazuje na emocjonalną niedojrzałość. Zdarza się, że człowiek dorosły zachowuje się jak dziecko, wszystko neguje, „bije głową o ścianę”, ucieka w płacz lub nostalgię. To są niedojrzałe reakcje. Takie zachowania tworzą nowe, zupełnie niepotrzebne problemy i interpersonalne konflikty. Osoby niedojrzałe emocjonalnie przyczyniają się do powstawania konfliktów nawet tam, gdzie właściwie nie powinno ich być. Przez swoje zachowania stwarzają trudne sytuacje, które są przyczyną intensywnych sporów i daleko posuniętych nieporozumień pomiędzy ludźmi. Potrafią wyolbrzymiać każdą sytuację, która dla ludzi dojrzałych nie stanowi prawie żadnego problemu.

Człowiek niedojrzały emocjonalnie nie umie sobie poradzić z niechęcią do pewnych osób i nie jest zdolny, by przebaczyć swoim winowajcom. Są to reakcje, które trudno zaliczyć do dojrzałych. Jeżeli tak zachowują się deklaratywni chrześcijanie, katolicy, to można mieć wątpliwości, na ile dojrzała jest ich wiara. U podłoża niedojrzałej wiary zawsze należy upatrywać niedojrzałość osobowości. Często niestety zdarza się, że na niedojrzałość emocjonalną nakłada się niedojrzała wiara i stąd płyną jej różne, nawet niewiarygodne zachowania i uduziwnienia.

Ludzie mają z natury silną potrzebę miłości, przy równoczesnej skłonności do negatywnych uczuć, takich jak niechęć czy nawet nienawiść. Miłości trzeba się nieustannie uczyć od samego dzieciństwa i nigdy nie można zaprzestać zdobywania tej sprawności¹⁴. Różne są środowiska, które mają wpływ na kształtowanie się

¹² Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, dz. cyt., s. 54–55.

¹³ Zob. J. Reykowski, *Eksperymentalna psychologia emocji*, Warszawa, 1974.

¹⁴ Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1973.

miłości w życiu człowieka. Jedne sprzyjają rozwojowi, inne raczej hamują naturalny, spontaniczny rozwój tej ważnej sprawności w życiu człowieka. Z brakiem miłości bardzo ściśle koreluje niedojrzałość emocjonalna, która w dużym stopniu utrudnia wzajemne zrozumienie współmałżonków i przyczynia się do powstawania wielu zupełnie niepotrzebnych konfliktów.

Należy postawić pytanie, czy można się pod tym względem zmienić. Odpowiedź brzmi: tak! Można i to w dużym stopniu, jeżeli bardzo się tego pragnie i podejmuje świadomą pracę nad sobą. Jeżeli się czegoś bardzo pragnie i dużo nad sobą pracuje, to można zrobić bardzo duże postępy. Prawdą jest, że pewne nawyki i wyuczone reakcje są trudne do zmiany. Proces przemiany osobowości można rozpocząć w każdym momencie życia, zdając sobie sprawę z różnorodności czynników, które ukształtowały dotychczasową emocjonalną niedojrzałość. Wrażliwość układu nerwowego, dziedziczne predyspozycje, przeżycia wczesnego dzieciństwa, traumatyczne doświadczenia, wychowanie, samowychowanie, nasze lenistwo w kształtowaniu własnego charakteru, egoizm są wypadkową tego, jak odnosimy się do ludzi i jak reagujemy w różnych życiowych sytuacjach.

W tym kształtowaniu dojrzałej emocjonalności duże znaczenie ma dom rodzinny. Rodzice są pierwsi i najważniejsi w oddziaływaniu wychowawczym. Dobrze ukształtowany dom rodzinny stwarza odpowiednie warunki w dojrzałym kształtowaniu osobowości, a dysfunkcyjna rodzina zakłóca normalny rozwój człowieka i nie pozwala mu w przyszłości optymalnie funkcjonować. Wiele zależy od wyposażenia dziedzicznego, ale też od środowiska wychowawczego, kolegów, nauczycieli i wychowawców. Od nas samych także wiele zależy, bo gdyby w odpowiednim czasie podjęta została praca samowychowawcza, to możliwe byłoby ukształtowanie charakteru bardziej dojrzałego.

Człowiek dojrzały akceptuje swoje słabości, porażki bez poczucia klęski. Nie zawsze jest w dobrym humorze, przeżywa różne nastroje, ale symptomem dojrzałości jest umiejętność życia z tymi stanami tak, że nie prowadzą one do impulsywnych niedojrzałych reakcji¹⁵.

IV. Zdolność do serdecznych kontaktów z innymi ludźmi

Cechą dojrzałości, wymienianą przez psychologów jest serdeczny kontakt z otoczeniem. Ciągłe narzekanie, krytykowanie wszystkiego, zazdrość i cynizm wpływają na zaburzenie interpersonalnych stosunków z innymi ludźmi¹⁶. Człowiek dojrzały ma zdolność utrzymywania głębszych i serdecznych kontaktów z innymi ludźmi. Najczęściej są to układy i relacje rodzinne, koleżeńskie, przyjacielskie.

¹⁵ F. Głód, *Co znaczy być człowiekiem osobowościowo dojrzałym?*, w: *Bliżej człowieka*, red. U. Dębska, Wrocław 2006, s. 93–103.

¹⁶ Zob. G. Allport, *Pattern and growth in personality*, dz. cyt.

skie. Unika powierzchownych i władczych kontaktów, które by zniewalały innych ludzi. Dojrzałość charakteryzuje się respektowaniem poglądów i przekonań innych ludzi. Być serdecznym, to znaczy rozwijać siebie po to, aby być wartością dla innych. Tak żyć, by ludzie żyjący obok mieli także możliwość rozwoju. To bardzo ważne, by dać wolność w rozwoju innym ludziom bez ich wykorzystywania¹⁷.

Człowiek dojrzały potrafi kochać, być życzliwym dla innych. Jest zdolny do zadzierzgnięcia więzi ze swoimi współbraćmi. Dlatego ważną cechą jest umieć żyć w społeczności, w której się przebywa i dostrzegać jej problemy. Łączy się do ściśle z wychodzeniem z własnego egoizmu i pychy¹⁸. Być dojrzałym, to być pozytywnie nastawionym do wszystkiego, co człowiek wokół siebie spotyka, a więc do wszystkich bytów, z jakimi człowiek ma relację: do świata przyrody, a przede wszystkim do ludzi i Pana Boga. Patrząc na wszystko przez pryzmat tego, co dobre, a nie, co złe. O dojrzałości można mówić także wtedy, gdy człowiek zainteresowany jest pomocą dla innych. Potrafi dużo z siebie dawać i bezinteresownie ofiarować swój czas i siły dla bliźnich. Jest to wartość fascynująca i ubogająca nie tylko obdarowanego, ale w dużej mierze i darczyńcę.

Człowiek niedojrzały bardzo często krytykuje i potępia swoją rodzinę, dotychczasowych przyjaciół. Nie ma szacunku dla matki, ojca, rodzeństwa, rodzinnego domu, kolegów, ojczyzny, w której się urodził. Przestrzeganie zasady: staraj się czynić wiele dobra, stwarza warunki realizowania serdeczności w aspekcie społecznym. Rozwijaj się tak, aby być wartością dla innych, ale w taki sposób, aby nie przeszkadzać innym, a raczej dopomagać w ich rozwoju. Zastosowanie tej zasady jest bardzo ważne. Możliwości rozwoju w dualnym kontakcie osób w związku małżeńskim są bardzo duże i wieloaspektowe. Jeżeli po zawarciu małżeństwa ktoś powie sobie: „Teraz mogę obficie konsumować to, co z takim trudem zdobywałem”, to właściwie stawia siebie na pozycji straconej, a poprzez swój egoizm i konsumpcyjne nastawienie hamuje własny rozwój duchowy, a przez to obniża swoją wartość w oczach współmałżonka.

Postawa pewności, że posiada się na zawsze drugą osobę, jest zupełnie mylna i może prowadzić do negatywnych następstw. Zawsze należy pamiętać, że interpersonalne więzi z innymi ludźmi nie są statyczne, ale dynamiczne. Wstępna akceptacja osoby i zapoczątkowana znajomość nieustannie musi się rozwijać. Relacja z drugim człowiekiem to nie statyczny klejnot, który możemy zamknąć w sejfie i od czasu do czasu wyjmować, aby nacieszyć się jego widokiem. Musi być nieustanne doskonalenie dualnej więzi pomiędzy ludźmi opartej na serdeczności i dawaniu siebie drugiej osobie w sposób coraz to bardziej bezinteresowny. Postawy egoistyczne i hedonistyczne względem innych ludzi są toksyczne i zgubne. Trzeba zatem wydać walkę swemu lenistwu, zapanować nad wrodzonymi czy nabytymi wadami, podejmując pracę nad zmianą własnego charakteru. Należy roz-

¹⁷ Zob. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, dz. cyt.

¹⁸ Zob. M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, Warszawa 1988.

wijac swoje pozytywne cechy, a poskramiać te, które zawsze sprawiały problemy, bo były aspołeczne i nieakceptowane przez innych¹⁹.

Człowiek charakteryzujący się dojrzałą osobowością stara się stworzyć optymalne warunki dla rozwoju osób, z którymi najbliżej żyje i spotyka się w różnych społecznych układach. Zachęcając żyjące obok nas osoby do rozwoju psychicznego i duchowego mamy szansę przyczynić się do umacniania więzi i wzajemnego poszanowania pomiędzy ludźmi. Osoby pomnażając swoje wartości, stają się dla siebie bardziej wartościowe i mogą nawzajem się ubogacać i fascynować. Jest to bardzo ważne w małżeństwie, gdy współmałżonkowie ukazują swoim zachowaniem coraz to nowe sprawności tak bardzo ważne dla umocnienia wzajemnej miłości.

W codziennym życiu spotykamy ludzi, którzy pałają agresją wobec siebie i otoczenia. Taki człowiek nie przejdzie obok innych ludzi, aby nie dokuczyć, nie powiedzieć złego słowa. Zawziętość, nietolerancja, ośmieszanie to cechy niedojrzałości, które wcześniej czy później doprowadzają do wygaśnięcia nawet wzniosłe uczucia. Przed takim zachowaniem trzeba się bronić, aby nie kaleczyć i nie ranić innych. Trzeba ludziom okazywać o wiele więcej serdeczności, żyć tak, by być wartością dla drugich. Wolności trzeba się nieustannie uczyć, wołał Papież Jan Paweł II podczas homilii w Płocku w 1991 roku. „Trzeba się uczyć być wolnym tak, ażeby nasza wolność nie stawała się naszą własną niewolą, zniewoleniem wewnętrznym ani też nie stawała się przyczyną zniewolenia innych”²⁰.

Trzeba stopniowo dochodzić do przeświadczenia, że wszyscy ludzie są w podobnej sytuacji. Nikt przecież nie prosił się, by przyjść na świat i wszyscy jesteśmy śmiertelni. Każdy pragnie być szczęśliwy, ale napotyka na różne niedogodności. Każdy szarpany jest namiętnościami i popędami. Spotyka nas cierpienie, z którym pragniemy się uporać²¹. Tego rodzaju przeciwności losu wpisane są w naturę każdego człowieka. Dostrzeżenie i uświadomienie sobie tej egzystencjalnej sytuacji powinno ludzi do siebie zbliżać i wyzwalać motywy do wzajemnego zrozumienia i ofiarnej pomocy.

Można się zastanawiać, jak głębokie emocjonalne przywiązanie powinno łączyć ludzi. Zdaniem G. Allporta żaden człowiek, dojrzały czy niedojrzały, nie kocha tak, aby nie mógł kochać jeszcze bardziej. Nie jest także kochany na tyle, aby nie mógł być kochany jeszcze bardziej. Różnica pomiędzy niedojrzałym i dojrzałym psychicznie człowiekiem polega na tym, że osoba niedojrzała bardziej chce być kochana niż kochać²². Ludzie powinni nieustannie zabiegać o wzajemną życzliwość, serdeczność i dojrzałą miłość. W aspekcie psychologicznych rozważań będzie to

¹⁹ Zob. M. Adamiec, *Doświadczenie przemiany wewnętrznej jako kategoria psychologiczna*, Katowice 1988.

²⁰ Jan Paweł II, Homilia, Płock 1991.

²¹ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, dz. cyt., s. 54.

²² Zob. G. Allport, *Pattern and growth in personality*, dz. cyt.

możliwe do zrealizowania jedynie wtedy, gdy podejmą intensywną pracę nad dojrzałością własnych osobowości²³.

V. Realizm życiowy

Człowiek dojrzały pozytywnie odbiera rzeczywistość i patrzy na wszystko w miarę optymistycznie. Natomiast człowiek niedojrzały przeciwnie: wszystko widzi „czarno”, jest krytykancki, we wszystkim widzi zło, nie umie kochać ludzi, świata, jest zbuntowany. Człowiek dojrzały nie usprawiedliwia wszystkiego, nie twierdzi, że wszystko jest wspaniałe. Potrafi również dostrzec wady i niewłaściwe zachowania, chociaż boleje, gdy je dostrzeże. Pragnie pomóc tym, którzy błędzą i niewłaściwie się zachowują. Realne odbieranie rzeczywistości w dużym stopniu wynosi się z domu. Należy zatem o tym pamiętać, uczestnicząc w procesie wychowywania dzieci.

Na świat należy patrzeć pozytywnie. Pan Bóg stworzył go dla wszystkich: dla ładnych i dla brzydkich, dla zdolnych i mniej zdolnych, trzeba go zaakceptować i z niego się cieszyć. Można nie mieć wykształcenia, majątku, ale mieć wiele innych dobrych cech i ważnych sprawności. Są ludzie, którzy ciągle narzekają, nieustannie kontestują, z niczego nie są zadowoleni. Jeżeli ktoś jest wyalienowany z rodziny, stroni od przyjaciół, jeżeli wszystkich negatywnie ocenia, a zwłaszcza najbliższych, uważając jedynie siebie za dobrego, to jest to wskaźnik niedojrzałości. Dostrzeganie jedynie złych zachowań u osób najbliższych zazwyczaj mija się z prawdą. Jest to symptom, który powinien być dokładnie przeanalizowany. Jeżeli ktoś jest bardzo krytykancki i według niego wszyscy są źli, poczynając od rodziców, kończąc na politykach i duchowieństwie, to coś jest niedobrze z jego psychiką. Dla takich ludzi nie ma żadnych autorytetów, co świadczy o ich dużej niedojrzałości. Jak można nie dostrzegać, że rodzice dali życie, pielęgnowali i troszczyli się, gdy było się dzieckiem, posyłali do szkoły, wychowali?

Rodzi się pytanie, czy można zmienić charakter takiego człowieka i co należy zrobić. Zdaniem C.R. Rogersa taki człowiek powinien najpierw rozeznąć swoje psychiczne wnętrze, czyli postawić właściwą diagnozę samemu sobie, aby skutecznie rozpocząć autopsychoterapię. Należy wniknąć we własną psychikę i uświadomić sobie braki i niewłaściwe zachowania. Rozeznąć konkretnie, co należy zrobić, by się zmieniać i podjąć pracę nad sobą²⁴. Kiedyś dużo mówiło się o pracy nad sobą, o kształtowaniu charakteru; dzisiaj to pojęcie jest prawie nieznanne. Obecnie mówi się o szkoleniu; ludzie ciągle się szkolą, robią kursy, zdobywają coraz wyższe stopnie. Wiedza jest bardzo ważna i potrzebna, ale to tylko część naszej osobowości. Są jeszcze uczucia, wola, motywacja, różnego rodzaju postawy wobec ludzi

²³ Więcej na ten temat zob. F. Głód, *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny – studium pastoralne*, Wrocław 2005.

²⁴ Zob. C.R. Rogers, *Client-centered therapy*, w: *American handbook of psychiatry*, red. S. Arieti, New York 1966.

i otaczającego świata. Trzeba kształtować i uszlachetniać wszystkie komponenty osobowości. Ale żeby to zrobić, trzeba je najpierw poznawać. Przed każdym człowiekiem stoi konieczność ciągłego diagnozowania siebie, by potem podjąć wysiłek zmierzający do przemiany własnej psychiki.

Ktoś powie: „Ja już taki jestem, zbyt nerwowy”. To dobrze, że to wiesz, ale chodzi o to, abyś taki nie był. „Ale ja mam taki charakter”. To należy go zmieniać, w tym cała rzecz. Niedojrzałość można zauważyć niemal na każdym kroku. Ludzie jednak nie zadają sobie trudu, by rozpocząć pracę nad uszlachetnianiem swego charakteru, by rozwijać się w pełni psychicznie i duchowo. Szkoda, że nie są świadomi, bo wtedy mogliby przeżywać o wiele więcej i być bardziej szczęśliwi. Często jednak brną w przeciwnym kierunku, ponieważ łatwo wyzbywają się przeżyć duchowych i dlatego pełzają po ziemi, a z natury powinni wzbijać się ku niebiosom!

Z realnym spojrzeniem na życie łączy się także demokratyczne podejście do ludzi i otaczającej rzeczywistości. Chodzi o tolerancję wobec poglądów, postaw, upodobań, religii innych ludzi. Trzeba być świadomym, że drugi człowiek ma prawo do życia i swoich przekonań. Każdy ma swoje słabości, upodobania, ale i krzyże, które musi nieść. Te krzyże są często dla ogółu na zewnątrz niewidoczne, dlatego trzeba mieć szerokie spojrzenie na pracę i zachowanie innych ludzi. Nieustannie należy wyrabiać w sobie ducha demokratycznego patrzenia na innych, którzy są zazwyczaj w podobnej sytuacji. Wszyscy ludzie przeżywają trudne chwile, mają lęki, niepokoje i liczne potrzeby do zaspokojenia, dlatego zawsze powinniśmy o tym pamiętać.

VI. Zdolność do obiektywizacji samych siebie

Człowiek dojrzały stara się bardzo realnie patrzeć na świat. Uznaje swoje wady i dostrzega swoje walory. Zaś człowiek niedojrzały albo siebie przecenia, albo nie docenia, a z tego wynikają liczne komplikacje, zwłaszcza w odniesieniach interpersonalnych. Obiektywizacja samego siebie to przede wszystkim realne spojrzenie na samego siebie i otaczającą nas rzeczywistość. Można powiedzieć, że człowiek dojrzały ma dobry wgląd w siebie, patrzy realnie na to, kim jest, do czego zmierza i jak ma się właściwie zachować w różnych sytuacjach.

Realny, głęboki wgląd w siebie kształtowany jest od wczesnego dzieciństwa. Dziecko nie ma wrodzonej możliwości pełnej oceny siebie, ale powoli się jej uczy w zależności od tego, w jakim środowisku będzie przebywać. Wiele będzie zależać od tego, jak środowisko zareaguje na jego zachowanie. Gdy dziecko nie zostanie odpowiednio przygotowane do normalnych warunków życia to w zetknięciu z napotkanymi trudnościami całkowicie może się psychicznie załamać²⁵. Tak wy-

²⁵ Zob. J. Aleksandrowicz, *Cerebrologia. Nauka o wpływie środowiska na zdrowie somatopsychiczne*, w: *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, Warszawa 1979.

chowany człowiek narażony jest na wiele konfliktów interpersonalnych z powodu małej obiektywizacji siebie.

Czy można poprawić obiektywizację samego siebie? Na pewno w dużym stopniu tak. Należy rozpocząć od analizy własnych czynów i zachowań i wyciągać poprawne wnioski ze swojego postępowania. Kościół proponuje nam wspaniałą praktykę, którą niestety często lekceważymy, chociaż stosowało ją w swoim życiu wielu starożytnych pogan. Kościół zaleca, by robić codziennie rachunek sumienia. Jest to wspaniała metoda pracy nad sobą. Każdy chrześcijanin powinien tak czynić. Wnikliwy rozrachunek codziennego zachowania poprzez wgląd w nasze wnętrza przyczynia się do lepszej obiektywizacji samych siebie.

Wszyscy popełniamy grzechy, jak mówi św. Jan Apostoł: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”²⁶. Gdy ktoś przeświadczony jest o swojej bezgrzeszności, to znaczy, że nie dokonuje głębszego wglądu w swoje sumienie i nie robi wnikliwego i systematycznego rachunku sumienia. Praktykę codziennego rachunku sumienia chrześcijanie powinni wprowadzać w codzienne życie, jeżeli pragną poznawać samych siebie, stawać się bardziej obiektywni w swoich postawach i sądach. Niektórzy pamiętają jedynie rachunek sumienia z dzieciństwa, gdy przygotowywali się do sakramentu pokuty i pierwszej Komunii św., a później zarzucili tę zbawienną praktykę ze szkodą dla siebie. Trzeba do niej powrócić, bo jest bardzo korzystna i przyczynia się do większej obiektywizacji samych siebie.

Bardzo często małżonkowie nie umieją się przyznać do złych czynów, zawsze ktoś inny jest winien, nie dostrzegają nieraz karygodnych zachowań; dlatego w naszych rodzinach powstają konflikty i rozgrywają się tak wielkie dramaty. Przy braku obiektywizacji ani mąż, ani jego żona nigdy nie uznają, że to oni są zarzewiem zła w domu. Przyczyna konfliktów i frustracji leży nie tylko w zewnętrznej sytuacji, ale we wnętrzu poszczególnych domowników. Potrzebna jest wnikliwa analiza codziennego postępowania, aby zobaczyć, że to brak obiektywizacji naszych zachowań jest główną przyczyną rozczarowań i frustracji.

Człowiek, który ocenia siebie obiektywnie, potrafi się z siebie śmiać, ma poczucie humoru, jest dowartościowany, widzi swoje zalety i wady. Z psychologicznych badań wynika, że istnieje bardzo wysoka korelacja pomiędzy znajomością siebie, a poczuciem humoru. Człowiekowi, który ma zaburzoną obiektywizację samego siebie, zawsze będzie czegoś brakowało. Z takim człowiekiem nie można żartować, bo wszystko odnosi do siebie.

Ujmując problem obiektywizacji w sposób graficzny, można by narysować trzy zestawy różnych cech w postaci kół. Pierwsze koło przedstawia obraz, jaki mamy o sobie, taki, który został stworzony przez nas. Wielu ludzi tkwi w przeświadczeniu, że dobrze zna samych siebie. Możemy uważać się za inteligentnych, pięknych, sprytnych, wyjątkowych. Ten zestaw cech powstał pod wpływem środo-

²⁶ Por. 1 J 1, 8.

wiska domowego, szkolnego, rówieśniczego, doświadczeń wyniesionych z różnych miejsc i środowisk naszego życia.

Drugie koło zawiera opinię, jaką ludzie z otoczenia, zwłaszcza najbliższego, mają o każdym z nas, czyli co ludzie o nas sądzą. Nieraz człowiek uważa, że jest dobry, a wszyscy wokół mówią: „Drugiego takiego drania i złośliwego człowieka trudno spotkać”. Taka jest czasem rozbieżność w ocenie. Co o tej rozbieżności można sądzić? Czy pierwszy obraz jest prawdziwy, czy drugi? Wydaje się, że tak do końca ani jeden, ani drugi. Zazwyczaj jest tak, że im bardziej się człowiek wywyższa, tym bardziej jest poniżany przez otoczenie. Ludzie „obedną” go z tego, co ma. Jeżeli ktoś uważa się za bardzo inteligentnego, to powiedzą, że jest mało inteligentny, często przekroczą granicę obiektywności i zaniżą jego możliwości.

Reasumując, zarówno jeden, jak i drugi obraz może być bardzo fałszywy. Gdzie, zatem szukać obiektywnej prawdy o człowieku? Obiektywną prawdę o każdym z nas zna tylko Pan Bóg. Tylko On wie naprawdę, jacy jesteśmy, ale Pan Bóg nie wypowiada się na zawołanie. Niektóre cechy naszego charakteru można obiektywnie zbadać przy pomocy różnych testów. Można dokładnie zmierzyć iloraz inteligencji, pamięć, podzielność uwagi i wiele innych cech naszej psychiki. Ale są takie sprawności, których nie da się wymierzyć testami, musimy pozostawić je ocenie Najwyższej Istoty i to jest to trzecie koło naszych sprawności. Kiedy więc zatem człowiek jest obiektywny? Psycholodzy powiedzą, że wtedy, gdy te trzy obrazy, a więc własny obraz o sobie i ten, który inni ludzie mają o nas oraz ten najprawdziwszy znany tylko Panu Bogu są ze sobą zgodne. Wtedy można mówić w dużym prawdopodobieństwie obiektywizacji. Jeżeli natomiast jest wielka rozbieżność tych obrazów, to mamy do czynienia z niezbyt dojrzałym człowiekiem o małej obiektywizacji samego siebie. Wiele niepotrzebnych problemów powstaje wówczas, gdy współmałżonkowie nie są w stanie obiektywnie siebie oceniać. Zagrożone jest pozytywne odniesienie do najbliższej osoby. Brak obiektywizacji u małżonków to zarzewie wielu małżeńskich i rodzinnych konfliktów, które prowadzą do licznych nieporozumień, a nawet mogą spowodować rozpad małżeństwa²⁷.

VII. Uformowanie jednoczącej filozofii życia

Cechą dojrzałości psychicznej człowieka jest posiadanie i kierowanie się w życiu jednoczącą filozofią życia²⁸. Człowiek nie żyje jedynie potrzebami swego ciała, ale także wartościami ducha. To tylko człowiek ma możliwość stawiania pytań dotyczących tak ważnych problemów jak sensowność ludzkiego życia,

²⁷ Więcej na ten temat zob. F. Głód, *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny – studium pastoralne*, dz. cyt.

²⁸ Zob. V.E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, München 1979; J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993; S. Głaz, *Sens życia*, Kraków 1998.

kim człowiek jest i na czym zasadza się jego godność. Od zarania dziejów ludzie zastanawiali się także, co dzieje się z człowiekiem po jego śmierci. W rozwoju filogenetycznym, w poszczególnych okresach ludzie zawsze stawiali pytania filozoficzne i poszukiwali na nie sensownych odpowiedzi. W sytuacjach trudnych pytania te były bardziej drastyczne, zwłaszcza gdy śmierć zabierała bardzo bliską osobę lub zagrażała ludziom wielki kataklizm w postaci żywiołów lub szerzącej się epidemii.

Każdy normalny człowiek na przestrzeni swojego życia mniej lub bardziej wyraźnie stawia sobie filozoficzne i egzystencjalne pytania i poszukuje na nie sensownej odpowiedzi, tworząc tym samym własną filozofię życia²⁹. Poglądy na świat i samego siebie są u ludzi bardzo różne. Jednocząca filozofia życia powstaje i rozwija się wraz z rozwojem psychicznym człowieka, w miarę narastających pytań i znajdowanych odpowiedzi³⁰.

Człowiek dojrzały charakteryzuje się tym, że w miarę swego rozwoju nabywa i konkretyzuje jednoczącą filozofię życia. Człowiek niedojrzały takiej filozofii życia nie tworzy i w konsekwencji jej nie posiada. Niedojrzały psychicznie człowiek ciągle zmienia swoje poglądy i nie ma stałego systemu wartości. Zwartą i zdeklarowaną jednoczącą filozofia życia charakteryzuje tylko człowieka dojrzałego.

Wyniki badań socjologicznych i psychologicznych wskazują, że jednoczącą filozofię życia znajdują ludzie najczęściej w przekonaniach religijnych³¹. Wydaje się to bardzo logiczne. Gdy poddamy analizie treści i zasady, które głosi chrześcijaństwo, to obiektywnie musimy przyznać, że są wszechstronne i logiczne. Przyjęte dogmaty wiary przekazują doniosłą, zwartą i sensowną całość ważnych treści. Chrześcijaństwo odpowiada logicznie na stawiane przez ludzi pytania natury filozoficznej i egzystencjalnej³². Ukształtowanie jednoczącej filozofii życia na treściach ewangelicznych potwierdza się i sprawdza w codziennym życiu. Jest niezmiernie słuszne i mądre, gdy ludzie w oparciu o Ewangelię budują jednoczącą filozofię życia i starają się, by ich życie było zgodne z nauką Jezusa Chrystusa.

Chrześcijaństwo sensownie odpowiada na pytania: po co człowiek żyje? Do kąd zmierza? Jaki los czeka go po śmierci? Szczególnie ważnymi pytaniami dla człowieka są pytania eschatologiczne, związane z życiem wiecznym³³. Faktem jest, że każdy z nas odejdzie kiedyś z tego świata, dlatego prawdy mówiące o zbawie-

²⁹ Zob. T. Styczeń, *Usensownić swe działanie to dla człowieka być*, w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987.

³⁰ Zob. M. Wolicki, *Człowiek w analizie egzystencjalnej* Wiktora Emila Frankla, Przemysł 1986.

³¹ Zob. K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – Wartości – Sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996; J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990.

³² Zob. J. Pałyga, *Wiara a sens życia*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1983 nr 4.

³³ Zob. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979; J. Mariański, *Postawy młodzieży polskiej wobec sensu życia*, w: *Człowiek – Wartości – Sens*, dz. cyt.

niu są ogromnie ważne dla człowieka. Nic też dziwnego, że ludzie zawsze stawiali i stawiają sobie pytania: czy jest życie pozagrobowe? Na czym ono polega i jak należy żyć, by je otrzymać? Można powiedzieć, że człowiek z natury nosi w sobie nadzieję życia wiecznego. Chrześcijaństwo zapewnia, że życie nie kończy się wraz z ostatnim uderzeniem serca, ale trwa wiecznie. Wprawdzie życie wieczne okryte jest wielką tajemnicą, ale z Objawienia Bożego wiemy, że ono istnieje i każdy człowiek ma wielką szansę, by przebywać po śmierci w wiecznej radości. Chrystus określił także warunki dostania się do tej szczęśliwości. Kościół głosi także, że istnieje miejsce potępienia dla tych, którzy świadomie i dobrowolnie, pomimo wielkiej łaski otrzymanej od Pana Boga, z premedytacją Go odrzucają i nie zachowują Bożych przykazań³⁴. Teologia, na podstawie analizy tekstów biblijnych, podaje prawdę o istnieniu czyśćca, czyli miejsca i stanu duszy po śmierci, gdy człowiek nie jest jeszcze w pełni przygotowany na spotkanie z Panem Bogiem³⁵.

Tę chrześcijańską doktrynę człowiek może przyjąć lub odrzucić. Gdy ją przyjmuje i będzie starał się według niej żyć, wtedy stanie się ona dla niego jednoczącą filozofią życia. Przyjęta filozofia życia oparta na treściach ewangelicznych będzie człowiekowi mówić, co jest w życiu najważniejsze, jaki jest ostateczny sens życia i spotykanego cierpienia. Łatwo można stwierdzić, że żadna inna filozofia nie tłumaczy tak sensownie ludzkiego cierpienia jak chrześcijaństwo. Nauka chrześcijańska głosi, że każde cierpienie w oczach Boga ma zawsze głęboki sens, że nie idzie na marne i w zapomnienie, ale zawsze ma jakiś głębszy wymiar znany tylko Panu Bogu, chociaż my, ludzie, tego nie rozumiemy. Co można powiedzieć człowiekowi, który ma dwadzieścia lat, leży w szpitalu, jest chory na białaczkę, bardzo cierpi złożony śmiertelną chorobą i ma, według obliczeń lekarzy, zaledwie miesiąc życia przed sobą. Co sensownego w takiej sytuacji można powiedzieć choremu bez przyjęcia Dobrej Nowiny o życiu wiecznym i tego, że u Pana Boga liczy się każde cierpienie i kto wytrwa w tym cierpieniu, zasługuje na szczęśliwe życie wieczne. W takiej sytuacji nic sensowniejszego powiedzieć nie możemy. Ludzie wierzący w życie wieczne znajdują wielką pociechę w objawionej przez Boga treści, która w tak tragicznej sytuacji może pocieszyć śmiertelnie chorego człowieka. W tak dramatycznym momencie jedynie jednocząca filozofia życia zakotwiczona w Dobrej Nowinie o zbawieniu potrafi nas ludzi utrzymać w psychicznej równowadze. Zrodziła się wielka, piękna miłość. Ludzie nie widzieli świata poza sobą i nagle jedna z osób zapada na śmiertelną chorobę i po kilku miesiącach umiera. Jak to bolesne rozstanie i rozdarcie duszy można sensownie przeżyć bez wiary i nadziei w życie wieczne? Jednocząca filozofia życia oparta na wierze w Boga daje możliwości i siłę w przewyciężaniu bolesnych przeżyć. Jeżeli mamy świadomość, że Bóg jest naszym Ojcem, że nas kocha i sprawuje nad nami opatrność, to nie jesteśmy samotni na tym świecie i w każdym momencie możemy liczyć na Jego

³⁴ Por. KKK 1035.

³⁵ Por. KKK 1031.

pomoc i wsparcie³⁶. Każdy nasz czyn i zachowanie ma swoje znaczenie, bo jest zakotwiczone w Panu Bogu.

Bardzo klarownie ilustruje tę prawdę filozofia egzystencjalna Sartre'a i Heideggera. Autorzy wielu filozoficznych rozpraw, zdeklarowani ateści, najpierw odrzucili Pana Boga, a później ukazali człowieka zagubionego w bezsensie życia. Przerażenie ogarnia, gdy czyta się *Dialogi* J. Sartre'a. Bohaterowie mówią o bezsensowności i znikomości człowieka, o tym, że jest zbędnym bytem, człowiek jest jak łupina orzecha miotana w odmętach wzburzonego oceanu. Sartre nieustannie ustami swoich bohaterów powtarza słowa: „gdyby tylko istniał Bóg”. Ale wcześniej argumentuje w wymyślonych przez siebie tezach, że Bóg istnieć nie może, bo wtedy człowiek nie byłby wolny. Konkludując poglądy Sartre'a można wyciągnąć tylko jeden istotny wniosek, że jeżeli Boga nie ma, to i człowiek jest bytem, który nie ma sensu. Człowiek ma zatem wielki dylemat do rozstrzygnięcia: albo przyjmując pesymistyczną filozofię bez Boga, albo optymistyczną z Bogiem. Jeżeli chcemy optymistycznie patrzeć na świat i na całokształt życia człowieka, należy starać się o żywą wiarę w Boga, aby w niej zakotwiczyć swoją jednoczącą filozofię życia.

Obserwując życie wielu ludzi, łatwo można zauważyć, że mało interesują się treściami religijnymi, nie starają się o intensywny rozwój wiary w Boga, dlatego też utworzona przez nich filozofia życia jest bardzo chwiejna i krucha. Jeżeli chcemy filozofię życia zbudować na fundamencie chrześcijaństwa, to należy najpierw w pokorze prosić Pana Boga o bardziej skuteczną i żywą wiarę. Niemal wszyscy w naszej Ojczyźnie zostali ochrzczeni i wychowani w wierze chrześcijańskiej, zatem normalną i logiczną powinnością jest budowanie jednoczącej filozofii życia na wierze w Boga i Jego Objawieniu³⁷.

VIII. Uformowanie zintegrowanego systemu wartości

Bałagan moralny w życiu człowieka ujawnia się z chwilą braku dojrzałego systemu wartości, który ściśle łączy się z jednoczącą filozofią życia. Gdy brakuje trwałych moralnych wyznaczników, wtedy człowiek staje się chwiejny w swoich poglądach i postawach. Jednego dnia będzie głosił tezy o nienaruszalności małżeństwa, a gdy znajdzie się w innym towarzystwie, będzie mówił, że powinny być rozwody i będzie je gloryfikował. Dzieje się tak, ponieważ taki człowiek nie ma ustalonej hierarchii wartości. Dlatego nie będzie on konsekwentnie realizować i wprowadzać w życie podjętych zadań. Jeżeli to dotyczy nastolatka, to nie ma się czemu dziwić, ponieważ jest w trakcie rozwoju, ale jeżeli to jest człowiek dorosły,

³⁶ Zob. S. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego Krzyża*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992.

³⁷ Więcej na ten temat zob. F. Głód, *Religijność nupturientów – przygotowanie do małżeństwa priorytetem duszpasterstwa rodzin*, dz. cyt.

to każda dziedzina życia powinna być uporządkowana, by człowiek wiedział, do czego zmierza i czego chce w życiu dokonać.

Jako chrześcijanie winniśmy mieć jasno skryształizowany cel naszego życia. Chrześcijanin żyje po to, by poznać Pana Boga, zaprzyjaźnić się z Nim i realizować życie według Dekalogu, aby osiągnąć życie wieczne. To jest cel ostateczny i najważniejszy dla człowieka, który nazywa siebie katolikiem i chrześcijaninem. Chrześcijanin na pierwszym miejscu stawia Osobę Pana Boga i bliźniego, którego powinien kochać jak siebie samego. Na dalszym miejscu są wszystkie inne stworzenia. Z tego głównego założenia wypływają wszystkie cele i zadania do zrealizowania przez każdego człowieka³⁸.

Główny cel zawsze powinien być na szczycie wybranej hierarchii wartości i z niego powinny wypływać pozostałe cele. Jeżeli człowiek nie ma wypracowanej jednoczącej filozofii życia i ustalonej hierarchii wartości, to istnieje niebezpieczeństwo ciągłej fluktuacji różnych nastrojów i postaw. Bez ostatecznego celu życia i skryształizowanej hierarchii wartości idziemy przez życie, nie wiedząc właściwie, dokąd zmierzamy. Idziemy, bo rozpiera nas życiowa energia. Trudnimy się, ale w pewnym momencie zawracamy, bo gubimy ostateczny cel. Gdy napotykamy trudności, zmieniamy kierunek i idziemy w przeciwną stronę. Tak przebiega zachowanie i motywacja człowieka, który nie ma ostatecznej strategii i zwartego systemu wartości. Idzie do przodu, cofa się, zawraca, nie wie w końcu gdzie, bo nie ma ostatecznej orientacji, dokąd ma zmierzać. Powoduje to totalne zagubienie jednostki, ponieważ nie ma jasnego odniesienia do zwartego systemu wartości. Gdy zabraknie hierarchii wartości, to nie ma też klarownych motywów zachowania i zobowiązań w podejmowaniu ważnych dla życia decyzji.

Chrześcijańska hierarchia wartości proponuje pewną drogę życia, stawiając konkretne wymogi. Nauka Chrystusa poucza nas, koryguje nasze moralne upadki i mobilizuje do działania, wyzwalając duchowe przeżycia. Chrześcijański system wartości jest wielkim darem dla człowieka, ponieważ wyznacza cele i ukazuje środki do realizacji.

Brak takiego systemu wartości powoduje chaos moralny w naszym życiu. Człowiek zaczyna się gubić, ponieważ nie wie, dokąd zmierza. Wtedy postawy wobec ważnych zagadnień życia są ambiwalentne, raz człowiek aprobuje eutanazję, aborcję, rozwody, innym razem będzie im przeciwny i będzie walczył o ich zaprzestanie. Raz będzie twierdził, że nierozzerwalność małżeństwa to fundament małżeństwa i rodziny, od którego nie można odchodzić, a drugim razem uzna, że skoro się tak źle ułożyło pomiędzy małżonkami, to można wprowadzić rozwody i je nawet propagować.

Wnikliwa obserwacja zachowań wielu ludzi niezbitie dowodzi, że stabilna orientacja co do celów własnego życia uzależniona jest od przyjęcia zintegrowanej hierarchii wartości. Trzeba być świadomym, co jest w życiu najważniejsze, co waż-

³⁸ Zob. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, Paryż 1981.

ne, a czego nie wolno czynić. W przeciwnym razie będzie w życiu człowieka nieład moralny, dużo bezmyślności i pochopności w działaniu. Będziemy szli na oślep, miotając się przy podejmowaniu jakiegokolwiek decyzji, bo będzie brakować pryncypiów. Jeżeli będą one dojrzałe i jasno skryształizowane, to można rozwiązywać nawet najtrudniejsze życiowe problemy, bo dojrzały system wartości pomaga wychodzić nawet z bardzo trudnych konfliktów, kryzysów, frustracji i wskazuje właściwą drogę, którą należy podążać. Bez dojrzałego systemu wartości wprowadzamy w nasze życie moralny nieład, a decyzje podejmujemy pod wpływem chwilowych wrażeń, nagłych i niedojrzałych emocji, bez przemyślenia.

* * *

Przedstawione kryteria dojrzałej osobowości dają materiał do przemyśleń narzeczonym stojącym u progu małżeństwa. Prawdziwa ocena samego siebie ukazuje kierunek dalszego psychicznego i duchowego rozwoju. Uświadomione sobie braki w stereotypie zachowań mogą być cenną wskazówką do podjęcia pracy nad dalszym własnym rozwojem, a w razie konfliktów i trudności, które mogą się pojawić w małżeństwie i rodzinie, mogą ułatwić rozpoznanie przyczyny sięgającej nierzadko do niedojrzałości osobowościowej.

Ks. JANUSZ MICHALEWSKI



Skutki kontaktów z tekstami biblijnymi w dziedzinach życiowo doniosłych u osób dorosłych (studium psychologiczne)

Doświadczenie wielu osób wierzących wskazuje, że kontakt z Biblią wywiera wpływ nie tylko na ich życie wiarą, ale także na wiele dziedzin życia, które bezpośrednio nie wydają się być związane z religijnością. U podstaw prezentowanych wyników badań w niniejszym artykule leży projekt badawczy związany z poznaniem zarówno dziedzin religijności, które są kształtowane w wyniku kontaktu osób wierzących z Biblią, jak i innych dziedzin ludzkiego życia nie związanych bezpośrednio z religijnością człowieka oraz czynników ułatwiających przyswojenie sobie znaczenia tekstów biblijnych (por. Michalewski, 2005). Dziedziny ludzkiego życia nie związane bezpośrednio z religijnością, na które zdaniem badanych oddziaływał kontakt z tekstami biblijnymi, zostały określone jako dziedziny życiowo doniosłe.

W niniejszym artykule zostanie udzielona odpowiedź na pytanie – jakie dziedziny życiowo doniosłe są kształtowane u osób dorosłych w wyniku kontaktu z tekstami biblijnymi, a także zostaną zaprezentowane wnioski wynikające z przeprowadzonych badań ważne dla współczesnych dyskusji na terenie psychologii odnośnie rozwoju systemu wartościowania refleksyjnego i religijności egzystencjalnej.

I. Metoda badania

Dla realizacji celów prezentowanych badań posłużono się specjalnie skonstruowanym „Kwestionariuszem pytań do wywiadu eksploracyjnego na temat kształtowania się religijności w kontakcie z tekstami biblijnymi” wzorującym się na metodzie wywiadu eksploracyjno-krytycznego J. Piageta. Wzbogacony on został o wskazania zaczerpnięte z metodologii psychologii narracyjnej. Kwestiona-

riusz ten w ostatecznej wersji zawierał 26 pytań. Podstawową ramą dla treści układanych pytań była koncepcja religijności C. Walesy, który w jej strukturze wyróżnił osiem dziedzin – świadomość religijną, uczucia religijne, decyzje religijne, więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki religijne, moralność religijną, doświadczenia religijne oraz formy wyznania wiary (Walesa, 1998).

W kwestionariuszu zawarto więc pytania o oddziaływanie kontaktu z Biblią na świadomość religijną (pyt. 11, 12, 13), uczucia religijne (pyt. 14), decyzje religijne (pyt. 16, 17), więź ze wspólnotą osób wierzących (pyt. 18), praktyki religijne (pyt. 20), moralność religijną (pyt. 22), powstawanie doświadczeń religijnych (pyt. 23) oraz formy wyznania wiary (pyt. 25, 26). Ponieważ kontakt z tekstami biblijnymi nie tylko kształtuje religijność, ale także jest interpretowany w świetle dotychczas ukształtowanego życia i religijności, w kwestionariuszu zamieszczono pytania odnośnie do oddziaływania niektórych wymiarów religijności oraz sytuacji życiowych na proces rozumienia i interpretacji Biblii.

Całość metody przedstawia się w następujący sposób.

Kwestionariusz pytań do wywiadu eksploracyjnego na temat kształtowania się religijności w kontakcie z tekstami biblijnymi

1. Które słowa biblijne są Ci bliskie i dlaczego?
2. Które opowiadania biblijne są Ci bliskie i dlaczego?
3. Czym jest dla Ciebie Biblia?
4. Jakie sytuacje życiowe pobudzają Cię do sięgania po Biblię?
5. Jakie wydarzenia życiowe pomogły Ci w lepszym rozumieniu Biblii?
6. Co wewnątrz Ciebie pobudza do sięgania po Biblię?
7. W jaki sposób rozważasz teksty biblijne?
8. Co pomaga Ci w rozważaniu Biblii?
9. Jak radzisz sobie z niezrozumiałymi dla Ciebie tekstami biblijnymi?
10. Co daje Ci rozważanie Biblii?
11. Jak Biblia pomaga Ci w przeżywaniu Twojej więzi z Bogiem?
12. Jak Biblia pomaga Ci w interpretowaniu wydarzeń Twojego życia?
13. Jak Biblia pomaga Ci w poznawaniu siebie?
14. Jakie uczucia budzą w Tobie rozważane teksty biblijne?
15. Jak Biblia pomaga Ci radzić sobie z Twoimi trudnymi uczuciami?
16. Jak Biblia wpływa na Twoje decyzje życiowe?
17. Jakie teksty biblijne pomagają Ci w przeżywaniu trudnych sytuacji życiowych?
18. Jakie teksty biblijne pomagają Ci w przeżywaniu Twojej więzi ze wspólnotą osób wierzących?
19. Jak więź ze wspólnotą osób wierzących pomaga Ci w rozumieniu Biblii?
20. Jak Biblia pomaga Ci w głębszym rozumieniu praktyk religijnych?
21. Które praktyki religijne pomagają Ci w rozumieniu Biblii?
22. Jak Biblia pomaga Ci w kształtowaniu Twojej moralności?
23. Opowiedz o Twoich szczególnych momentach dotknięcia przez Boga w związku z rozważaniem tekstów biblijnych.
24. Które Twoje szczególne doświadczenia religijne pomogły Ci w rozumieniu Biblii?
25. Jak Biblia pomaga Ci w przeżywaniu modlitwy?
26. Do jakich czynów poczułeś się zainspirowany rozważaniem Biblii?

II. Grupa badana

Badaniami objęto 162 osoby. Osoby te pochodziły z województw: dolnośląskiego, lubelskiego, mazowieckiego, podlaskiego, pomorskiego, podkarpackiego i świętokrzyskiego. Ostatecznie opracowaniu zostały poddane protokoły 100 osób (50 kobiet i 50 mężczyzn), w wieku od 35 do 60 lat ($M = 46,5$; $SD = 7,60$) pochodzących z większych miast (Lublin, Warszawa, Wrocław, Białystok, Dębica, Jarosław, Jelenia Góra, Rzeszów, Przemyśl, Stalowa Wola) i posiadających co najmniej wykształcenie średnie (32 osoby z wykształceniem średnim, 68 osób z wykształceniem wyższym) oraz czynnych zawodowo.

Przeważająca liczba osób przynależała do różnorodnych wspólnot religijnych takich, jak: Ruch Światło-Życie (Domowy Kościół), Odnowa w Duchu Świętym, Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego, Karmelitański Ruch Ewangelizacyjno-Modlitewny oraz wspólnoty neokatechumenalne.

III. Opis wyników badania

W wyniku analizy wypowiedzi osób badanych wyróżniono następujące kategorie dziedzin życiowo doniosłych, na które zdaniem badanych oddziaływał ich kontakt z tekstami biblijnymi: przewartościowanie uczuć kłopotliwych społecznie, poprawa i pogłębienie więzi małżeńskich, rodzinnych oraz z osobami spoza środowiska rodzinnego, poczucie sensu życia, gorliwsze wypełnianie obowiązków w pracy, przyjęcie codzienności, przewartościowanie dotychczasowego stylu życia, akceptacja własnej historii życia, przewyciężanie sytuacji bezradności, akceptacja swojej kobiecości, decyzja dotycząca wyboru drogi życia, decyzja o całkowitej abstynencji, decyzja dotycząca wyboru małżonka, decyzja o urodzeniu dziecka wbrew naciskom środowiska, decyzja o zaniechaniu rozwodu, decyzja dotycząca wyboru zawodu oraz decyzja o adopcji dziecka. Tabela zawiera dane o częstości występowania wyróżnionych kategorii w wypowiedziach osób badanych. Wynika z niej, że kobiety najczęściej wskazywały, iż kontakt z tekstami biblijnymi pomaga im w procesie przewartościowania uczuć społecznie kłopotliwych. Zjawisko to wskazało 86% kobiet. Między nimi a mężczyznami odnośnie do tego zjawiska stwierdzono statystycznie istotną różnicę ($\chi^2 = 10,928$; $df = 1$; $p < 0,001$) (tabela, s. 342).

Termin „uczucia społecznie kłopotliwie” został zaczerpnięty z pracy Z. Zaleskiego (1998) *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*. Emocjami społecznie kłopotliwymi nazwał on: zawiść, zazdrość, złośliwą radość, zemstę, wstręt, pogardę, gniew, nienawiść, a także wstyd, zażenowanie oraz winę. Do tej gamy uczuć w niniejszej pracy dołączone też zostaną uczucia lęku i strachu oraz agresji. Przez proces przewartościowania emocji należałoby rozumieć zamianę u jednostki standardów oceny osób, rzeczy czy sytuacji ze standardów biologicznych, charakterystycznych dla wartościowania automatycznego, na stan-

Tabela. Rozkład liczbowy i procentowy oraz miar istotności wypowiedzi dotyczących skutków kontaktów z tekstami biblijnymi w dziedzinach życiowo doniosłych według rodzaju i płci

| Rodzaje skutków | Płeć | | | | Miary istotności | |
|---|---------|----|-----------|----|------------------|--------------|
| | kobiety | | mężczyźni | | | |
| | n | % | n | % | χ^2 | p |
| Przewartościowanie uczuć kłopotliwych społecznie | 43 | 86 | 28 | 56 | 10,928 | 0,001 |
| Poprawa i pogłębienie więzi z osobami spoza środowiska rodzinnego | 40 | 80 | 38 | 76 | 0,233 | 0,629 |
| Poczucie sensu życia | 28 | 56 | 24 | 48 | 0,641 | 0,423 |
| Poprawa i pogłębienie więzi rodzinnych | 21 | 42 | 26 | 52 | 1,004 | 0,316 |
| Poprawa i pogłębienie więzi małżeńskich | 17 | 34 | 26 | 52 | 3,305 | 0,069 |
| Gorliwsze wypełnianie obowiązków w pracy | 15 | 30 | 16 | 32 | 0,047 | 0,829 |
| Przyjęcie codzienności | 11 | 22 | 7 | 14 | 1,084 | 0,298 |
| Przewartościowanie dotychczasowego stylu życia | 11 | 22 | 13 | 26 | 0,219 | 0,640 |
| Akceptacja własnej historii życia | 10 | 20 | 3 | 6 | 4,332 | 0,037 |
| Przewycięzanie sytuacji bezradności | 7 | 14 | 8 | 16 | 0,078 | 0,779 |
| Akceptacja swojej kobiecości | 7 | 14 | – | – | – | – |
| Decyzja dotycząca wyboru drogi życia | 6 | 18 | 3 | 6 | 1,099 | 0,295 |
| Decyzji o całkowitej abstynencji | 5 | 10 | 3 | 6 | 0,543 | 0,461 |
| Decyzja dotycząca wyboru małżonka | 4 | 12 | 6 | 18 | 0,444 | 0,505 |
| Decyzja o urodzeniu dziecka wbrew naciskom środowiska | 3 | 6 | 0 | 0 | 3,093 | 0,079 |
| Decyzja o zaniechaniu rozrodu | 3 | 6 | 0 | 0 | 3,093 | 0,079 |
| Decyzja dotycząca wyboru zawodu | 2 | 4 | 2 | 4 | – | – |
| Decyzja o adopcji dziecka | 1 | 2 | 1 | 2 | – | – |

dardy religijno-moralne, którymi może posługiwać się wartościowanie refleksyjne. Skutkiem tego może być powstanie nowych emocji, tym razem o charakterze społecznie akceptowanych.

W wypowiedziach kobiet można było zauważyć przewartościowania dotyczące takich emocji, jak: lęk, zazdrość, zawiść, złość, wstręt, agresja czy gniew. Angelika (42 lata) opowiada, jak kontakt z tekstami biblijnymi pomógł jej przewyciężyć uczucia wstrętu:

Miałam kiedyś taką sytuację, że nie miał kto się opiekować moją matką chrześną. Była to bardzo ciężka choroba, wymagająca opieki w trudnych warunkach. Nikt z rodziny nie chciał się podjąć opieki nad nią. Wszyscy się brzydzili i czuli odrazę. Też wahałam się, czy zgłosić się do rodziny i powiedzieć, że ja się nią zaopiekuję. Modliłam się. W trakcie moich rozważań, natrafiłam na fragment

z Księgi Syracydesa i słowa – «synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił». Te słowa spowodowały, że podjęłam się opieki nad moją matką chrestną. Tuż przed swoją śmiercią bardzo mi podziękowała za opiekę nad nią i bycie przy niej. Był to jednak dla mnie trudny czas. Od zniechęcenia jednak ratowały mnie te słowa z Księgi Syracydesa.

Barbara (lat 40) opowiada o przewartościowaniu uczuć lęku w oparciu o kontakt z tekstami biblijnymi:

Kiedy budzą się we mnie lęki, kiedy tracę z horyzontu Boga i pojawia się zwątpienie, powtarzam słowa: „Pan jest światłem i zbawieniem moim, kogo mam się lękać”. W takich sytuacjach przypominają mi się też słowa Chrystusa skierowane do chodzącego po wodzie Piotra: „Czego się lękaż małej wiary”. Czytanie Biblii pozwala mi powstrzymać uczucia, które wyrządzają krzywdę innym; podnosi mnie na duchu; wprowadza ład w moim sercu; pozwala wrócić do normalności, choć często jest to walka, która wciąż się toczy.

O pomocy płynącej z kontaktu z Biblią w przewartościowaniu agresji opowiada 50-letnia Maria:

Słowa Jezusa – „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” – pomogły mi przezwyciężyć uczucia agresji do osób nadużywających alkoholu. Miałam z tym problem, dlatego prosiłam Boga, by przemienił tę postawę we mnie. Ostatnio zdarzyło się nawet, że pomogłam bez uczucia agresji pijanej kobiecie.

53-letnia Tamara zaś opowiada:

W sytuacji nieporozumień z mężem, kiedy w pierwszym odruchu wpadam w gniew na niego, przypominam sobie później słowa św. Pawła o tym, by nad naszym gniewem nie zachodziło słońce. Łatwiej jest mi wtedy wyjść do niego i porozumieć się z nim.

Wanda (lat 57) opowiada, że wzorem dla niej w przezwyciężaniu niechęci do innych jest osoba Maryi: „Historia opowiadająca o nawiedzeniu św. Elżbiety przez Maryję bardzo mi pomaga w sytuacji, kiedy mam iść do znajomych, których nie darzę sympatią. Ta ewangeliczna scena mobilizuje mnie do tego, by zmienić w sobie stosunek do tych moich znajomych”. 41-letnia Grażyna mówi natomiast:

Kiedy wróciłam niedawno do pracy po urlopie macierzyńskim usłyszałam od przełożonych, że nie jest to czas na rodzenie dzieci, tylko na pracę. Jako kobiecie, matce nie było mi z tym łatwo. Przypomniałam sobie jednak słowa św. Pawła: „Błogosławcie tych, którzy was prześladują. Błogosławcie, a nie złorzeczcie”. Zaczęłam się więc modlić za szefową i błogosławić jej. W trakcie tej modlitwy poczułam się wolna, tak że mogłam rozmawiać z nią, patrzeć na nią bez nienawiści i złości.

Mężczyźni w mniejszym stopniu mówili wprost o procesie przewartościowania emocji społecznie kłopotliwych, natomiast częściej wskazywali na skutki behawioralne kontaktu z tekstami biblijnymi. W grupie ich wypowiedzi zatem można było częściej zidentyfikować takie wypowiedzi, które wskazywały, że kontakt z tekstami biblijnymi owocuje poprawą i pogłębieniem więzi zarówno z osobami spoza środowiska rodzinnego, jak i rodzinnego, wliczając w to więzi z dziećmi i małżonką. Mężczyźni częściej wskazywali od kobiet – choć nie jest to statystycznie istotna różnica – że kontakt z tekstami biblijnymi skutkuje poprawą relacji małżeńskich.

W swoich wypowiedziach co drugi mężczyzna wskazał na ten skutek kontaktu z tekstami biblijnymi, natomiast w grupie kobiet co trzecia z nich.

Wypowiedź 40-letniego Jacka jest reprezentatywna dla mężczyzn, którzy wskazywali na ten skutek kontaktu z tekstami biblijnym w ich życiu. Jacek opowiadał w trakcie wywiadu:

Przeżywaliliśmy kryzys małżeński. Było bardzo blisko rozpadu naszego małżeństwa. Otworzyliśmy Pismo Święte i dostaliśmy słowo, byśmy mieli miłosierdzie, że zawsze możliwe jest pojednanie, przebaczenie. Bóg też mi uświadomił przez swoje słowo, że muszę się zaprzeć siebie i swoich planów odnośnie małżeństwa, a bardziej otworzyć się na pragnienia i oczekiwania małżonki.

Norbert (lat 45) natomiast mówił:

Słowo Boże, zwłaszcza przykład Jezusa, uczy mnie wrażliwości na drugiego człowieka. Odnosi się to w pierwszej kolejności do mojej relacji z żoną i dziećmi. Myślę, że to, iż tak nam się jakoś układa w małżeństwie, to też jest skutek właśnie mojego czytania i rozważania słowa Bożego.

49-letni Ireneusz szczerze zaś wyznał podczas rozmowy:

Myślę, że to słowo Boże utrzymuje moje małżeństwo. Mimo, sięgającej czasów młodości, mojej nieuporządkowanej trochę seksualności, udaje mi się wytrwać w wierności małżeńskiej od samego jego początku. To Boże słowo uchroniło mnie wielokrotnie przed grzechem nieczystości. Nauczyło mnie wstrzeźliwości, a przez to lepszego mojego oddania żonie.

Jako przykład wypowiedzi kobiety odnośnie poprawy relacji małżeńskich będących skutkiem kontaktu z tekstami biblijnymi zostaną przytoczone słowa 50-letniej Marii, która podczas wywiadu opowiadała:

Bardzo mi bliska jest osoba Maryi z historii zwiastowania. Maryja, bardzo młoda dziewczyna, mówi Bogu «tak», chociaż musi mieć świadomość, że w oczach ludzi będzie «godną» ukamienowania. Mało tego – przecież będzie musiała powiedzieć Józefowi o swoim stanie. Jak bardzo musiało jej być ciężko.

Odnosząc tę historię do swojej relacji małżeńskiej mówiła: „A ja użalam się nad sobą często w relacjach z mężem, obawiam się czasami powiedzieć o czymś mężowi, a przecież konsekwencje w moim przypadku w świetle tych, których mogła spodziewać się Maryja, to drobiazgi”. Efektem tych rozmyślań było postanowienie: „Zrozumiałam, że nie mogę ukrywać siebie i problemów przed mężem, że muszę wychodzić do niego i dzielić się nimi z nim. Ta historia ewangeliczna dodała mi odwagi do postawy otwarcia się na męża i większego zaufania w stosunku do niego”.

Z innych danych zawartych w tabeli wynika, że kontakt z tekstami biblijnymi sprzyjał kształtowaniu nie tylko lepszych relacji w rodzinie i z osobami spoza grona rodzinnego, ale także owocował różnorodnymi skutkami dla indywidualnego życia jednostki. Dane z omawianej tabeli wskazują, że kontakt z Biblią kształtował ich poczucie sensu życia, pomagał w przewyciężaniu sytuacji bezradności, a także w dokonywaniu wyborów odnośnie drogi i stylu życia, oraz w akceptacji siebie i swego życia. Kontakt z tekstami biblijnymi pomagał też, zdaniem bada-

nych, w kształtowaniu obszaru ich życia zawodowego, zarówno poprzez pomoc w podjęciu decyzji o wyborze swojego zawodu, jak i kształtowaniu ich motywacji do rzetelnego wypełniania powierzonych im obowiązków w miejscu pracy. Spośród różnych skutków, jakie wniósł w życie osób badanych kontakt z Biblią, warto zwrócić uwagę na trzy zjawiska.

Po pierwsze, że kontakt z tekstami biblijnymi sprzyja kształtowaniu poczucia sensu życia. Na to wskazała ponad połowa kobiet i blisko połowa mężczyzn. Poczucie sensu życia, jak ukazują to badania (por. Popielisk, 1994), niesie wiele pozytywnych skutków dla funkcjonowania doświadczających go osób. Mówi się m.in., że osoby takie przeżywają mniej negatywnych doświadczeń, są bardziej aktywizowane i potrafią w związku z tym bardziej zadbać o zaspokojenie swoich rozmaitych potrzeb. W sytuacji zaistnienia jakichś przeszkód w ich realizacji, potrafią odnaleźć w sobie potrzebne siły do ich pokonania. Osoby takie wykazują też większą pewność siebie i dążą do większej samodzielności i niezależności. Poczucie sensu życia sprzyja rozwijaniu umiejętności bycia i funkcjonowania w otoczeniu, nawiązywaniu głębszych relacji i więzi z innymi, a także pobudza aktywność w życiu społecznym. Oddziałuje także na motywację do troski o własny rozwój i do twórczego realizowania swoich potencjalności (Popielski 1994).

Kontakt z tekstami biblijnymi w życiu osób religijnych kształtowałyby zatem nie tylko wprost poczucie sensu życia, ale także w dalszej kolejności wiele innych dziedzin ludzkiego życia, poprawiając funkcjonowanie w wymiarze społecznym i osobowościowym. Teza ta jednak wymaga dokładniejszego sprawdzenia empirycznego w oparciu o dodatkowe przeprowadzone badania. Pewne dane mogą jednak sugerować, że taki związek istnieje.

Szczególnie ciekawe poznawczo jest także zjawisko skategoryzowane pod nazwą „akceptacja własnej historii życia”. Stwierdzono bowiem statystycznie istotną różnicę między jego występowaniem w grupie wypowiedzi kobiet i mężczyzn ($\chi^2 = 4,332$; $df = 1$; $p < 0,037$). Dane sugerują, że kobiety bardziej od mężczyzn zastanawiają się nad biegiem dotychczasowej własnej historii życia i w oparciu o kontakt z tekstami biblijnymi szukają jej zrozumienia i fundamentu do pogodzenia się z wieloma zdarzeniami, jakie miały miejsce w ich życiu.

Trzecie zjawisko, które może budzić zainteresowanie na podstawie uzyskanych danych to zjawisko skategoryzowane pod nazwą „akceptacja swojej kobiecości”. Opowiada o tym 35-letnia Małgorzata:

Opisy spotkań z Chrystusem bardzo mi pomogły zrozumieć, jaka jest rola kobiety i w ogóle zaakceptować swoją kobiecość. Bardzo mi w tym pomogła postawa szacunku Jezusa wobec kobiet. Zrozumiałam, że Bóg mnie kocha w mojej kobiecości i pragnie swoją miłość ukazywać przez moje kobiece serce. Bardzo mi się podoba w tym aspekcie opowiadanie o spotkaniu Jezusa z Samarytanką. Budzi ono przede wszystkim u mnie zachwyt nad człowieczeństwem Jezusa i jego podejściem do kobiety. To było szczególnie ważne w ówczesnej kulturze, gdzie mężczyźni nie traktowali poważnie kobiet. Chrystus jakby łamie tę tradycję, to ogólne spojrzenie na kobietę jako kogoś, kto powinien żyć na marginesie społeczeństwa. Chrystus dowartościowuje kobiety, co widoczne jest w tym opo-

wiadaniu. I to budzi mój zachwyt i jednocześnie wdzięczność za jego postawę pełną szacunku do nas, kobiet.

Omawiane zjawisko jest o tyle ciekawe poznawczo, że pojawia się w wypowiedziach (przy braku wypowiedzi ze strony mężczyzn), iż kontakt z tekstami biblijnymi pomaga im zarówno w akceptacji, jak i w rozumieniu męskości.

Wyniki badań przedstawione w niniejszym artykule można rozpatrywać w powiązaniu z dwoma obszarami problemów żywo dyskutowanych na terenie współczesnej psychologii – a mianowicie z problematyką regulacji systemu wartościowania afektywnego przez system wartościowania refleksyjnego oraz z problematyką religijności egzystencjalnej.

IV. Znaczenie kontaktu z tekstami biblijnymi dla rozwoju systemu wartościowania refleksyjnego

Zaprezentowane w niniejszej artykule wyniki badań sugerują, że proces rozważania tekstów biblijnych sprzyjałby rozwojowi systemu wartościowania refleksyjnego i kierowaniu się jego standardami w regulacji zachowania. Dane uprawomocniają do wniosku, że kontakt z tekstami biblijnymi sprzyja rozwojowi procesu wartościowania refleksyjnego, pomagając osobom wchodzącym w kontakt z Biblią w uniezależnianiu się od wartościowania afektywnego.

M. Jarymowicz (2002b), analizując wiele patologicznych zjawisk współczesnego świata, takich jak: terrorizm, agresja, działanie pod wpływem stereotypów, ideologie nawołujące do przemocy, wskazuje, że powstają one na bazie działania afektywnego systemu przetwarzania informacji i wartościowania. W interesie dalszego istnienia człowieka leżałoby, twierdzi Jarymowicz, by jednostki rozwijały w sobie zdolność do myślenia refleksyjnego, opartego na intelektualnym systemie przetwarzania informacji i wartościowania. Prowadzi się zatem obecnie wiele badań, na podstawie których wskazuje się uwarunkowania, jakie muszą zaistnieć, by człowiek w procesie wartościowania zjawisk zwłaszcza związanych z wymiarem jego życia społecznego, w jak najmniejszym stopniu kierował się systemem wartościowania automatycznego, a rozwijał swoją zdolność do kierowania się systemem wartościowania refleksyjnego (Rutkowska 2003a, b; Rutkowska, Szuster 2003).

Co w tym kontekście sugerują wyniki badań przedstawione w niniejszej pracy? Jak można wyjaśnić fakt, że kontakt z tekstami biblijnymi sprzyja rozwojowi kierowania się wartościowaniem refleksyjnym, a nie afektywnym? Po pierwsze, badania prezentowane w literaturze przedmiotu wskazują, że samo już wzbudzenie systemu wartościowania refleksyjnego sprzyja ograniczeniu oddziaływania wartościowania afektywnego (Karwowska 2001). Jak pokazały to badania zaprezentowane w niniejszym artykule, osoby czytające i rozważające Biblię najczęściej szukają odniesienia do swego życia. Taki sposób sprzyja z pewnością wzbudzeniu

myślenia refleksyjnego, które związane jest w tym przypadku z szukaniem osobistego znaczenia tekstów biblijnych dla ich życia.

Z badań przeprowadzonych przez J. LeDoux (2000) wynika, że system wartościowania afektywnego jest wspólny zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom, a także, że jest on systemem rozwojowo wcześniejszym od systemu refleksyjnego. Stąd dalej wypływa z tego fakt, że człowiek naturalnie i bez większego wysiłku posługuje się systemem wartościowania afektywnego niż systemem wartościowania intelektualnego. W człowieku istnieje zatem wrodzona zdolność do reagowania afektem. Jak wskazuje M. Jarymowicz (2001), choć sam system intelektualny jest potencjalnie dany wszystkim, to jednak jest on rozwinięty u różnych ludzi w różnym stopniu, a u niektórych odgrywa rolę znikomą. Kierowanie się przez człowieka w swoim zachowaniu systemem wartościowania refleksyjnego, zależy bowiem od siły jego motywacji, wkładania wysiłku w energochłonne i czasochłonne czynności myślowe (Jarymowicz 2005). Według niej, zarówno dzisiejsze czasy, jak i sama postawa człowieka nie sprzyjają rozwojowi takiej motywacji, stąd nie dziwi fakt, że w świecie wpływy niekontrolowanych afektów są wciąż rozległe. Tymczasem mechanizmy i skutki działania systemu wartościowania afektywnego mogą podlegać modyfikacji pod wpływem uczenia się, które jednak jak zostało to wskazane, wymaga czasu i energii (Jarymowicz 2002b). Zaprezentowane badania wskazują, że kontakt z tekstami biblijnymi jest dla wielu osób badanych czasem, w którym przeznaczają oni, używając języka M. Jarymowicz, swoją energię na myślenie refleksyjne i w oparciu o nie porządkują swoje doświadczenia. Sprzyja to rozwojowi systemu wartościowania refleksyjnego, a tym samym warunkuje rozwój większej sprawności w uniezależnianiu się od działania systemu afektywnego.

W piśmiennictwie wskazuje się ponadto, że rozwój systemu refleksyjnego wartościowania możliwy jest pod warunkiem zaistnienia motywacji danej osoby do stawiania sobie pytań o znaczenia napotykanych w życiu wydarzeń, osób czy sytuacji oraz poszukiwania odpowiedzi na te pytania. Ten typ aktywności umysłowej sprzyja kształtowaniu się zdolności człowieka do uzasadniania sformułowanych sądów i ukazywania intelektualnych przesłanek wydawanych ocen. Badania prezentowane w literaturze przedmiotu wskazują, że samo już poszukiwanie przesłanek własnych ocen hamuje bezpośrednie reakcje afektywne, a tym samym ogranicza ich wpływ na zachowanie (Jarymowicz 2001). Kontakt z Biblią, jak ukazały to wyniki badań, dla wielu osób po nią sięgających, jest właśnie takim czasem poszukiwania znaczenia danych wydarzeń. Sprzyja tym samym sformułowaniu przemyślanych przesłanek własnych ocen tych wydarzeń, a w dalszym etapie może warunkować rozwój kierowania się systemem wartościowania refleksyjnego w kształtowaniu swego zachowania. Jak zauważa M. Jarymowicz (2002a), bezpośrednim potwierdzeniem zachodzenia tego procesu powinna być obecność w człowieku takich procesów psychicznych i sposobów zachowania, jak: odczuwanie i rozumienie istoty dobra i zła, relatywizowanie i stopniowanie ocen, dostrzeganie odcieni szarości, dystansowanie się wobec samego siebie, budowanie systemu stan-

dardów o wymiarach uniwersalnych, któremu osoba potrafi się podporządkować się, mimo ich konfliktu z regułami dążenia do przyjemności i unikania przykrości. Analizując wyniki naszych badań można wskazać wiele przykładów takich zachowań u osób badanych, np. przykłady decyzji z ryzykiem, zachowań związanych z przewyciężaniem pokus, sytuacji rozwiązywania dylematów moralnych czy opisanych sytuacji przewartościowania uczuć społecznie kłopotliwych. Świadczą one, w myśl prowadzonych rozważań, że kontakt z tekstami biblijnymi znacznie ogranicza w życiu tych osób skutki wartościowania afektywnego.

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że rozwojowi zdolności do ograniczania działania systemu wartościowania afektywnego przez refleksyjny sprzyja poziom ukształtowania schematu własnej osoby (por. Jarymowicz 2002a). Wyniki przeprowadzonych badań w ramach omawianego w niniejszym artykule projektu badawczego, zwłaszcza związane z analizą dziedziny świadomości religijnej (por. Michalewski, 2005), wykazały, że u przeważającej liczby osób kontakt z tekstami biblijnymi sprzyja poszerzaniu samowiedzy. Można zatem przypuszczać, że jest to kolejne uwarunkowanie, które sprzyjałoby rozwojowi zdolności do kierowania się systemem wartościowania refleksyjnego u osób wchodzących w kontakt z tekstami biblijnymi.

V. Religijność egzystencjalna

Całościowa analiza wyników badań sugeruje ponadto, że religijność powstała w wyniku kontaktu z tekstami biblijnymi ma specyficzny charakter, bowiem nie ogranicza się jedynie do kształtowania dziedzin ściśle do niej przynależących, ale swoim oddziaływaniem obejmuje inne ważne obszary ludzkiego życia. Powstaje zatem pytanie – jakiemu typowi religijności sprzyja kontakt z tekstami biblijnymi?

Z. Freud (1995) postawił tezę, że religię należy traktować jako jeden z mechanizmów obronnych, który odciąga człowieka od rzeczywistych jego problemów i sprawia, że żyje on w świecie wielkiego złudzenia. Według niego głównym celem istnienia religii jest przede wszystkim dostarczanie swoim wyznawcom pocieszenia i poczucia egzystencjalnego komfortu zwłaszcza przez roztaczanie przed nimi obietnicy życia wiecznego. W późniejszych rozważaniach badaczy powiązanych bardziej lub mniej z ideami Freuda wskazywano, że rolą mechanizmu obronnego jest przede wszystkim ochrona człowieka przed doświadczeniem egzystencjalnej rzeczywistości, a zwłaszcza przed rozpoznaniem prawdy o własnej skończoności, uświadomieniem sobie własnej śmierci i towarzyszącego jej zjawiska rozpadu ludzkiego „ja”. W tym świetle wskazuje się, że religia może stać się mechanizmem obronnym pozwalającym ludziom zachować codzienny spokój przez represjonowanie świadomości ich śmiertelności i skończoności. Tego typu religijność proponuje się w literaturze przedmiotu nazywać religijnością defensywną (Beck 2004).

Przedstawione wyniki badań sugerują, że religijność, która kształtuje się w kontakcie z tekstami biblijnymi jest w swoim charakterze daleka od religijności defensywnej. Nie tylko, że nie odciąga swoich wyznawców od realiów codziennego życia, ale wręcz zmierza do tego, by zarówno kształtować więź z Bogiem, jak i być aktywną w rozwiązywaniu i zmaganiu się z problemami codziennego życia. W związku z tym proponuje się tę religijność nazwać religijnością egzystencjalną. Jak ją rozumieć?

W literaturze przedmiotu można znaleźć dwie prace wprost posługujące się terminem „religijność egzystencjalna”. Chodzi tu o prace R. Becka (2004) oraz C. Walesy (2005b). R. Beck buduje swoją koncepcję religijności egzystencjalnej w opozycji do koncepcji religijności defensywnej, funkcjonującej na zasadzie podobieństwa do mechanizmu obronnego. Według niego, cechami religijności defensywnej jest posiadanie dogmatycznych przekonań, a jakiegokolwiek próby ich podważenia budzą oburzenie i agresję, podejrzliwość, często przeradzającą się w nietolerancję w odniesieniu do członków innych grup religijnych, posiadanie prostych schematów wiary, odrzucających konfrontację z egzystencjalnymi problemami, poczucie wyjątkowości, przejawiające się w oczekiwaniach specjalnej opieki, wglądów czy też losu i przeznaczenia. Religijność egzystencjalną w jego ujęciu cechuje natomiast – posiadanie przekonania charakteryzującego się nieustannym poszukiwaniem dookreślenia sensu, refleksyjność w odpowiedzi na próby podważania posiadanych przekonań, akceptacja i ciekawość w stosunku do członków innych grup religijnych, posiadanie złożonych schematów wiary, z tendencją do mocowania się z egzystencjalnymi problemami, także podejrzliwość w stosunku do poczucia wyjątkowości.

C. Walesa (2005b) natomiast swoją koncepcję religijności egzystencjalnej buduje przez porównanie jej do religijności określanej jako doskonałościowa. Ta ostatnia, według niego, cechuje się tym, że – (1) ujmowanie postępu na drodze wiary odbywa się przez określanie zbliżania się do religijnego wzoru doskonałości, (2) widoczna jest w niej przewaga praktyk religijnych o charakterze indywidualnym, (3) poszczególne działania religijne mają charakter aktów odrębnych, a nie całościowych, (4) występuje w niej zjawisko naśladowania osób religijnie doskonałych, zazwyczaj wskazanych przez wspólnotę osób wierzących, (5) aspekty życia wartościowane są za pomocą aktualnych poziomów doskonałości religijnej, (6) mogą się pojawić w jej ramach uczucia wyższości i górowania nad innymi, (7) pojawia się w niej dążenie do perfekcyjnego wykonywania praktyk religijnych oraz przyswojenia sobie języka religijnego. W religijności egzystencjalnej natomiast występuje całościowe ujmowanie przez człowieka życia religijnego, dążenie do życia w radykalnym zaufaniu do Boga i kształtowania życia w oparciu o religijne znaczenia, dialogowanie z Bogiem za pomocą faktów swojego życia, podejmowanie decyzji życiowych inspirowanych więziami z Bogiem, przeżywanie wydarzeń życiowych w świetle więzi z Bogiem, przewaga procesów zaangażowania nad procesami kontroli, a także przewaga przeżyć typu życie w świecie ponad przeżyciami

typu zasługiwanie, oraz tendencja do kontemplowania rzeczywistości religijnej, przy osłabieniu tendencji do moralizowania.

Bliska ujęciom koncepcji religijności egzystencjalnej według C. Waleśy jest koncepcja religijności nieautorytarnej według A. Grüna (1996a). Ten autor z kolei buduje koncepcję religijności przez porównanie jej z religijnością autorytarną. Według Grüna, w religijności autorytarnej rozwój religijny jest jednokierunkowy i polega na dążeniu do ideałów, realizowanych przez osiągnięcie coraz doskonalszych celów. Cechuje ją ponadto dążenie do jak najdoskonalszego wypełniania praktyk i przykazań religijnych, a także dążenie do pokonywania słabości poprzez praktyki modlitewne i ascetyczne oraz niezgoda na obecność ludzkich słabości, traktowanych jako zagrożenia dla zerwania więzi z Bogiem. W religijności nieautorytarnej natomiast rozwój religijności nie jest jednokierunkowy, ale dokonuje się zarówno przez osiągnięcia, jak i niepowodzenia. Cechuje ją ponadto przekonanie, że miejscem doświadczania więzi z Bogiem jest całe życie człowieka i wszystkie wymiary jego psychiki, a także występuje w niej dążenie do samopoznania, obejmującego świadomość także swojego cienia, oraz zgoda na całość ludzkiej kondycji. Jak zauważa A. Grün, religijność nieautorytarna nie wyłącza ze swego obszaru poczucia słabości i niedoskonałości, traktując je jako obszary szczególniejszej realizacji więzi z Bogiem.

Ujęcie A. Grüna jest bardzo ciekawe z punktu widzenia współczesnych rozważań prowadzonych na terenie psychologii rozwoju odnośnie do zagadnień związanych z pojęciem zmiany rozwojowej. Jak zauważa J. Trempała (2001, 2003), na terenie psychologii rozwojowej pod wpływem nowych ujęć, jak choćby P.B. Baltesa, modyfikacji ulega samo pojęcie zmiany rozwojowej. Do niedawna panowało powszechne przekonanie, dziś kojarzone już jednoznacznie z koncepcją klasycznej psychologii rozwoju, że zmianę rozwojową musi cechować wzrost. Nowsze ujęcia rozwoju, jak się zaznacza typowo psychologiczne, a nie powiązane z ujęciami biologicznymi, wskazują, że rozwój psychiczny człowieka nie jest monolitycznym procesem zmian wyłącznie progresywnych. Liczne badania empiryczne sugerują, że na każdym etapie ontogenezy można wyodrębnić zmiany oznaczające zarówno wzrost, jak i rozpad oraz zanikanie wielu funkcji (Trempała 2001).

W związku z tym mówi się, że kryterium zmiany rozwojowej nie jest zawarte w stopniu progresywności, jaką wyraża dana zmiana w stosunku do zmian wcześniejszych, ale raczej w adaptacyjności tej zmiany wyrażającej zdolność jednostki zarówno do dostosowania się do wymagań otoczenia, jak i do skonstruowania jakościowo nowych relacji ze światem zewnętrznym. Adekwatnym kryterium zmiany będzie nie tyle coraz większe zróżnicowanie, uporządkowanie czy integracja, ile raczej pojawienie się nowej organizacji (Trempała 2003). Zdaniem J. Trempały: „Zmiany w świecie i organizmie mogą mieć charakter zarówno zysków, jak i strat, ale w każdym wypadku wymagają one nowej organizacji stosunków ze światem. Dopóki zatem jednostka przejawia zdolność do radzenia sobie z tymi zmianami poprzez konstruowanie jakościowo nowych relacji z otoczeniem, możemy mówić

o jej rozwoju. W ujęciu takim rozwój psychiczny człowieka jawi się jako historia organizacji jego stosunków ze światem” (tamże, s. 63). Jednym ze skutków takiego ujęcia rozwoju jest także teza o jego wielokierunkowości czy też wielowariantowości, sprawiająca, że rozwój jest procesem zarówno dynamicznym, jak i trudno przewidywalnym (Trempała 2001).

Rozważania prowadzone na terenie psychologii rozwojowej bliskie są temu, co zawarte jest w koncepcji religijności nieautorytarnej A. Grüna. Warto zatem połączyć te ujęcia, odnosząc do koncepcji rozwoju religijnego, a zwłaszcza omawianej tu koncepcji religijności egzystencjalnej. Z rozważań, jakie prowadzi się na terenie psychologii rozwoju religijnego, można wyciągnąć wniosek, że za podstawową cechę tego rozwoju uznaje się jednak wzrost i jego określony kierunek wynikający zwłaszcza z przyjętej w danej religijności reprezentacji Boga (Walesa 1997, 2005a). Rozwój religijny w tym ujęciu byłby zatem związany z progresywnością, stwierdzaną według zgodności pojawiających się zmian z wyznaczonym kierunkiem.

Koncepcja religijności nieautorytarnej A. Grüna jednak wskazuje, że rozwój religijny może też być związany nie tylko z progresywnością zachodzących zmian, ale może odbywać się na zasadach opisanych we współczesnej psychologii rozwojowej odnośnie do rozumienia rozwoju jako zdolności jednostki zarówno do dostosowania się do wymagań otoczenia, jak i do skonstruowania jakościowo nowych relacji ze światem zewnętrznym w obliczu zarówno pojawiania się zmian o charakterze wzrostu, jak i strat. W tym ujęciu o rozwoju religijnym można byłoby mówić wtedy, gdy nie tylko w życiu religijnym konkretnej jednostki pojawiają się zmiany o charakterze progresywnym zgodnym z wyznaczonym kierunkiem, ale także, gdy jednostka jest nieustannie gotowa i zdolna do konstruowania więzi z Bogiem mimo zaistnienia w jej życiu zmian, które z punktu widzenia religijności mogłyby być uznane za zmiany o charakterze strat (np. grzech). Praktycznie rzecz traktując, rozwojem religijnym w tym ujęciu można byłoby nazwać taki sposób funkcjonowania osoby wierzącej, który pozwalałby jej nawiązywać nieustannie więź z Bogiem, mimo pojawiania się nieraz takich zmian, które tę więź mogłyby zerwać. Istotną cechą takiej religijności byłoby zatem, jak określił to wyżej C. Walesa, zaufanie do Boga. Tę cechę religijności należałoby uznać za najbardziej istotną dla religijności egzystencjalnej.

Przyjmując wszystkie wspomniane charakterystyki religijności egzystencjalnej, warto podkreślić, że kontakt z tekstami biblijnymi uwypukla w religijności egzystencjalnej jeszcze inne specyficzne jej cechy. Przez termin „egzystencjalny” chce się wyraźnie zaznaczyć, że tego typu religijność zarówno kształtuje życie codzienne osoby wierzącej, ale i zarazem jest kształtowana przez to wszystko, co niesie ze sobą bieg codziennego życia. Jej rdzeń stanowi z pewnością więź z Bogiem, ale co jest dla niej charakterystyczne, to tendencja, jak ukazały to wyniki badań w niniejszym artykule, do realizacji tej więzi w różnych obszarach życia codziennego takich, jak: życie małżeńskie, rodzinne czy zawodowe.

Religijność tego typu dąży też do przeżywania całości życia w świetle więzi z Bogiem, traktując wydarzenia na nie się składające jako obszar wezwania odczytywanego jako skierowanego od Boga. Jej rozwój polega nie tylko na poszerzaniu np. zakresu znaczeń religijnych, ale także na dążeniu do poszerzania dziedzin życia codziennego włączanych w obszar więzi z Bogiem. W języku osób badanych określane jest to jako „szukanie Bożej woli” odnośnie do np. codziennych relacji międzyludzkich czy też wydarzeń oraz sytuacji spotykanych w codziennym życiu. Religijność tego typu nie ogranicza się jedynie do form typowo kojarzonych z religijnością, np. z dziedziną praktyk religijnych powiązanych z kultem, ale staje się pewnym sposobem życia, w którym znaczenia religijne stają się znaczeniami metaregulacyjnymi, oddziałującymi na wszystkie dziedziny życia.

Inspiracje do takiego ujęcia religijności płyną przede wszystkim ze źródeł biblijnych. Biblia traktuje bowiem pojawiające się wydarzenia w życiu ludzi jako sposób komunikowania się Boga z człowiekiem. Można zatem powiedzieć obrazowo, że dla osób wierzących realizujących religijność egzystencjalną poszczególne wydarzenia, jakie pojawiają się w ich życiu, są odczytywane jako „język”, którym mówi do nich Bóg. Ze strony człowieka „język” ten wymaga odnalezienia tkwiącego w nim znaczenia, które w dalszym życiu będzie kształtować jego więź z Bogiem oraz codzienność. Ważne jest, że nie chodzi tu tylko o wydarzenia wielkiej wagi historycznej, ale o wszystkie wydarzenia składające się na codzienność człowieka.

Chociaż wiele wydarzeń ze swego życia człowiek jest w stanie przewidzieć, to jednak mimo wszystko cechuje go często niepewność, co do biegu wydarzeń, jakie mogą mieć miejsce w jego życiu. Stąd istotną cechą religijności egzystencjalnej oprócz wspomnianego zaufania do Boga, byłoby specyficzne poczucie bycia prowadzonym przez Boga ze względu na pojawiające się w życiu człowieka nieprzewidywalne wydarzenia. Dynamikę kształtowania się takiej religijności można zilustrować słowami Jana Pawła II:

Problemem zatem istotnym było dla mnie nie nawrócenie od niewiary do wiary, tylko przejście od wiary odziedziczonej, przejętej, a zarazem bardziej „uczuciowej” niż „rozumowej” do wiary świadomej i dojrzałej w znaczeniu umysłowego pogłębienia i osobistego wyboru. Przejście powolne i stopniowe, przejście dokonujące się na wielu różnych drogach – przejście do pewnego tylko stopnia planowo przeze mnie sterowane, równocześnie zaś jakby prowadzone jakby od „zewnątrz” poprzez bieg wydarzeń, a zarazem w takim wymiarze mojego wnętrza, które jest głębsze i pełniejsze od moich własnych refleksji, pytań, odpowiedzi, zrozumień, od moich wyborów i decyzji. Mam świadomość, że w tym długotrwałym – i wciąż trwającym – procesie nie jestem sam (Frossard 1982, s. 58).

Istotnym rysem religijności egzystencjalnej wydaje się także fakt, że ważną rolę w niej odgrywa wiedza, rozumiana jako struktura psychiczna złożona zarówno z ustrukturuwanego doświadczenia indywidualnego, jak i nabytych oraz przyswojonych informacji religijnych. Bez istnienia tej wiedzy nie dokonywałby się tak bardzo istotny dla omawianego typu religijności proces interpretacji biegu życia i wydarzeń, które mają w nim miejsce. Ważny także jest fakt, co potwierdziły wy-

niki badań prezentowanego projektu badawczego, że czymś istotnym dla tego procesu interpretacji wydarzeń jest uczestniczenie jednostki w życiu wspólnoty osób wierzących. Te spotkania dostarczają bowiem zarówno strategii przyswojenia znaczenia tekstów biblijnych, jak i często stają się okazją nie tylko do ujrzenia innych perspektyw rozumienia danego tekstu, ale i przyswojenia programów behawioralnych służących konkretnej realizacji poznanego znaczenia omawianych tekstów. Te programy są często wykorzystywane do skutecznego radzenia sobie przez osoby badane z różnego rodzaju sytuacjami trudnymi, pojawiającymi się w ich życiu.

Przytoczone powyżej słowa Jana Pawła II wskazują także na jeszcze inną cechę religijności egzystencjalnej, mianowicie na jej dynamiczny charakter, który płynie przede wszystkim z faktu nieustannej zmienności ludzkiego życia, obejmującego zarówno zmiany związane z pojawianiem się różnego rodzaju wydarzeń życia codziennego, jak i zmiany związane z nowymi zadaniami rozwojowymi i społecznymi. Od osoby, którą cechuje religijność egzystencjalna, zmiany te domagają się nie tylko ich zaakceptowania i odkrycia sposobu realizacji zrodzonych z nich nowych form zachowania, ale także odnalezienia ich znaczenia religijnego i odnalezienia nowej formy więzi z Bogiem, urzeczywistnionej w tych nowych warunkach i okolicznościach życia. Kontakt z Biblią dla wielu osób, jak ukazują to niniejsze badania, staje się właśnie czasem, w którym następuje odkrycie znaczenia tych nowych sytuacji życia osoby religijnej.

Bardzo często w oparciu o te religijne znaczenia zmiany są zarówno wartościowane, jak i wypracowywane są formy konkretnego zachowania oraz działania. Zmiany te stają się okazją do poszerzenia dotychczas uformowanych znaczeń religijnych, ale często przyczyniają się do powstania ich nowych form. W ten sposób jawi się możliwość ujęcia rozwoju religijnego człowieka jako rozwoju religijnych znaczeń. Podstawową cechą religijności egzystencjalnej stanowić będzie przekonanie, że ludzka religijność, mówiąc obrazowo, jest drogą, wędrówką, że wymaga nieustannej aktualizacji w ciągu biegu ludzkiego życia. Słuszne w tym momencie wydaje się twierdzenie C. Walesy, że jest ona bardziej aktem niż procesem. „Obcowanie człowieka z Bogiem – pisze Walesa – jest czymś, co jest nieustannie wznawiane, a struktury religijności znajdują się bardziej w obrębie rzeczywistości płynnej niż skryształizowanej” (1996, s. 41).

Bibliografia

- Beck R. (2004), *The function of religious belief: defensive versus existential religion*, „Journal of Psychology and Christianity” 23, 208–218.
- Freud Z. (1995), *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa.
- Frossard A. (1982), *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Rzym.
- Grün A. (1996), *O duchowości inaczej*, Kraków.
- Jarymowicz M. (red.) (2001), *Pomiędzy afektem a intelektem. Poszukiwania empiryczne*, Warszawa.
- Jarymowicz M. (red.) (2002a), *Poza egocentryczną perspektywą widzenia siebie i świata*, Warszawa.

- Jarymowicz M. (2002b), *Poszukiwania źródeł ludzkiej agresywności w wiedzy o ludzkich emocjach, w: Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. Ł. Jurasz-Dudzik Warszawa, s. 173–189.
- Jarymowicz M. (2005), *Wiesz więcej, niż wiesz*, „Charaktery” 4, s. 40–42.
- Karwowska D. (2001), *Wpływ utajonych bodźców afektywnych na ocenianie w warunkach uprzedniej koncentracji na zadaniu poznawczym neutralnym lub zadaniu angażującym wartościowanie refleksyjne*, w: *Pomiędzy afektem a intelektem. Poszukiwania empiryczne*, M. Jarymowicz red., Warszawa, s. 191–199.
- LeDoux J. (2000), *Mózg emocjonalny*, Poznań.
- Michalewski J. (2005), *Kształtowanie się religijności w kontakcie z tekstami biblijnymi u osób dorosłych (studium psychologiczne)*, nieopublikowana praca doktorska, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
- Popielski K. (1994), *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin.
- Rutkowska D. (2003a), *Wpływ uprzedniej aktywizacji systemu wartościowania na operowanie pojęciami aksjologicznymi u osób o różnym stopniu ich ukształtowania*, „Przegląd Psychologiczny” 46, 161–177.
- Rutkowska D. (2003b), *Wpływ uprzedniej aktywizacji automatycznego vs refleksyjnego systemu wartościowania na operowanie pojęciami aksjologicznymi*, „Studia Psychologiczne” 41, 67–85.
- Rutkowska D., Szuster A. (2003), *Operowanie pojęciami wartościującymi w warunkach wzbudzenia automatycznego vs refleksyjnego systemu wartościowania u osób o różnym stopniu ukształtowania standardów pozaosobistych*, „Studia Psychologiczne” 41, 107–130.
- Trempała J. (2001), *Dwa przełomy w badaniach nad rozwojem psychicznym człowieka*, „Przegląd Psychologiczny” 44, 85–92.
- Trempała J. (2003), *Rozwój psychiczny jako zmiana w czasie*, „Kolokwia Psychologiczne” 11, 54–73.
- Walesa C. (1997), *Psychologiczna analiza zmian w rozwoju religijności człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 45, 4, s. 109–131.
- Walesa C. (1998), *Struktura religijności człowieka (analiza psychologiczna)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 41 (3–4), s. 3–48.
- Walesa C. (2005a), *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: Dziecko, Lublin.
- Walesa C. (2005b), *Religijność egzystencjalna vs doskonałościowa lub pobożnościowa (psychologiczna analiza dwóch uniwersalnych stylów religijności człowieka)*, mpis, Katedra Psychologii Rozwojowej KUL.
- Zaleski Z. (1998), *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa.

Ks. PIOTR NITECKI



„Czuję się w tych murach jak w ramionach matki” Biskup Stefan Wyszyński jako Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1946–1948)

Istotnym etapem drogi ku posłudze prymasowskiej Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego (1901–1981) była pełniona przezeń w latach 1946–1948 funkcja Biskupa Lubelskiego¹. Przychodził on jako pasterz z Włocławka do swej nowej diecezji, która wiele wycierpiała podczas dopiero co zakończonej wojny i wymagała ogromnego trudu odbudowy swych struktur, jak i, przede wszystkim, odnowy religijno-moralnej zamieszkujących jej tereny wiernych. Specyfika pracy na tym terenie polegała zaś na tym, iż Lubelszczyzna była w tamtym czasie terenem doświadczalnym dla nowej władzy, która właśnie tu, już od lipca 1944 roku, a więc jeszcze przed zakończeniem wojny, rozpoczynała swoją działalność pod szyldem utworzonego wcześniej w Moskwie Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego. Ten proces przejmowania politycznej kontroli nad społeczeństwem przez funkcjonariuszy ideologii marksistowskiej, której założenia ideowe dalekie były od respektowania historycznej tożsamości narodu ukształtowanego na podstawach chrześcijańskich, związany był od początku z dążeniem do umocnienia narzuconej z zewnątrz ideologii, dla której przeciwnikiem było nie tylko opozycyjnie nastawione wobec niej społeczeństwo, ale przede wszystkim utożsamiający się z tym społeczeństwem Kościół podejmujący walkę z wszelkimi próbami przymusowej

¹ Okres posługi biskupiej ks. Stefana Wyszyńskiego w diecezji lubelskiej opracował obszernie ks. abp Bolesław Pylak, jego następcą na tym urzędzie, w dwóch książkach: *Biskup Lubelski Stefan Wyszyński jako duszpasterz*, Lublin 1996 oraz w jej rozszerzonej wersji: *Stefan Wyszyński Biskup Lubelski*, Lublin 2000 (w niniejszej pracy wykorzystano drugą wersję tego opracowania). Na ten temat zob. też m.in.: S. Młynarczyk, *Ks. bp Stefan Wyszyński – biskup lubelski (26 maja 1946 – 30 stycznia 1949)*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1981, s. 128–161; B. Szklarczyk, *Ordynariusz lubelski. Biskup Stefan Wyszyński*, „Materiały Problemowe” 1981 nr 7–8, s. 70–75; P. Gach, *Lubelskie posługiwanie Sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 2001, s. 1040–1044.

sekularyzacji życia publicznego. W tej sytuacji ks. Stefan Wyszyński, jako nowy Biskup Lubelski, zdawał sobie sprawę z dramatyzmu drogi, na którą wstępował. Znał wszak z przedwojennej jeszcze obserwacji życia społecznego w Rosji Sowieckiej doświadczenia prześladowanego tam Kościoła, dobrze poznał dzięki swym wcześniejszym studiom także marksizm. Sytuację ułatwiało mu zaś niewątpliwie to, że jego nowa diecezja, w której wcześniej studiował i ukrywał się podczas okupacji, nie była mu całkiem obca.

Pierwsze doświadczenia związane ze sprawowaniem władzy w ramach nowego ustroju, pogłębiały znacznie dramatyzm sytuacji, której istotnym elementem było wyszukiwanie i eliminowanie z życia publicznego wszelkiego rodzaju „wrogów ludu”, a więc wszystkich przeciwników nowego ustroju, w tym zwłaszcza inteligencję, która w szczególny sposób zagrażała planowi podporządkowania sobie przez marksistów społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji niezwykle ważnym środowiskiem, które biskup Wyszyński otaczał szczególnym zainteresowaniem i troską podczas swego pobytu w diecezji lubelskiej było właśnie środowisko inteligencji katolickiej. Diecezja lubelska, mimo swego prowincjonalnego wówczas charakteru, miała bowiem też na swoim terenie pewne skupiska ludzi o wyższym poziomie intelektualnym, którzy również otoczeni musieli być specyficzną dla siebie formą troski duszpasterskiej. Troska biskupa Wyszyńskiego o rozwój intelektualny i duchowy tej grupy społecznej wynikała nie tylko z jego osobistej wrażliwości na aktualne potrzeby wiernych i własnych, jeszcze z czasów wrocławskich, doświadczeń duszpasterskich, dydaktycznych i naukowych². Wynikała ona także formalnie z faktu, iż Biskup Lubelski z urzędu był także Wielkim Kanclerzem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego³, jedyne wówczas w Polsce uniwersytetu katolickiego, którego sam wcześniej był studentem, absolwentem i doktorem⁴. Nic dziwnego zatem, iż uczelnia ta była mu wyjątkowo bliska od samego początku jego posługi w diecezji lubelskiej, a swą duszpasterską troskę o środowisko inteligencji rozszerzał także na drugą wyższą uczelnię lubelską, Uniwersytet imienia Marii Curie-Skłodowskiej. Symbolicznym zaś znakiem tej bliskości ze światem uniwersyteckim był fakt, iż to właśnie od bram Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozpoczął się jego ingres do Katedry Lubelskiej. „Raduję się – mówił wtedy – że stoję na tle tej uczelni, bo czuję się w tych murach tak, jak bym był w ramionach matki”⁵.

Biskup Wyszyński miał od samego początku bardzo jasno sprecyzowaną wizję nie tyle swego urzędu Wielkiego Kanclerza, którą rozumiał jako funkcję strażnika

² Por. P. Nitecki, *Wrocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917–1946*, Warszawa 2008.

³ Por. m.in. Pylak, dz. cyt., s. 163–166; C. Strzeszewski, *Na przełomie czasów. Moje wspomnienia*, Lublin 1995, passim; tenże, *Wielki kanclerz KUL-u, w: Czas nigdy go nie oddali. Wspomnienia o Stefanie Kardynale Wyszyńskim*, red. B. Piasecki, A. Rastawicka, Warszawa 1994, s. 84–88; A. Krąpiec, *Stefan Kardynał Wyszyński a Katolicki Uniwersytet Lubelski*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1971 nr 3, s. 3–18.

⁴ Por. P. Nitecki, *Ksiądz Stefan Wyszyński – student Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1925–1929*, Lublin 2006.

⁵ Cyt. za: Pylak, dz. cyt., s. 165.

i służy idealów, którym ma służyć uczelnia, ile przede wszystkim zasadniczej roli uniwersytetu w głębokim przekonaniu o pokrewieństwie sensu jego posługi i całej posługi Kościoła. Obie te rzeczywistości przy zachowaniu właściwych sobie środków działania ukierunkowane są bowiem na ten sam cel, na odkrywanie Boga jako najwyższego Dobra i najwyższej Prawdy⁶. Przede wszystkim miał on w związku z tym właściwe rozumienie sensu pracy naukowej, która jest zasadniczym celem uczelni i ma „odkrywać w bytach tę prawdę i dobro. Odsłaniając je – pisał – zbliża się człowiek do Boga. Im lepiej bowiem znamy świat stworzony, tym więcej widzimy w nim odbłasków Dobra Bożego i Prawdy Bożej. Wiedza rozszerza widzenie Boga, wiedza zbliża do Boga”. Uniwersytet ma też, jego zdaniem, za zadanie kształtować i umacniać godność uczonego, który ma być jakby „kapłanem Prawdy”, ponieważ „rozdziela ją z katedry szukającym Prawdy, jak kapłan dary ołtarza”. Z obowiązkiem szukania i ukazywania Prawdy wiąże się zaś, zdaniem Biskupa Lubelskiego, konieczność zapewnienia im zewnętrznej wolności badań, ale i wypracowania osobistej ascezy kształtującej wewnętrzną wolność w badaniach naukowych. Uczeni zatem, „im bardziej są sługami prawdy, tym bardziej zabezpieczeni od fałszu, grzechu, błędu”. W podobnym duchu widział też proces kształtowania postaw studentów, by swój wysiłek ukierunkowali oni nie tylko na zdobycie kwalifikacji zawodowych, ale przede wszystkim na kształtowanie swego człowieczeństwa: „Tylko przez szukanie Prawdy można to osiągnąć. Szukanie dyplomu produkuje dyletantów, pragnienie Prawdy otwiera drogę do postępu i upowszechniania nauki, do pogłębienia osobowości człowieka”.

Jak widać więc bp Stefan Wyszyński, jako Wielki Kanclerz KUL-u, bardzo wysoko wynosił rolę nauki i sytuował ją w ścisłym związku z wiarą w Boga jako źródła wszelkiej Mądrości. W klimacie tworzonej już wówczas odgórnie przez władzę przymusowej ideologizacji nauki, która jest cechą charakterystyczną wszelkich systemów totalitarnych, przestrzegał więc, iż proces ten prowadzić może do przewrotów i napięć ukierunkowanych przeciw człowiekowi. Uczył też, że przeciwdziałać może im jedynie odkrywanie Prawdy i czynienie jej fundamentem wszelkich przemian społecznych.

Ratunkiem dla nas jest naczelną Prawdą, wiążącą każdą myśl i każdą, i wszystkie sprawy ludzkie, z Bogiem. By ocalić kulturę, ludzkość od skłócenia, rozbicia i unicestwienia, trzeba uwierzyć, że Bóg jest Panem wszystkich nauk. On uzdrowi myśl ludzką! A to zjednoczy ludzi w ich dążeniach, pracach, trudach, planowaniu, reformach i przebudowie świata. Dążenie do Prawdy, do współzycia w spokoju i ładzie, znajduje jednoczącą siłę w Bożej Mądrości. Oto właściwy sens katolickiej nauki⁷.

Tak precyzyjna i pogłębiona wizja uniwersytetu, jaką prezentował biskup Wyszyński, znajdowała swoje odbicie w jego bezpośrednim zaangażowaniu w sprawy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który był pierwszą uczelnią, jaka rozpo-

⁶ Por. S. Wyszyński, *Trzy ideały*, „Tygodnik Powszechny” 1947 nr 19.

⁷ S. Wyszyński, *Katolicki Uniwersytet Lubelski a społeczeństwo*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski «Deo et Patriae»*, Lublin 1947, s. VIII.

częła swoją działalność w Polsce po zakończeniu okupacji już w sierpniu 1944 roku, a więc jeszcze przed zakończeniem wojny. Za czasów biskupa Wyszyńskiego jako Wielkiego Kanclerza KUL, w jego bliskiej współpracy z ówczesnym rektorem, ks. prof. Antonim Słomkowskim⁸, który, już wcześniej, w 1945 roku próbował zwerbować ks. Stefana Wyszyńskiego z Włocławka do pracy naukowo-dydaktycznej na Uniwersytecie i myślał o nim jako o przyszłym rektorze tej uczelni⁹, uczelnia ta kontynuowała swój powojenny rozwój, choć jednocześnie zagrożona była już w tym czasie ze względu na swą niezależność widmem upaństwowienia¹⁰. W tej sytuacji w nowym Wielkim Kanclerzu – zdaniem księdza Słomkowskiego – Uniwersytet „znalazł nie tylko oddanego sobie zwierzchnika, ale i przyjaciela, który służył zawsze dobrą radą i pomocą (...) był pełnym wyrozumiałości Wielkim Kanclerzem, był Biskupem rozumiejącym znaczenie Uniwersytetu Katolickiego dla życia religijnego w Polsce, był niejako jednym z grona profesorskiego i świetnym wykładowcą, był niezwykle lubianym przewodnikiem i przyjacielem młodzieży akademickiej”¹¹.

W okresie pełnienia przez biskupa Wyszyńskiego funkcji Wielkiego Kanclerza KUL i przy jego aktywnym współudziale podjęto przede wszystkim inicjatywy zmierzające do naukowego rozwoju uczelni mającej promieniować swoim dorobkiem na ogół społeczeństwa. Niezwykle ważnym elementem rozwoju Uczelni było w tym czasie zwłaszcza powołanie do życia, z inicjatywy biskupa Wyszyńskiego i ks. rektora Słomkowskiego Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej¹². Realizacja tego przedsięwzięcia, którym kierował ks. prof. Józef Pastuszka, późniejszy, po oficjalnym erygowaniu 17 czerwca 1946 roku Wydziału przez Senat Uczelni, jego pierwszy dziekan, możliwa była zaś pewnie tylko dlatego, iż jego powstanie przewidywał już przedwojenny statut Uniwersytetu, dzięki czemu inicjatywa ta mogła być zrealizowana bez zgody Ministerstwa Oświaty, której KUL pewnie by wówczas nie uzyskał¹³. Biskup Wyszyński bardzo zabiegał o powstanie tego Wydziału, który

⁸ Por. J. Warzeszak, *Ksiądz Antoni Słomkowski 1900–1982. Rektor i odnowiciel KUL, teolog, rekollekcjonista, człowiek sumienia*, Warszawa 1999, s. 90–91.

⁹ Por. A. Słomkowski, *Odpowiedź na ankietę Instytutu Historii Kościoła (1934–1944)*, tamże, s. 328.

¹⁰ Por. m.in. J. Ziółek, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1992*, w: *Wkład w naukę polską. Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 31–55; S. Sawicki, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w komunistycznym państwie*, „Więź” 1992 nr 12, s. 45–53; D. Gałaszewska-Chilczuk, *Polityka państwa wobec Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1948–1968*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2006 nr 2, s. 39–68; Pylak, dz. cyt., s. 163–166.

¹¹ A. Słomkowski, *Świadectwo (...) o biskupie lubelskim, ks. S. Wyszyńskim*, w: Warzeszak, dz. cyt., s. 256–257; zob. też: Z. K., *Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Słowo Powszechnie” 1949 nr 36.

¹² Por. C. Strzeszewski, E. Leszczuk, *Kronika Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej 1946–1968*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rechowicz, Lublin 1969, s. 167.

¹³ A. Słomkowski, *Odpowiedzi na ankietę Instytutu Historii Kościoła (1934–1944)*, w: Warzeszak, dz. cyt., s. 323; S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin 2001, s. 63. M. Krą-

oficjalnie rozpoczął swoją działalność już 10 listopada 1946 roku, dając później swój wielki wkład w rozwój kultury chrześcijańskiej. Była to podejmowana w tamtych, trudnych warunkach decyzja głęboko przemyślana, wyrastająca ze wspomnianej wyżej koncepcji nauki oraz zagrożeń płynących ze strony marksizmu jako obowiązującej już wówczas doktryny dla właściwego widzenia godności człowieka i jego miejsca w świecie. Młody wówczas Biskup Lubelski – jak zauważył to o. Mieczysław Krąpiec, wybitny filozof i długoletni rektor KUL-u – „wiedział, że bez filozofii nie zdobędzie się rzetelnego wykształcenia humanistycznego. Kiedy z nim rozmawiałem – wspominał – powtarzał, iż filozofia da merytoryczną podstawę do dyskusji z marksizmem. Jego koncepcja utworzenia Wydziału Filozoficznego była – jestem przekonany – nieomal opatrnościowa dla naszego narodu, i biskup Wyszyński dobrze to wiedział”¹⁴.

Istotnym wkładem biskupa Wyszyńskiego w pogłębianie poziomu intelektualnego i duchowego katolików świeckich w zakresie teologii było także reaktywowanie powołanego do życia już w 1938 roku przez biskupa Fulmana Instytutu Wyższej Kultury Religijnej. Jego celem miało być systematyczne pogłębianie wiedzy religijnej laikatu katolickiego, o którego troska znajdowała się w kręgu jego zainteresowań, co wówczas było niewątpliwie w Kościele w Polsce aktywnością pionierską¹⁵. Ośrodki tego typu w okresie przedwojennym powstawały w różnych diecezjach, głównie w związku z rozwojem w tamtym czasie Akcji Katolickiej. Konieczność kontynuacji zaś tego typu działalności po wojnie dostrzegana była zwłaszcza w Lublinie, jako najważniejszym wówczas w Polsce kościelnym ośrodku intelektualnym, tym bardziej, iż na Wydziale Teologicznym świeccy mogli studiować dopiero od 1950 roku. Nic więc dziwnego, że w tej sytuacji pod koniec 1946 roku biskup Wyszyński, który sam współuczestniczył niegdyś w działalności podobnej instytucji we Włocławku, oficjalnie wznowił działalność Instytutu. 16 października zatwierdził jego statut¹⁶, 25 października ogłosił zaś publicznie podjęcie prac, zachęcając wszystkich zainteresowanych do udziału w planowanych wykładach¹⁷, a 1 grudnia osobiście zainaugurował działalność Instytutu wygłoszonym wówczas wykładem *Kościół i katolicy w życiu społeczno-gospodarczym*¹⁸. Sam

piec, *Pięćdziesiąt lat pracy Wydziału*, w: *Księga jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, red. A.B. Stępień, J. Wojtyśiak, Lublin 2000, s. 48.

¹⁴ *Niestrudzony sługa Prawdy*, Lublin 2006, s. 35; zob. też: Krąpiec, *Stefan Kardynał Wyszyński*, art. cyt., s. 10–11.

¹⁵ Por. J. Misiurek, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej w: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, Lublin 1992, s. 208–219; L. Petrykowska, *I.W.K.R w świetle działalności wychowawczej Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1937–1939*, Lublin 1965 [mpis w Bibl. KUL].

¹⁶ Por. S. Wyszyński, *Tymczasowy Statut Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Lublinie* [z 16 października 1946 r.], „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1946, s. 442–443.

¹⁷ Por. Tenże, *Wznowienie działalności Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Lublinie* [z 25 października 1946], tamże, s. 441–442.

¹⁸ Por. *Czynności J.E. Ks. Bpa Ordynariusza*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1946, s. 468.

też prowadził w Instytucie wykłady, omawiając teologiczne i filozoficzne założenia oraz zarys historii katolickiej nauki społecznej, sprawy społeczno-gospodarcze w Piśmie Świętym, nauczanie społeczne Kościoła oraz analizując obie istniejące wówczas encykliki społeczne¹⁹.

Nasz Biskup – wspominała jedna ze słuchaczek Instytutu – sam objął wykłady socjologii. Szedł w nich konsekwentnie drogą, której punktem wyjścia były encykliki społeczne Leona XIII i Piusa XII. Jasnym spojrzeniem ogarniał rolę Kościoła w nowej epoce. Stanowczo odrzucał dawny ustroj kapitalistyczny, wyzyskujący, eksploatujący, krzywdzący. Stawał wobec swych słuchaczy jako szermierz przebudowy społecznej. (...) Wychowywał Biskup swych słuchaczy na katolików, służących swemu Bogu. Ale droga, którą wskazywał, to nie odwrócenie się od świata, to czynne i świadome obowiązków wejście w krąg społecznego trudu. Do nieba idzie się przez ziemię, do Boga przez miłość bliźniego²⁰.

Biskup Wyszyński był w tym czasie również koordynatorem zaakceptowanej przez Episkopat Polski z inicjatywy obradującego w Krakowie w kwietniu 1948 roku II Zjazdu Teologicznego wydania przez Katolicki Uniwersytet Lubelski specjalistycznej encyklopedii katolickiej²¹. Potrzebę podjęcia takiej inicjatywy widział on już zresztą wiele lat wcześniej, jeszcze jako profesor Seminarium Duchownego we Włocławku i redaktor „Ateneum Kapłańskiego”. Już w 1933 roku, omawiając wydany wówczas ostatni z tomów *Encyklopedii Kościelnej* ks. Michała Nowodworskiego, wykorzystał tę okazję, „by przypomnieć konieczność jak najrychlejszego przystąpienia do opracowania nowej encyklopedii”. A w proroczej jakby wizji, polemizując z pojawiającymi się wówczas głosami, iż sytuacja społeczna nie sprzyjała wówczas tego typu wielkim przedsięwzięciom, pisał: „Od dzieła tego nie powinny odstręczać tzw. ciężkie czasy, gdyż nie wiemy, czy są one już najcięższe...”²². Istotnie, podejmując 15 lat później, już jako Biskup Lubelski tę inicjatywę, czynił to w czasach zdecydowanie cięższych, niż wówczas gdy pisał te słowa, pod względem politycznym, ekonomicznym, ale i – ze względu na straty wojenne – personalnym polskiej teologii. Mimo to jednak podjęta wówczas odważna myśl, by przygotować dla rozwoju i pogłębienia religijności społeczeństwa polskiego tak ważną pomoc, którą uważał – jak podkreślił to wiele lat później w słowie wstępnym do pierwszego tomu – za pewną formę „restytucji społeczne-

¹⁹ W Archiwum KUL zachowała się pisana odręcznie przez biskupa Wyszyńskiego notatka zatytułowana *Program wykładów z katolickiej nauki społecznej na IWKR*, rkps bez sygn.

²⁰ M. Kleinerowa, *W Instytucie Wyższej Kultury Religijnej KUL*, „Słowo Powszechne” 1949 nr 36.

²¹ Por. P. Pałka, *Sprawozdanie ze Zjazdu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1948, s. 251; Protokół 6 Konferencji Plenarnej odbytej w Krakowie, 14 i 15 kwietnia 1948 r., w: Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski, mpis bez sygn; Pismo ks. bp. S. Wyszyńskiego do rektora i senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z 2 lipca 1948, w: *Biskup Lubelski*. Dz. III: Stefan Wyszyński, Archiwum Archidiecezji Lubelskiej, 25, 13; Krąpiec, *Stefan Kardynał Wyszyński*, art. cyt., s. 11–12.

²² Dr Zuzelski [S. Wyszyński], *Rec. z: Encyklopedia Kościelna*, Włocławek 1933 t. XXXIII, „Ateneum Kapłańskie” 1933, t. 32, s. 222.

j”²³ związanej z wieloletnim wkładem społeczeństwa polskiego w utrzymywanie tej uczelni – przyniosła oczekiwane owoce. To właśnie w wyniku tej inicjatywy Konferencja Episkopatu Polski zleciła w 1948 roku Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu realizację tego przedsięwzięcia, które po wielu latach przygotowań i pokonywaniu rozmaitych trudności zaczęło przybierać konkretny kształt w postaci wydanego ćwierć wieku później, w 1973 roku, pierwszego tomu *Encyklopedii Katolickiej KUL*²⁴.

W okresie pełnienia funkcji Wielkiego Kanclerza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego biskup Wyszyński bardzo aktywnie uczestniczył w realizacji podejmowanych przez Senat inicjatyw zmierzających do rozwoju uczelni. Sam zresztą również należał do grona pracowników naukowych uczelni, był członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego KUL²⁵. Za jego czasów KUL podejmował liczne inicjatywy świadczące o dynamice jego rozwoju w trudnych powojennych warunkach. Był między innymi gospodarzem Zjazdu Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Związku Zakładów Teologicznych (25–26 września 1946 roku), podczas którego między innymi wystosowano do Ojca świętego wnioski o ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu NMP²⁶. Wykładał także – zaproszony przez prof. Czesława Strzeszewskiego – w roku akademickim 1947/1948 zagadnienia z zakresu chrześcijańskiej doktryny społecznej na Studium Zagadnień Społecznych i Gospodarczych Wsi, z których to wykładów pozostał sporządzony przez studentów skrypt²⁷. Nie bez jego też zapewne wpływu pierwsze powojenne Wykłady Duszpasterskie na KUL, w sierpniu 1947 roku, poświęcone były bardzo bliskiej mu zawsze problematyce humanizmu chrześcijańskiego. Na spotkaniu tym omawiane były różne formy humanizmu, pozachrześcijańskiego i chrześcijańskiego, w tym wypadku zwłaszcza na podstawie nowej wówczas Encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi*. On sam wygłosił zaś na tym spotkaniu wykład *Elementy humanistyczne w katolickiej nauce społeczno-gospodarczej*²⁸. Rok później natomiast, w 1948 roku, gdy Wykłady Duszpasterskie poświęcone były tematowi *Zadania*

²³ Por. S. Wyszyński, [Wstęp] w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973 t. I, s. XII.

²⁴ Por. m.in. *Przy warsztacie Encyklopedii Katolickiej*. Wywiad z ks. Eugeniuszem Dąbrowskim redaktorem naczelnym Encyklopedii Katolickiej przepr. W. Wnuk, „Tygodnik Powszechny” 1955 nr 47; G. Karolewicz, E. Wiśniowski, *Zarys dziejów Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia*, dz. cyt., s. 278; A. Weiss, *Encyklopedia Katolicka jako wkład Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w syntezę kultury chrześcijańskiej*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów uczelni*, Lublin 1992, s. 222; Warzeszak, dz. cyt., s. 48.

²⁵ Por. Karolewicz, Wiśniowski, dz. cyt., s. 274.

²⁶ Por. P. Pałka, *Pierwszy powojenny Zjazd Teologiczny w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1946 t. 45, s. 298; *Votum Zjazdu Teologicznego w Lublinie o Wniebowzięciu N.M.P.*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1947, s. 25–26.

²⁷ Por. *Chrześcijańska doktryna społeczna według wykładów ks. bp. Stefana Wyszyńskiego w roku akademickim 1947/48*, Lublin 1948; Strzeszewski, *Na przełomie czasów*, dz. cyt., s. 93.

²⁸ Por. F. Gryglewicz, W. Piwowarski, *Wykłady uniwersyteckie dla duchowieństwa 1935–1967*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia*, dz. cyt., s. 296; *Czynności*, dok. cyt., 1947, s. 433.

polskiej ambony w chwili obecnej, wygłosił na nich wykład na temat *Rozwój kaznodziejstwa społecznego*²⁹. Znając zainteresowania bpa Stefana Wyszyńskiego przypuszczać należy, iż również zapewne nie bez jego wpływu KUL organizował cykle wykładów publicznych na temat stosunku Kościoła wobec kultury, wychowania i myśli społecznej³⁰.

Wiele uwagi poświęcał też biskup Wyszyński formacji duchowej studentów, zwłaszcza rozwojowi duszpasterstwa akademickiego. Chętnie głosił kazania i konferencje rekolekcyjne dla wykładowców i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej³¹.

Znalazłem jego nauki rekolekcyjne – pisze na przykład Jerzy Kalinowski, wybitny filozof – głębokie, dające do myślenia, budzące do niego zaufanie i skłaniające do zawierzenia mu. Po ostatniej nauce, w sobotę po południu, usiadł w konfesjonale na równi z innymi księżmi, którzy przyszli spowiadać³².

O tym, że biskup Wyszyński był gorliwym i poszukiwanym przez penitentów spowiednikiem, co przy licznych obowiązkach biskupich bywa raczej rzeczą rzadką, Jerzy Kalinowski pisze wspominając jego wizytę odpustową w Krasnobrodzie:

Przyjechał w wigilię święta po południu i, jak inni księża, usiadł w konfesjonale. Czas płynął. Nikt nie śmiał wyjść z konfesjonatu, jak długo biskup spowiadał w swoim. Przyszła godzina posiłku, kucharka daje znać, że kolacja gotowa (na poziomie biskupa, a więc na pewno nie byle jaka). Ksiądz biskup Wyszyński spowiada, bo kolejka ludzi do spowiedzi nie ma końca. Biskup nie chce, by ludzie odeszli nie wyspiewawszy się. U innych księży też ludzi co nie miara, spowiadają więc za przykładem biskupa. A ten spowiadał tak długo, jak długo było wiernych w kolejce do spowiedzi, inni księża tak samo za jego przykładem. Piękna noc lipcowa. Spowiadali do białego rana³³.

Szczególną troską wśród młodzieży akademickiej Lublina otaczał on zwłaszcza grupę dziewcząt, zwaną „ósemką”, skupioną wokół Marii Okońskiej, wobec których prowadził już wcześniej kierownictwo duchowe³⁴. O wielkim swym przywiązaniu do tego dzieła świadczą jego słowa pisane na kilka dni przed sakrą biskupią. Rozważając na przykład sens zbliżającej się konsekracji w realizacji swego powołania, w sytuacji ogromnego wewnętrznego dystansu wobec swego wyniesienia do godności biskupiej, zauważył nawet:

wydaje mi się, iż powinienem się poświęcić całkowicie Ósemce, że właściwie dlatego, by móc to uczynić, powinienem się zrzec mitry. Wiem, że to jest niedorzeczne, bo przecież Pan Jezus i Ósemkę, i mitrę postawił na mej drodze bez mojej inicjatywy. Przecież byłoby niemądrą rzeczą tak pełnić wolę Bożą, by się wykręcać od woli Bożej. A więc trzeba będzie jakoś to pogodzić³⁵.

²⁹ Por. *Czynności*, dok. cyt., 1949, s. 44.

³⁰ Por. Warzeszak, dz. cyt., s. 48.

³¹ Por. *Czynności*, dok. cyt., *passim*.

³² J. Kalinowski, *Poszerzone serca. Wspomnienia*, Lublin 1997, s. 138.

³³ Tamże, s. 156–157.

³⁴ Por. M. Okońska, *Przez Maryję wszystko dla Boga*, Warszawa 2008, s. 270–354.

³⁵ List S. Wyszyńskiego do M. Okońskiej z 8 grudnia 1946 roku, Okońska, dz. cyt., s. 280.

Mimo to jednak biskup Wyszyński zawahał się wkrótce potem, czego zresztą obawiały się dziewczęta, którymi się opiekował pod względem duchowym, i zamierzał zrezygnować z tego zadania z powodu nawału obowiązków duszpasterskich w diecezji, próbując nawet powierzyć tę funkcję swemu przyjacielowi z czasów wrocławskich, ks. Stanisławowi Tywonkowi. Do podjęcia takiej decyzji – dzięki perswazji kardynała Hlonda i ks. Władysława Kornilowicza³⁶ – jednak nie doszło. W tej nowej sytuacji niektóre z członkiń zespołu, celem łatwiejszego kontaktu ze swym ojcem duchowym przenieśli się do Lublina, podejmując tam studia na KUL-u i korzystając nadal z prowadzonych przezeń konferencji, dni skupienia, rekolekcji i spowiedzi.

Cała ta „ósemkowa” wspólnota mieszkała wówczas w Lublinie – wspominał wiele lat później prof. Stefan Swieżawski – głównie w gmachu KUL-u, w tak zwanym „gołębniku” na najwyższym piętrze. Ksiądz Prymas był w tym czasie biskupem lubelskim. Często go odwiedzałem, a także panny „ósemkowe” w ich KUL-owskiej kwaterze. Troska o dobrą filozofię w Kościele Bożym była sprawą wspólną nam wszystkim³⁷.

Tak gruntowne kształcenie członkiń przyszłego Instytutu Prymasowskiego było ważnym elementem formacji tego środowiska, którego powstanie i rozwój nie zawsze był wówczas, podobnie zresztą, jak i przez wiele późniejszych lat, właściwie rozumiany. Było to bowiem wówczas mało jeszcze znane w szerszym zakresie pewne *novum* na polskim gruncie kościelnym, wyprzedzające nieco opublikowaną właśnie w tym okresie, 2 lutego 1947 roku, przez papieża Piusa XII Konstytucję apostolską *Provida Mater Ecclesia* sankcjonującą instytuty świeckie jako nową rzeczywistość w życiu Kościoła i podstawę kształtowania w związku z tym i tego środowiska, którego ojcem duchowym był Biskup Lubelski. Grupa tak zwanych „ósemek” była także represjonowana za ich aktywność apostolską przez władze bezpieczeństwa, które dwie z nich – Marię Okońską i Marię Wantowską – koordynujące działalność zespołu aresztowały w Wielkim Tygodniu 1948 roku, co wymagało – skutecznej zresztą – osobistej interwencji Biskupa Lubelskiego³⁸.

Wielką troską otaczał bp Stefan Wyszyński również sprawy materialne KUL-u, angażując się w zdobywanie środków dla właściwego funkcjonowania uczelni, której byt, po utracie przedwojennych źródeł utrzymania, zależał już tylko od ofiarności społeczeństwa. I choć było to oczywiście zadanie dla całego Kościoła w Polsce, szczególną rolę odgrywała tu pomoc diecezji lubelskiej, szczególnie zainteresowanej sprawą istnienia leżącej na jej terenie uczelni katolickiej

³⁶ Por. Okońska, dz. cyt., s. 293–294, 346.

³⁷ S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości 1945–1965*, Lublin 1991, s. 62.

³⁸ Por. S. Wyszyński, List do S. Radkiewicza, Ministra Bezpieczeństwa Publicznego z 5 maja 1948 roku w sprawie aresztowanych M. Okońskiej i M. Wantowskiej, w: *Biskup Lubelski*, zbiór cyt., 9; zob. też: Okońska, dz. cyt., s. 315–342.

służącej całemu Kościołowi w Polsce. Biskup Wyszyński w związku z tym kilkakrotnie apelował do wiernych o ofiary na utrzymanie Uniwersytetu.

Dziś Uczelnia Katolicka – pisał do wiernych już kilka miesięcy po objęciu funkcji Biskupa Lubelskiego – może liczyć tylko na ofiarności społeczeństwa katolickiego. Dlatego wołamy do was bracia, byście otworzyli serca wasze (...). Pragniemy z pomocą waszych ofiar stworzyć lepsze warunki pracy profesorom i młodzieży uniwersyteckiej. Dziś bowiem walczą oni z ciężkimi warunkami bytowania, z brakiem bibliotek, książek, a niekiedy kawałka chleba³⁹.

Jego zasługą było także przekazanie uczelni będącego własnością diecezji lubelskiej budującego się wówczas gmachu przy ulicy Chopina, w którym znalazła potem swe miejsce biblioteka uniwersytecka i mieszkania dla profesorów⁴⁰.

Obserwując aktywne zaangażowanie się biskupa Wyszyńskiego w rozwój uczelni, trudno się więc dziwić, iż podsumowując jakby ten krótki, ale niezwykle owocny okres, w duchu wdzięczności za wkład w powojenny rozwój Uczelni Rada Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL po nominacji Biskupa Lubelskiego Prymasem Polski wystąpiła 22 lutego 1949 roku do Senatu Uczelni z wnioskiem o obdarzenie go doktoratem *honoris causa*⁴¹. 5 marca Senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, powołując się na tę decyzję i podkreślając, iż nowy Prymas Polski

położył duże zasługi piórem i pismem na polu szerzenia wiedzy filozoficznej, biorąc pod uwagę jego dorobek naukowy w zakresie filozofii chrześcijańskiej, a w szczególności etyki społecznej, oraz doceniając jego zasługi jako Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu dla Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej w okresie formowania się tegoż Wydziału⁴².

podjął w związku z tym decyzję o obdarzeniu swego byłego Wielkiego Kanclerza, podobnie jak – na tym samym posiedzeniu – kard. Adama Sapiechę z Krakowa, ową najwyższą, akademicką godnością udokumentowaną wydanym z tej okazji dyplomem:

³⁹ Tenże, *Wezwanie do ofiarności na rzecz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [z 17 listopada 1946 r.], „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1946, s. 449; zob. też: tenże, *Taca kościelna z uroczystości Bożego Narodzenia na rzecz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [z 17 listopada 1946 r.], tamże, s. 443–444; tenże, *Dzień Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [z 1 kwietnia 1947 r.], tamże 1947, s. 132; tenże, *Podziękowanie za ofiarności na rzecz KUL* [z 2 kwietnia 1947 r.], tamże 1947, s. 134; tenże, *Taca kościelna z uroczystości Bożego Narodzenia na Katolicki Uniwersytet Lubelski* [z 1 listopada 1947 r.], tamże, s. 399–400; tenże, *W sprawie kwesty na Katolicki Uniwersytet Lubelski*, tamże 1948, s. 169–170.

⁴⁰ Por. A. Słomkowski, *Wspomnienia i refleksje*, w: Warzeszak, dz. cyt., s. 305–307.

⁴¹ Protokół posiedzenia Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego odbytego 22 lutego 1949 roku, mpis AKUL, bez sygn.

⁴² Por. Protokół nr 75 z posiedzenia Senatu Akademickiego KUL z 5 marca 1949 roku, mpis AKUL, bez sygn.; Warzeszak, dz. cyt., s. 90.

Summis Auspiciis
Sanctae Sedis Apostolicae
et
Serenissimae Reipublicae Polonorum
nos
Antonius Słomkowski
S. Theologiae Doctor, Theologiae Dogmaticae Professor P. O. h. t. Catholicae
Universitatis Lublinensis Rector Magnificus
et
Josephus Pastuszka
S. Theologiae Doctor, Philosophiae Doctor, Philosophiae et Psychologiae Profesor P.
O. h. t. Ordinis Professorum Facultatis Philosophiae Christianae Decanus
in
Celsissimum et Excellentissimum Dominum
D. STEPHANUM WYSZYŃSKI
Archiepiscoporum Gnesnensem et Varsoviensem
Poloniae Primatem
qui multis iisdemque gravissimis scriptis philosophiae honestae vitae ducis
praecepta civibus nostris illustravit explicavit commendavit
qui psie iisdem in libris ad philosophiae perennis progressum ea praesertim ex
parte quae ad vitam socialem eiusque officia spectat permulta contulit
qui Magni Cancellarii Catholicae Universitatis munus cum Episcopi Lublinensis
dignitate coniunctum cum gereret eandem Universitatem imprimis vero
Philosophiae Christianae Facultatem tunc demum institutam summo opere auxit
fovit tuitus est
ex Ordinis Professorum Facultatis Philosophiae Christianae decreto

Doctor Philosophiae honoris causa

nomen et dignitatem iura et privilegia contulimus in eiusque rei fidem hasce litteras
Universitatis sigillo sancendas curavimus

Josephus Pastuszka
Decanus

Antonius Słomkowski
Rector⁴³

Jak widać zatem ogromna aktywność biskupa Wyszyńskiego, Wielkiego Kanclerza KUL-u i faktycznego odnowiciela wraz z ks. rektorem Słomkowskim tej uczelni w trudnych, pierwszych, powojennych latach była niemała. Obejmo-

⁴³ Odpis dyplomu doktoratu *honoris causa*, mpis AKUL, bez sygn. Nie zdołano odnaleźć żadnych informacji dotyczących uroczystego wręczenia tego dyplomu arcybiskupowi Wyszyńskiemu.

wała ona zarówno jej rozwój naukowy, jak również formację duchową profesorów i studentów oraz troskę o jej materialny byt. Związek abpa Stefana Wyszyńskiego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim nie zakończył się zresztą wraz z jego odejściem z Lublina, trwał on przez cały czas jego prymasowskiej posługi, kiedy to w imieniu Konferencji Episkopatu Polski ogarniał troską wszystkie jego ważne sprawy w najgłębszym przekonaniu, że służba na rzecz KUL-u jest służbą na rzecz kultury katolickiej w Polsce, od stanu której zależą losy każdego człowieka żyjącego na polskiej ziemi.

Ks. MIECZYŚLAW KOGUT



Aktywny udział Kościoła w scalaniu dolnośląskiego społeczeństwa

Zakończona w maju 1945 roku II wojna światowa przyniosła narodowi polskiemu nie tylko wielką nadzieję na życie w wolnej ojczyźnie, ale i to, czego się najmniej spodziewali, zmianę granic państwa. Po raz pierwszy sprawa nowego podziału Europy, po pokonaniu hitlerowskich Niemiec była rozpatrywana już 1 grudnia 1943 roku na konferencji w Teheranie. Wtedy to Związek Radziecki zaproponował Stanom Zjednoczonym i Wielkiej Brytanii oparcie zachodniej granicy Polski o linię Odry. W Jałcie 4–11 lutego 1945 roku szefowie mocarstw sprzymierzonych po raz drugi omawiali kwestię ustalenia podstaw powojennego układu politycznego świata. W opublikowanym sprawozdaniu z konferencji stwierdzono: „Trzej szefowie rządów uznają (...), że Polska musi otrzymać znaczne nabytki terytorialne na północy i zachodzie”¹. Ostateczne zatwierdzenie ustaleń z Jałty i Teheranu miało miejsce na trójstronnej konferencji w Poczdamie 17 lipca – 2 sierpnia 1945 roku. W wyniku podjętych tam ustaleń w skład państwa polskiego weszły m.in. Ziemie Zachodnie po Odrę i Nysę Łużycką, a północną granicą stał się Bałtyk od Szczecina aż po Zalew Wiślany². Uchwały poczdamskie zobowiązywały Związek Sowiecki do przekazania przyznanych Polsce obszarów i poddanie ich polskiej administracji, natomiast rząd polski został zobowiązany do wysiedlenia ludności niemieckiej z tych terenów, według opracowanego planu i pod nadzorem Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami³. Prawie cały Dolny Śląsk znalazł się w granicach państwa polskiego. Po tych ustaleniach rozpoczął się proces zasiedlania Dolnego Śląska ludnością polską i odpływu ludności niemieckiej na zachód.

Nie ulega wątpliwości, że w pierwszym okresie po wojnie Kościół odegrał na Śląsku ważną rolę społeczną. Przede wszystkim, jak postuluje S. Nowakowski:

¹ *Polskie Ziemie Zachodnie i Północne. Fakty i problemy*, oprac. zesp. red. ZAP, Poznań 1959, s. 8.

² Tekst umowy poczdamskiej w: *Zbiór dokumentów 1946*, nr 1, s. 3–33; W. Gomułka, *Polska a Ziemie Zachodnie*, „Myśl Współczesna”, 1 (1947), s. 6; A. Klafkowski, *Umowa poczdamska z 2 sierpnia 1945*, Warszawa 1960, s. 344.

³ A. Klafkowski, dz. cyt., s. 345.

Ślązak pozbawiony wszelkich instytucji i organizacji, w kościele miał jedyną okazję zbiorowego wyżywiania się, tym bardziej, że ta forma życia zbiorowego była znana przez Kościół i często od dawna jedyna (...). Wśród repatriantów i osadników z Polski centralnej Kościół odgrywał i nadal odgrywa także znaczną rolę⁴.

Kościół niósł przede wszystkim te podstawowe wartości i instytucje religijno-moralne, które dla wszystkich grup ludnościowych zamieszkałych na Dolnym Śląsku stanowiły tę płaszczyznę, która ich zbliżała i łączyła. Jest bezspornym faktem, że wartości te były u wszystkich tych grup w najwyższej cenie i wszystkie one podejmowały niemałe wysiłki, ażeby je zabezpieczyć. Były to bowiem wartości, które w tym momencie pozostawały niezmiennie i nienaruszalne. Nauka i instytucje religijno-moralne Kościoła stanowiły niemal jedyne ramy, w których powinno było się mieścić życie społeczne w zmienionych warunkach. Kościół stawał się w tej sytuacji najpotężniejszym czynnikiem chroniącym przed dezintegracją osobowości i rozkładem życia społecznego. Stawiając przed swymi wyznawcami system wartości nieprzemijających i niezmiennych norm oraz dostarczając im niewątpliwej legitymizacji, ułatwiał im samookreślenie osobowe i społeczne i sugerował wyraźnie wzory zachowań w najważniejszych sytuacjach życia codziennego. W kontekście z charakterem religijności polskiej, w której katolicyzm łączy się jeszcze ściślej z polsnością, Kościół stworzył platformę spotkania się wszystkich grup ludności jako katolików. Kształtując system parafialny przyczyniał się równocześnie do ich wzajemnego rozpoznania się jako Polaków⁵. Nie tylko zresztą system parafialny, ale także regionalne ośrodki kultu pielgrzymkowego, a zwłaszcza Jasna Góra, zaznaczająca się w świadomości religijnej wszystkich grup, ułatwiała im tę katolicką, a zarazem narodową identyfikację. Wszyscy zresztą, zarówno autochtoni, jak osiedleńcy i repatrianci, zdawali sobie sprawę z podstawowej roli religii w ich życiu osobistym i społecznym w warunkach, w których tak wiele wartości i norm zostało podważonych. Kształtująca się dopiero młoda władza nie mogła jeszcze stanowić wystarczającego systemu legitymizacji, potępiać i usprawiedliwiać, a nawet stworzyć dostatecznie skutecznych sankcji prawnych. Tym się właśnie tłumaczy fakt, że nowa organizacja kościelna powstawała na tych terenach bardzo często spontanicznie, wysiłkiem organizacyjnym samych wiernych, którzy zmuszali nieraz kapłanów, ażeby się z nimi osiedlali i rozpoczynali działalność duszpasterską, nie czekając niekiedy na legitymizację tej działalności ze strony, będącej dopiero w stanie organizacji i mającej niemało trudności z utrzymaniem łączności z terenem, władzy kościelnej. Obecność kapłana więc była rzeczą istotną dla osiedleńców i repatriantów⁶. Dlatego też do wszystkich kurii nowo utworzonych administratorów Apostolskich dochodzi z terenu wołanie o kapłanów, których brak daje się począt-

⁴ Tamże, s. 113.

⁵ Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, t. I. Warszawa 1955, s. 91n.

⁶ J. Swastek, *Szedł z wami Kościół. Funkcja integracyjna Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku po 1945 r.*, Kalendarz Wrocławski, Wrocław 1996, s. 141.

kowo dotkliwie odczuwać⁷. Poszukiwano ich wszędzie. Z prośbą o kapłanów do administracji apostołskich zwracały się władze administracyjne wszystkich szczebli, a sporadycznie nawet i funkcjonariusze radzieccy. Biskup Nowicki – pierwszy administrator apostołski w Gorzowie opowiadał, że w kilka dni po nominacji odwiedził go komisarz radziecki z dzisiejszych Słubic. Powiedział, że ludzie zaczęli mu uciekać z miejscowości, gdzie nie było księży i tych trzeba natychmiast dać. Przywiózł też ze sobą kilka butelek wina gronowego i naczynia liturgiczne (skąd je wziął, pozostanie na zawsze jego słodką tajemnicą). Księży jednak nie było, w tej sytuacji ks. Nowicki został niemal zmuszony, by wraz z komisarzem objechać okolice Słubic, z apelem do ludzi, by pozostali na miejscu. Obiecywał przysłanie duchownych, gdy tylko zaistnieje taka możliwość. I ludzie pozostali⁸. „Wiadomości Świdnickie” z 1945 roku donosiły, że

w niedzielę i święta przecudna katedra świdnicka o godz. 11.00 wypełniona bywa samymi Polakami. Są tam obecni prezydenci, starostowie, prokuratorzy, wojsko i cała elita świdnicka. Poza tym chłopci z okolicy. Śpiewa pieśni polskie kościół cały, a na zakończenie *Boże, coś Polskę*, nasz hymn narodowy krzepi naszego ducha, a u niejednego cicha łza pokazuje się w oku. Liczba kapłanów się zwiększa, ale jest ona w porównaniu z napływem Polaków mała i dla załatwienia potrzeb religijnych mieszkańców niewystarczająca. Tu kapłani niemieccy spełniają posługi religijne Polakom. Odprawiają osobne nabożeństwa dla Polaków, śpiewane są polskie pieśni, hymn polski, ale ewangelię czyta się po niemiecku i po niemiecku głoszone są kazania Polakom. Lud nasz polski żyty od dawna z kościołem i kapłanem tęskni za polskim nabożeństwem, polskim śpiewem, swoim proboszczem. Nierzadkie są wypadki, że Polacy licznie przybywają na Msze niemieckie, słuchają ich pieśni, a wreszcie zniecierpliwieni czy też powodowani zazdrością, czy tęsknotą za polskim nabożeństwem, zaczynają pieśń *Serdeczna Matko, Boże, coś Polskę*⁹.

Tam zaś, gdzie pojawiają się kapłani, spotykają się z chętną i życzliwą współpracą ze strony wiernych, którzy przejawiają niespotykaną inicjatywę, znacznie większą i bardziej aktywną, aniżeli np. w Polsce centralnej. Tam, gdzie nie było kapłana, ludność czuła się tak źle i obco, że nawet zmarłych wywoziła do Polski centralnej. Ludności zabużańskiej poczucia pewności dodawały słynące łaskami na Wschodzie obrazy Matki Boskiej, które zabierała ze sobą¹⁰.

Ci świeccy apostołowie rozumieli potrzeby religijne ludzi, z którymi współpracowali i wyczuwali, jak ważną rolę spełnia religia w kształtowaniu się kultury współżycia społecznego na tych terenach. Wszystko to świadczy o tym, że w warunkach dezintegracji społecznej, a zwłaszcza groźby jej pogłębienia się, istniało powszechne przekonanie, że religia i Kościół Katolicki stanowią istotny czynnik integracyjny. Przekonanie to nie było i nie mogło być złudne. Podkreślało zdrowy instynkt społeczny, ale też i bezpośrednie doświadczenie. Była to samoobrona

⁷ Por. J. Liszka, *Wkład Kościoła w proces tworzenia się nowego społeczeństwa w diecezji opolskiej w latach 1945–1951*, Lublin 1970.

⁸ A. Dyczkowski, *Rola Kościoła w integracji Ziemi Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej*, „Dolny Śląsk” 4 (1997), s. 6.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Swastek, dz. cyt., s. 143.

przed wykorzeniem kulturowym i społecznym, ochrona podstawowych wartości, fundamentu i osi, wokół której można było budować nowe elementy kultury narodowej i społecznej na bazie dawnych, przywiezionych wartości. Bardzo wymownie świadczy o tym pismo wysłane z Brzegu do Kurii biskupiej:

Mieszkańcy miasta Brzegu na czele z obywatelami, starostami zorganizowali się bądź to w partiach politycznych, bądź w organizacjach młodzieżowych, związkach zawodowych czy organizacjach społecznych, pracujących na terenie miasta nad utrwaleniem polskości na naszych prastarych ziemiach. Brak jednak dotąd wśród nas człowieka, który by zajął jedno z pierwszych miejsc, bodaj w najważniejszej komórce organizacyjnej, która zespala wszystkie serca i dusze, a którą był, jest i będzie Kościół w odrodzonej Polsce¹¹.

Wszystkim mieszkańcom Dolnego Śląska wspólnotę uświadamiały przede wszystkim: wspólna wiara, te same elementy liturgii, te same zasady moralne, tożsamość instytucji religijnych i organizacji kościelnej. Spotkanie na terenie kościoła, współdziałanie w aktach kultu i akcjach inicjowanych przez duszpasterzy jednoczyły ich świadomość społeczną. Z tych różnych elementów kształtował się nowy układ, nowy wzór kulturowy. A na tym właśnie polega integracja.

Kościół od samego początku zmierzał do tego, ażeby na tej dolnośląskiej ziemi ukształtować nowe społeczeństwo i nowy obraz kultury religijnej i narodowej. Swoją pracę i zabieganie rozpoczął od stworzenia na tych terenach sieci parafii i innych instytucji religijno-społecznych, mających stanowić podstawę i narzędzie działalności religijnej i społecznej Kościoła. Wyśitek ten rozpoczął się od samego początku, skoro tylko wraz z ludźmi zaczęli na te tereny przybywać ich duszpasterze. Pierwszy pojawił się tu biskup Adamski, który 15 maja 1945 roku z Katowic przybył do Wrocławia, ażeby nawiązać kontakt z kapitułą wrocławską. Następnie do Wrocławia przyjechał prymas kard. Hlond, który 8 lipca 1945 roku otrzymał w Rzymie nadzwyczajne pełnomocnictwa. Jednym z najważniejszych jego uprawnień było prawo mianowania na ziemiach Zachodnich i Północnych administratorów apostolskich i podejmowanie takich decyzji, które uzna za stosowne przy organizowaniu życia religijnego. Wykorzystując posiadane prawa, 15 sierpnia tegoż roku wręczył dekrety nominacyjne pięciu administratorom apostolskim dla tych terenów; wśród nich znalazł się ks. infułata dr Karol Milik. Ze względu na zniszczenie katedry ingres odbył w kościele w Trzebnicy w dniu św. Jadwigi 1945 roku. Natomiast pierwszy po wojnie dziekan trzebnicki, ks. Wawrzyniec Bochenek, który od 1945 roku pracował w tym sanktuarium Patronki Śląska, tak go wspominał:

Muszę powiedzieć, że była to postać niezwykła: znakomity kaznodzieja, utalentowany organizator, człowiek całym sercem oddany zadaniu, które mu powierzono. Pamiętam takie zdarzenie: kiedyś któremuś z księży dawał nominację na probostwo. Były to pierwsze powojenne miesiące i ksiądz nominat, jak wielu wtedy innych ludzi, powątpiewał, czy ziemię te rzeczywiście będą nasze. Słuchając tych słów, ks. Milik powiedział: „Proszę mi oddać swoją nominację. Z takim nastawieniem ksiądz tu niewiele zdziała”. I nominację odebrał. To był wielki patriota¹².

¹¹ A. Dyczkowski, dz. cyt., s. 7.

¹² J. Swastek, dz. cyt., s. 144.

Bardzo wielkie znaczenie dla integracji religijnej i społecznej miało zorganizowanie przez ks. administratora apostolskiego Karola Milika, zaraz po objęciu rządów we Wrocławiu, Kurii Administracji Apostolskiej ze wszystkimi, skutecznie funkcjonującymi agendami. Od 1945 roku ukazują się we Wrocławiu „Wiadomości Kościelne”, które były wydawane pod redakcją ks. A. Przybyły, a przemianowane w 1957 roku na „Wrocławskie Wiadomości Kościelne”. W 1946 roku administrator apostolski K. Milik, powołał Sąd Duchowny; na jego czele stanął ks. dr Paweł Łukaszczyk († 1950), wielki patriota polski we Wrocławiu za czasów niemieckich oraz członek Kapituły Metropolitalnej Wrocławskiej z nominacji kard. Adolfa Bertrama. Wydziałem Duszpasterskim w Kurii kierował ks. Alojzy Demondt. Funkcję dyrektora Unii Apostolskiej Kapłanów pełnił ks. dr Henryk Grzondziel († 1968), proboszcz protokatedry pod wezwaniem św. Doroty, św. Stanisława i św. Wacława (za rządów kard. A. Bertrama ojciec duchowny alumnów wrocławskich i lektor języka polskiego), a od 1959 roku biskup pomocniczy w Opolu¹³.

Dalszy czynnik integracyjny, to ujednoczenie i wzbogacenie form pracy duszpasterskiej. W pracy tej wykorzystano dorobek wszystkich grup ludności, jak również dyrektywy i plany ogólnopolskie oraz diecezjalne. Poważnym czynnikiem integracji stały się seminaria duchowne jako ośrodki kultury religijnej i narodowej i jako zakłady wychowujące jednolicie uformowane młode duchowieństwo, które w tej chwili przejmuje odpowiedzialność za życie i kulturę religijną na tym terenie. Tego faktu pierwszy powojenny rządca apostolskiej administratury, ks. Milik, był bardzo świadomy, dlatego zabiegał o jak najszybsze otwarcie we Wrocławiu seminarium. Doszło do tego już 8 października 1947 roku. W roku akademickim 1951/1952 studiowało w nim 165 alumnów. Diecezjalne wydziały duszpasterskie odegrały tu też ważną rolę. W 1947 roku pod kierownictwem ks. Józefa Wojtukiewicza rozpoczął swą działalność Instytut Katolicki. Wykształcił on do pracy katechetycznej „setki osób, które podjęły swe zadania w warunkach niezwykle trudnych i pionierskich”¹⁴.

Kolejnym bardzo ważnym elementem integracji było tworzenie z mozołem sieci parafialnej, która nie tylko na wsi, ale i w mieście pozostała podstawową rzeczywistością społeczną i bardzo często jedyną grupą bezpośredniego kontaktu o tak wielkich rozmiarach. Żywy i aktywny ośrodek parafialny na terenach osiedleńczych był miejscem, w którym wszyscy ci ludzie się spotykali, wykonywali wspólnie akty kultu, śpiewali te same pieśni, słuchali tych samych kazań, uczestniczyli w tych samych przeżyciach religijnych.

Wysiłki Kościoła zmierzały do zbudowania trwałych podstaw moralnych i psychologicznych, aby później mogły zaistnieć fakty nieodwracalne kanoniczno-prawne. Aby to osiągnąć, potrzebne było przede wszystkim prowadzenie odpo-

¹³ Na temat bpa Henryka Grzondziela zob. J. Kopiec, *Biskup Henryk Grzondziel (1897–1968): w służbie Kościoła na Śląsku*, Opole 2002.

¹⁴ Tamże, s. 145.

wiedniego nauczania wśród ludu. Dokonywało się ono na różnych płaszczyznach życia społecznego. Takim ważnym miejscem była szkoła, gdzie nauczano religii i organizowano wiele wspólnych imprez społecznych. Ważną rolę integracyjną miało nauczanie liturgiczne i kaznodziejskie. Dotyczy to przede wszystkim listów pasterskich episkopatu i miejscowych ordynariuszy, kazań i homilii niedzielnych oraz świątecznych, wreszcie działalności rekolekcyjnej i misyjnej. Idzie nie tylko o to, że język tego nauczania był polski, a jego treści szerzyły znajomość nauki chrześcijańskiej powiązanej z kulturą polską, ale w nauczaniu tym również była realizowana pewna myśl integracyjna. Bardzo wyraźnie to wyakcentował prymas Stanisław Wyszyński, kiedy mówił o:

błogosławionych oczach, które oglądają, co wy widzicie – ten zryw Kościoła, który nie jest rywalem, tylko sprzymierzeńcem. [...] Patrząc na świątynie piastowskie, wczuwając się w ich wymowę – wiemy na pewno, to nie jest dobro poniemieckie, to jest dusza polska! To nasze własne ślady, królewskiego szczepu piastowskiego! Przemawiają do ludu polskiego bez komentarzy, nie trzeba nam objaśniać, rozumiemy ich wymowę. Z czasów piastowskich pochodzą świątynie, które czekały – i doczekały się¹⁵.

Na szczególną uwagę zasługuje działalność charytatywna Kościoła na terenie Dolnego Śląska. Pierwszym tego akcentem było utworzenie przez ks. K. Milika organizacji dobroczynnej „Caritas”¹⁶. Organizacja ta współpracowała z Czerwonym Krzyżem w Szwajcarii oraz Centralnym Biurem Dobroczynności we Włoszech. Za jej staraniem napływały do Wrocławia leki, żywność, odzież, urządzenia medyczne. Władze „Caritasu” zorganizowały kuchnie ludowe, a dla dzieci i młodzieży – kolonie i półkolonie. Wystarczy wspomnieć, że już w 1946 roku objęto opieką około 200 tys. osób¹⁷, a wydatki, jakie na te cele przeznaczano, rosły w setki milionów złotych w ciągu czterech, a nawet pięciu pierwszych lat¹⁸. Przedmiotem tej opieki były przede wszystkim dzieci i młodzież i na tym odcinku była ona zawsze łączona z oddziaływaniem wychowawczym. W akcji tej nie robiono żadnych różnic między grupami, choć i to prawda, że były w tym względzie niekiedy wątpliwości i zastrzeżenia, płynące zresztą przeważnie ze zrozumiałej w takich sytuacjach podejrzliwości. Każdy taki wypadek starano się jednak szczegółowo badać i wyjaśniać. Pierwszym dyrektorem wrocławskiego „Caritasu” został o. Marian Pirożyński¹⁹; po nim funkcję tę pełnił ks. Antoni Samulski. Organizacja rozwijała

¹⁵ J. Krucina, *Obchody kościelnego dwudziestolecia*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, s. 108; tenże, *Rola integracyjna Kościoła na Ziemiach Zachodnich*, w: dz. cyt., s. 18.

¹⁶ Zob. J. Majka, *Kościół jako dalszy ciąg miłosierdzia chrześcijańskiego*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970, s. 215.

¹⁷ E. Nowicki, *Zagadnienia organizacyjne Kościoła Katolickiego na Ziemiach Odzyskanych*, PDSK, s. 111.

¹⁸ Por. Sprawozdanie Krajowej Centrali „Caritas” za rok 1947, Kraków 1948, s. 10.

¹⁹ O. Marian Pirożyński, redemptorysta, ur. 17 października 1899 roku w Lublinie, wyświęcony 28 czerwca 1925 roku w Tuchowie, od 1930 roku profesor Małego Seminarium OO. Redemptorystów w Toruniu, misjonarz, publicysta, społecznik, w latach 1946–1950 i 1957 roku redaktor „Homo Dei”, od 1946 roku we Wrocławiu, pierwszy polski duszpasterz parafii św. Rodziny we Wrocławiu

swą pożyteczną działalność do 23 stycznia 1950 roku, kiedy to władze państwowe przeprowadziły – pod pretekstem rzekomych nadużyć finansowych – kontrolę organizacji diecezjalnych w całym kraju. Dwa dni później władze wprowadziły przymusowe zarządy organizacji „Caritas” w poszczególnych diecezjach. Na ich czele stanęły osoby cieszące się pełnym zaufaniem władz PRL. W tej sytuacji biskupi polscy, zebrani 30 stycznia 1950 roku w rezydencji metropolity krakowskiego, kard. Adama Stefana Sapiehy, rozwiązali związki diecezjalne „Caritas” i wezwali wszystkich duszpasterzy do krzewienia miłosierdzia chrześcijańskiego w innych formach²⁰.

Ogromne znaczenie dla kształtowania się jednolitej kultury narodowej na tych terenach miała odbudowa kościołów, bardzo często zabytkowych, pamiętających czasy polskości tych ziem. Mobilizowała ona wysiłki i ofiary wielu ludzi, dlatego musiała być z natury rzeczy połączona z odpowiednią akcją informacyjną, polegającą m.in. na wiernym ukazaniu przeszłości historycznej odbudowywanych obiektów. Przyczyniała się do zakotwiczenia ich świadomości narodowej i religijnej w konkretnych ośrodkach życia religijnego, wiązała z terenem, uczyła miłować tę ziemię, do której jeszcze nie zawsze umiano przywyknąć.

Do pogłębienia recepcji Ziem Zachodnich w świadomości ogólnonarodowej przyczyniały się różne akcje religijne i kościelne organizowane w biskupstwach Ziem Zachodnich. I tak, 13–20 sierpnia 1961 roku organizowano na Dolnym Śląsku „Dni Maryjne”, które zebrały we Wrocławiu ponad 30 biskupów ze wszystkich diecezji kraju. Warto wspomnieć o nawiedzeniu Ikony Jasnogórskiej, które jako przedsięwzięcie duszpasterskie i apostołskie miało spinać w diecezjach Ziem Zachodnich i Północnych kończące się pierwsze Millenium z drugim tysiącleciem. Zamierzano w ten sposób budzić świadomość ciągłości polskich dziejów na tych ziemiach oraz podkreślać opiekę Matki Bożej nad całą Polską²¹. Inną akcją, godną polecenia, były obchody dwudziestolecia polskiej organizacji kościelnej, zorganizowanej przez Episkopat Polski w terminie 31 sierpnia – 2 września 1965 roku we Wrocławiu. Bardzo wzruszającym akcentem była symbolika ołtarza, wspartego o odbudowaną archikatedrę, udekorowaną godłami pięciu stolic Ziem Zachodnich i Północnych, otoczonego całym Episkopatem z Prymasem na czele. Całej akcji towarzyszyły niezliczone rzesze wiernych²².

Zwieńczeniem wielkiego, integracyjnego wysiłku Kościoła było podpisanie w Warszawie w roku 1970 traktatu polsko-niemieckiego i wydanie przez papieża Pawła VI 26 czerwca 1972 roku bulli *Episcoporum Poloniae coetus*, która dawała

i pierwszy referent kurii wrocławskiej dla spraw charytatywnych, zm. 4 maja 1964 roku w Warszawie. Zob. *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXVI, Kraków–Warszawa–Gdańsk–Łódź 1981, s. 539–541.

²⁰ J. Swastek, dz. cyt., s. 146.

²¹ J. Krucina, *Wkład Kościoła w integrację Ziem Zachodnich i Północnych*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 43–44.

²² Zob. J. Dębski, *Wymowa znaków*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, s. 114.

kanoniczną stabilizację życia religijnego w zachodniej i północnej Polsce²³. Dotychczasowi administratorzy apostołscy w Olsztynie, Gorzowie Wielkopolskim, Wrocławiu i Opolu zostali biskupami ordynariuszami. Ponadto erygowano dwie nowe diecezje: koszalińsko-kołobrzeską i szczecińsko-kamieńską. Wrocławowi przywrócono rangę metropolii z biskupstwami sufraganalnymi w Opolu i Gorzowie Wielkopolskim²⁴. Niedługo po tym fakcie, wielki architekt tej kanonicznej stabilizacji życia religijnego na ziemiach zachodnich, abp Bolesław Kominek 5 marca 1973 roku otrzymał z rąk papieża Pawła VI kapelusze kardynalski²⁵.

Klamrą zamykającą wielki trud i wkład Kościoła katolickiego w integrację zachodnich i północnych ziem Polski są słowa wypowiedziane przez papieża Jana Pawła II na Jasnej Górze w roku 1983. Wtedy powiedział:

Wiele wykonał Kościół na tych terenach po ich powrocie w granice współczesnego państwa polskiego. Ogromnie wielki wkład pracy w odbudowę, w rozwój, w zakorzenienie. Wielka praca nad tym, by wszyscy byli u siebie i swoi.

Dwa lata później kard. Henryk Gulbinowicz na uroczystościach jubileuszu 40-lecia wypowiedział znamienne słowa:

Pan wieków i narodów pozwala nam w tak podniosłej atmosferze radować się zakończeniem jubileuszu 40-lecia organizacji pracy Kościoła na tych ziemiach po II wojnie światowej... Dziś stanęli przy ołtarzu dziękczynienia wszyscy ordynariusze katolickich diecezji w Polsce jako nierozdzielna całość. Przez to chcemy powiedzieć całej Polsce i światu, że dokonała się całkowita integracja z Macierzą²⁶.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że zadania, jakie stanęły przed Kościołem na tej dolnośląskiej ziemi, były ogromne i jego wkład w ich wypełnienie był bardzo wielki, pomimo trudności, na jakie w swej misji napotykał. Nie sposób ocenić ostatecznie tego wkładu bez uwzględnienia tych trudności, które były przecież liczne i wielorakie. Wartość oddziaływania Kościoła, a także jego skutki, mierzy się nie tylko wielkością nakładów materialnych, a nawet konkretnie wykonaną pracą, ale także, a może przede wszystkim, wielkością ponoszonych ofiar i poświęceń. Ofiary te to jeszcze jeden bardzo ważny czynnik integracji kulturowej i społecznej tych ziem.

²³ J. Krucina, *Rola integracyjna Kościoła na Ziemiach Zachodnich*, s. 21; J. Pater, *Polska administracja Kościoła rzymskokatolickiego na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, „Dolny Śląsk” 4 (1997), s. 19.

²⁴ Komunikat konferencji plenarnej Episkopatu Polski w sprawie kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. II : lata 1960–1974, Poznań 1995, s. 594–596; List Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego do Premiera P. Jaroszewicza w sprawie decyzji papieża Pawła VI o uregulowaniu organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych, tamże, s. 596–597.

²⁵ J. Pater, dz. cyt., s. 19.

²⁶ H. Gulbinowicz, *Dokonała się integracja z Macierzą*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 18.

Ks. MICHAŁ PIELA SDS



O. Franciszek Maria od Krzyża Jordan i jego troska o rozwój działalności misyjnej Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Apostolskiej Prefekturze Assamu w Indiach (1889–1915)¹

Sługa Boży Ojciec Franciszek Maria od Krzyża Jordan (1848–1918) założył w Rzymie 8 grudnia 1881 roku Apostolskie Towarzystwo Nauczania, które ostatecznie jako nowe zgromadzenie zakonne zostało zatwierdzone pod nazwą Towarzystwo Boskiego Zbawiciela (*Societas Divini Salvatoris*). 8 grudnia 1888 roku w Tivoli powstała gałąź żeńska zgromadzenia, czyli Kongregacja Sióstr Boskiego Zbawiciela, którą O. Franciszek Jordan założył wraz z bł. Marią od Apostołów (Teresą von Wüllenweber; 1833–1907). Jan Chrzyciel Jordan po odbyciu studiów na Uniwersytecie Alberta Ludwika we Fryburgu w Bryzgowii i roku pastoralnego w seminarium św. Piotra w Schwarzwaldzie został wyświęcony na kapłana 21 lipca 1878 roku przez biskupa Lothara von Kübela. Od jesieni 1878 do stycznia 1880 roku studiował języki wschodnie w Rzymie, a następnie odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej i na Bliski Wschód. Pobyt w Ziemi Świętej dopomógł mu w ostatecznym rozeznaniu założycielskiego powołania.

Integralną częścią uniwersalnego planu Założyciela salwatorianów i salwatoriarek była działalność misyjna zgromadzenia. O. Jordan, wyrażając płonące pragnienie wzięcia odpowiedzialności za pracę apostolską na misjach, kierował się pragnieniem nadnaturalnym. Wyrażało się ono w jego niezwyklej ufności pokładanej w Bogu, a postawa ta była manifestowana na zewnątrz wielką miłością wobec bliźnich: pokładając całą nadzieję w Bogu, chciał zaszczerpić w całym świecie ośrodki życia apostolskiego swojego instytutu misyjnego zwane „rozsadnikami” („*Pflanzschule*”), które miały rosnąć jak młode szczeplki. Prowadzona przez jego synów i córki duchowe

¹ Poniższy artykuł jest syntetycznym ukazaniem działalności misyjnej, jaką salwatorianie i salwatoriarki prowadzili w Assamie w Indiach na przełomie XIX i XX wieku na podstawie rozprawy habilitacyjnej: ks. M. Piel SDS, *Działalność misyjna Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Apostolskiej Prefekturze Assamu w Indiach (1889–1915)*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2008, ss. 562.

działalność misyjna stanowiła istotną część jego uniwersalnego planu. Niezwykle głębokie i intensywne pragnienie O. Jordana, by ofiarować wszystko dla zbawienia dusz, prowadziło go do zwrócenia się w roku 1889 z prośbą do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary o powierzenie Katolickiemu Towarzystwu Nauczania (nazwa zgromadzenia O. Jordana do 1894 roku) terenu misyjnego. Władze kościelne przyczyniły się do prośby Założyciela salwatorianów. W czasie kongresu Kongregacji *de Propaganda Fide*, 18 listopada 1889 roku, odnośnie ustanowienia nowej apostołskiej Prefektury Assamu, Bhutanu i Manipuru i powierzenia jej Katolickiemu Towarzystwu Nauczania, kard. L. Oreglia po przedstawianiu go podkreślił, że „Instytut ten liczy obecnie 154 członków wśród profesów, nowicjuszy i kandydatów. Pośród nich jest 6 kapłanów, 3 diakonów, 4 subdiakonów, 124 studentów dążących do kapłaństwa i 17 braci zakonnych”². Uczestnicy kongresu odpowiedzieli pozytywnie zarówno odnośnie utworzenia Prefektury Assamu, Bhutanu i Manipuru, jak i powierzenia jej apostołskiemu instytutowi O. Jordana, czyli Katolickiemu Towarzystwu Nauczania. Papież Leon XIII zatwierdził te decyzje podczas audyencji 24 listopada 1889 roku³. 17 stycznia 1890 roku w czasie pożegnania pierwszych misjonarzy w Domu Macierzystym w Rzymie Założyciel wręczył krzyże misyjne czterem misjonarzom, wśród których było dwóch księży: pierwszy przełożony apostołskiej Prefektury Assamu, ks. Otto Hopfenmüller, ks. Angelus Münzloher i dwóch braci zakonnych: Marianus Schumm i Josef Bächle. W poruszającym przemówieniu w kaplicy Domu Generalnego O. Jordan zwrócił się do misjonarzy z gorącym apelem, aby pokładali oni ustawicznie nadzieję w otrzymanym znaku krzyża. Założyciel zapewniał ich, że współpracując ze Zbawicielem świata, będą w stanie pokonać każdą przeszkodę, trudności i niezrozumienia, które będą im towarzyszyć⁴.

Pracę salwatorianów i salwatorianek w Assamie możemy rozpatrywać z dwóch różnych punktów widzenia. Z jednej strony powierzenie administrowania apostołską Prefekturą Assamu instytutowi zakonnemu O. Jordana wzmocniło w nim w widoczny sposób ducha apostołskiego, który Założyciel ustawicznie wpajał członkom zgromadzenia. Salwatorianie, którzy składali świadectwa w Procesie Beatyfikacyjnym Sługi Bożego O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana, byli zgodni w twierdzeniu, że w wygłaszanych przemówieniach i w przemówieniach kierowanych do członków salwatoriańskiej wspólnoty w Rzymie podczas kapituł win ujawniał się zawsze jego charyzmat założycielski. O. Jordan ciągle powtarzał, że zgromadzenie ma obowiązek pracować dla rozszerzania Królestwa Bożego pośród

² *Risoluzione presa nel Congresso del 18 novembre 1889*, w: Archiwum Postulacyjne Salwatorianów w Rzymie (dalej APS), F 3,93, s. 4. Zgodnie z informacjami umieszczonymi na łamach „Der Missionär” w listopadzie 1889 roku (s. 258) zgromadzenie liczyło: 8 kapłanów, 2 diakonów, 3 subdiakonów, 28 studentów teologii i 51 studentów filozofii, 17 braci zakonnych, 43 nowicjuszy i kandydatów.

³ Tamże, s. 5.

⁴ *Aussendung der ersten Missionare nach Assam, 17.1.1890*, w: *Ansprachen von P. Franziskus Maria vom Kreuze Jordan, Documenta et Studia Salvatoriana* (dalej DSS), t. XXIII, Rom 2002, s. 3–5.

wszystkich narodów, aby dopomóc kapłanom dla zbawienia jak największej liczby dusz. Salwatorianie otrzymali spuściznę misyjną w Assamie po włoskich misjonarzach z Seminarium Misyjnego „Calòcero” z Mediolanu. Przez okres 24 lat pracował w Indiach tylko jeden z misjonarzy wysłany przez Seminarium Misyjne z Mediolanu, a był nim o. Jacopo De Broy. Od 1872 roku rozwinął on owocną działalność misyjną w Assamie. Zbudował kaplicę i dom dla misjonarzy w Gauhati, a także w Shillongu i kontynuował pracę misyjną w momencie, w którym do Assamu przybyli w 1890 roku pierwsi misjonarze salwatoriańscy. Region ten był charakteryzowany w następujący sposób w czasie kongresu Kongregacji *de Propaganda Fide* 18 listopada 1889 roku:

Prowincja Assamu jest położona pomiędzy 24° i 28° szerokości północnej oraz 45° i 97° długości wschodniej. Jej powierzchnia wynosi 47 tysięcy kwadratowych; w 1881 roku ludność wynosiła 4 881 426 mieszkańców. Cały kraj obejmuje trzy regiony jasno wyraźnie odrębne, to znaczy dolina Brahmaputry, dolina Surmy i kraj wzniesiony i pofałdowany pomiędzy Surmą i Brahmaputrą. Stolicą całego Assamu jest Shillong, gdzie rezyduje szef rządu angielskiego⁵.

Liczba wiernych sięgała w tym czasie około 500 osób. Salwatorianie i salwatorianki podjęli przede wszystkim działalność misyjną pośród ludności Khasi, jednego z dominujących plemion w północno-wschodnich Indiach. Lud ten żyje dzisiaj w północnej części stanu Meghalaya, w dystryktach wschodnim i zachodnim wzgórz Khasi oraz wzgórz Ri Bhoi i Jaintia. Jakkolwiek nazwa przejętego terenu misyjnego brzmiała: apostolska Prefektura Assamu, Bhutanu i Manipuru, to cała działalność misyjna salwatorianów i salwatorianek była prowadzona na terenie dawnego, rozległego terytorium Assamu. Taką więc nazwą posługujemy się tutaj, omawiając prowadzone dzieło misyjne przez wymienionych wyżej misjonarzy. Pod względem kościelnym wierni ludu Khasi należą do archidiecezji w Shillongu. Khasi, jako grupa etniczna, różni się pod wieloma względami od innych plemion północno-wschodnich Indii. Wzgórza dystryktów Khasi i Jaintia zajmują razem przestrzeń 14 117 km², co stanowi około dwóch trzecich całego stanu Meghalaya. Naród Khasi wykazywał od początku bardzo wielką otwartość na wartości religijne i dawał od początku korzystne perspektywy na ich ewangelizację. Religia pełni bowiem zasadniczą rolę w życiu tego ludu. Badacz tej tematyki, Barnes L. Mawrie SDB, stwierdza wprost, iż dla Khasi religia i kultura tworzą jedną rzeczywistość. Dlatego można powiedzieć, że religia jest duszą kultury Khasi, a kultura jest formą ich religii. Kultura jest tak święta, jak świętą jest religia w pojęciu tej ludności. Z tego powodu Khasi od zawsze cenili i przechowywali dziedzictwo religijne i kulturalne⁶. Khasi, jako grupa plemienna, posiada jedyną w swoim rodzaju religię i kulturę, całkowicie różniące się od religii i kultur innych plemion północno-wschodnich Indii. W ciągu swo-

⁵ *Risoluzione presa nel Congresso del 18 novembre 1889*, dz. cyt., s. 2.

⁶ B.L. Mawrie SDB, *Faith Formation among the Khasis. An analytical-Pastoral Research on Catechesis as the Instrument of Inculturation among the Khasis in the Archdiocese of Shillong* [a Doctoral Dissertation], Rome 2003, s. 47.

jej długiej historii Khasi strzegli zazdrośnie swego dziedzictwa. Dlatego na początku chrześcijaństwo było postrzegane jako zagrożenie dla ich naczelnych wartości. Upřednie, negatywne nastawienie misjonarzy protestanckich, którzy postrzegali religię Khasi jako religię zabobonną, spotkało się z ostrą reakcją tej ludności. Stopniowa integracja wartości religijnych i kulturalnych Khasi przez misjonarzy chrześcijańskich, a przede wszystkim katolickich, przyczyniła się do otwierania tego ludu na chrześcijaństwo. Dzisiaj chrześcijaństwo nie jest już postrzegane jako zagrożenie, natomiast, co więcej, obserwuje się pozytywny proces jego integracji z kulturą Khasi⁷. Bardzo ciekawe jest samo pojęcie religii pośród ludu Khasi. Khasi wierzą, że religia została im dana przez samego Boga. To sam Bóg obdarował ich drogą życia, która prowadzi do zbawienia, czyli religią zwaną *Ka Niam Khasi*. Religia ta opiera się zasadniczo na trzech przykazaniach: zdobywania prawości (*Kamai ia ka hok*), bojaźni Bożej, szacunku wobec ludzi (*Tip-briew tip blei*) i znajomości własnych krewnych i powinowatych (*Tip-kur tip-kha*). Pierwsze z wymienionych przykazań odgrywa zasadniczą rolę w życiu Khasi. Jest to bowiem przykazanie, które obejmuje każdy aspekt życia ludzkiego, społecznego, ekonomicznego, kulturalnego, religijnego, przenikając całą moralność. Dla Khasi podstawowym obowiązkiem życia jest bycie uczciwym i mówienie prawdy. Również bojaźń Boża i szacunek wobec innych tworzą istotną podstawę życia tej ludności. Znaczącym wydarzeniem dla ich ewangelizacji jest fakt, że Khasi są ludem monoteistycznym, a nie animistycznym, jak twierdziło wielu naukowców⁸.

W latach 1890–1915 O. Jordan wysłał do Assamu 41 synów duchowych, wśród których było 31 księży i 10 braci zakonnych. Wraz ze współzałożycielką Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela, błogosławioną Matką Marią od Apostołów (Therese von Wüllenweber), a później z Przełożoną Generalną Ambroją Vetter, w tym samym okresie czasu posłał do Indii również 20 sióstr salwatorianek. W okresie działalności misyjnej prowadzonej przez salwatorianów i salwatorianki zmarło 5 księży, 2 braci zakonnych i 5 sióstr. Założyciel musiał dwukrotnie odwoływać do Europy swoich synów duchowych z apostołskiej Prefektury w Assamie: 3 księży w 1892 roku i 4 księży w 1904 roku. Pomimo najróżniejszych prób, trudnych egzaminów apostołskich, licznych wyrzeczeń i najróżniejszych poświęceń, w Assamie narodziła się znacząca wspólnota wiernych Kościoła katolickiego.

W ostatniej relacji z prowadzonej działalności misyjnej za rok 1914 Prefekt apostołski, ks. Krzysztof Becker, przytoczył następujące dane: misjonarze udzielili 778 chrztów, w tym ochrzczono: 329 osób dorosłych, a w tym 138 osób *in articulo mortis*; 316 dzieci (120 *in articulo mortis*); 121 dzieci z chrześcijańskich rodzin tubylczych i 9 dzieci europejskich katolików; udzielono 25 453 Komunii św., wyspowiadano 10 802 wiernych, a 50 osób przyjęło Sakrament Bierzmowania; zawarto 28 małżeństw; odwiedzono 3 644 chorych i udzielono 76 osobom sakramentu

⁷ B.L. Mawrie SDB, *Faith Formation among the Khasis*, dz. cyt., s. 51–52.

⁸ Tamże, s. 47–54.

Namaszczenia Chorych; dla 211 zmarłych wiernych misjonarze mogli odprawić tylko 128 pogrzebów z powodu znacznych odległości pomiędzy stacjami misyjnymi i małej ilości misjonarzy; wygłoszono 442 kazania, udzielono 775 nauk chrześcijańskich i 4 815 katechez. W Assamie pracowało 15 misjonarzy, 5 braci zakonnych i 64 tubylczych katechetów. W apostolskiej Prefekturze Assamu działalność misyjną prowadziło 6 różnych kongregacji zakonnych męskich i żeńskich, a praca apostolska siostr salwatorianek wydała owoce w postaci pierwszych tubylczych powołań do życia zakonnego. Po 25 latach prowadzonej działalności misyjnej liczba wiernych wzrosła do 5 176 osób; wśród nich było 357 katolików europejskich i pochodzących z ludności mieszanej, a ponadto odnotowano liczbę 1 700 katechumenów. Pośród nawróconych z ludności Khasi było 2 238 wiernych i 432 katechumenów. Katolicy Assamu byli objęci opieką duszpasterską w 10 centralnych stacjach misyjnych, w 68 stacjach drugorzędnych i 63 dodatkowych miejscach filialnych. W 7 stacjach głównych znajdowały się kościoły i kaplice. Oprócz wybudowania imponującego kościoła Najświętszego Zbawiciela i domu centralnego w Shillongu, salwatorianie założyli 2 angielskie gimnazja z internatami dla młodzieży męskiej i żeńskiej, angielską szkołę średnią dla ludności tubylczej, to jest dla ludności Khasi i szkołę podstawową o wyższym poziomie nauczania z internatem w Haflongu. Misjonarze i misjonarki mieli pod swoją opieką 37 szkół podstawowych dla dzieci ludności tubylczej, a uczęszczało do nich 356 uczniów i 312 uczennic. Do szkół tych uczęszczało także 447 dzieci z rodzin niekatolickich. Bracia Chryścijańscy z Irlandii prowadzili angielskie gimnazjum św. Edmunda w Shillongu, a siostry Loreto angielskie gimnazjum dla młodzieży żeńskiej; to ostatnie było też afiliowane do uniwersytetu w Cambridge. Misjonarki Katechetki Maryi zainaugurowały pracę w misji zwanej *zenana*, docierając do dziewczyn zamykanych przez kobiety w tak zwane *zenane* lub *gineceum* (*ginecei*), gdzie był wzbroniony wstęp mężczyznom. Siostry salwatorianki prowadziły 2 szkoły gospodarstwa domowego. Spośród różnych instytucji powołanych do życia w relacji zostały wymienione: 2 sierocińce, 2 hospicja dla osób starszych i chorych oraz 6 aptek dla biednych. Oprócz wspomnianych w poprzedniej relacji szkół wyższych, to jest na poziomie średnim, także 12 szkół podstawowych było zgłoszonych władzom i poddanych ich kontroli. Dodajmy, że do życia powoływano różne stowarzyszenia charytatywne i pobożnościowe jak Konferencje św. Wincentego i św. Elżbiety, Stowarzyszenia Różańca św., czy organizowano tzw. „niedziele alojzjańskie”. W Shillongu chór złożony z *khasi* uświetniał zarówno liturgię, jak i inne okolicznościowe uroczystości⁹.

⁹ C. Becker, *Im Stromtal des Brahmaputra*, von P. Dr. C. Becker S.D.S. ehem. Apostol. Präfekten von Assam, Aachen 1927, drugie wyd., s. 515–517; por. C. Becker, *History of the Catholic Missions in Northeast India (1890–1915)*, translated and edited by G. Stadler SDB & S. Karotemprel SDB, Shillong, Vendrame Missiological Institute 1980; C. Becker, *Early Story of the Catholic Missions in Northeast India (1598–1890)*, translated and edited by F. Leicht, SDS [and] S. Karotemprel SDB, Shillong 1989; C. Becker, *The Catholic Church in Northeast India 1890–1915*, revised and edited by Sebastian Karotemprel, Shillong 2007.

Wśród trudności napotykaných w prowadzonej działalności misyjnej, dwie były „głównymi ranami”, jak je nazywał Prefekt apostolski, ks. Krzysztof Becker: brak personelu i odpowiednich środków materialnych, niezbędnych dla dobrego rozwoju misji. Ale niepewna sytuacja w apostolskiej Prefekturze Assamu była trudną również z innych ważnych powodów. Już na początku jej istnienia apostolskiej Prefektury Assamu, to jest w sierpniu 1890 roku, Założyciel utracił pierwszego jej administratora, 46-letniego ks. Otto Hopfenmüllera, wzorowego i doświadczonego zakonnika, cieszącego się opinią świętości, który mógł zagwarantować stabilizację wspólnocie misjonarzy i dla dobrego rozwoju misji; do 1903 roku zmarło dalszych 4 misjonarzy. Następcą ks. O. Hopfenmüllera w randze administratora apostolskiej Prefektury został zaledwie 24-letni ks. Angelus Münzloher; pozostali misjonarze byli również ludźmi młodymi i dlatego tworzenie jednej wspólnoty misjonarzy z pracą prowadzoną w odległych stacjach misyjnych było bardzo trudne. Okres, w którym ks. A. Münzloher był przełożonym misji jest bardzo wymowny; musiał on bowiem stawiać czoło licznym i poważnym trudnościom. Okres początkowy pełnienia przez niego urzędu administratora misji znamionował się rebelią niektórych młodych misjonarzy, których O. Franciszek Jordan musiał odwołać z Assamu w 1892 roku. Te bolesne wydarzenia miały bardzo negatywny wpływ na życie całego zgromadzenia to jest Towarzystwa Boskiego Zbawiciela, ponieważ przyczyniły się do decyzji władz rzymskich, czyli Wizytacji Apostolskiej w instytucie apostolskim O. Franciszka Jordana i do negatywnego ustosunkowania się delegata apostolskiego Indii Wschodnich, arcybiskupa Władysława Zaleskiego, do ks. A. Münzlohera i innych misjonarzy. Arcybiskup W. Zaleski pisał z odległego Kandy na Sri Lance relacje do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, w których bardzo negatywnie przedstawiał rozwój apostolskiej Prefektury Assamu i tak było do końca okresu, w którym misją zarządzał ks. A. Münzloher, to jest do roku 1906. Ale przecież dokładnie ten hierarcha kościelny stwierdzał w liście pisanym do kardynała Prefekta *de Propaganda Fide*, Włodzimierza Halki Ledóchowskiego: „Uznaję za obowiązek zauważyć, że misja w Assamie jest najtrudniejszą w Indiach nie tylko gdy chodzi o posługę pasterską, ale także gdy chodzi o warunki życia misjonarzy, które wymagają od nich nie mniejszego ducha ofiary i wyrzeczenia”¹⁰. Ponieważ delegat apostolski abp W. Zaleski kontynuował swoje oskarżenia, kardynał Prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary M.H. Ledóchowski odpowiedział mu w 1895 roku:

„Odnosnie misji w Assamie mam nadzieję, że za jakiś czas zobaczymy ją prosperującą. Przełożony Towarzystwa Boskiego Zbawiciela (i to jest nazwa, zastępująca niedawną, czyli Katolickie Towarzystwo Nauczania) jest całkowicie zaangażowany w zajmowaniu się, z pomocą każdego lepszego środka, swoimi licznymi studentami i ja jestem pewny, że wkrótce będzie miał dzielnych i gorliwych kapłanów do wysłania do Assamu. Jest to to jedna z kongregacji powstających, od której jednak dzisiaj Św. Kongregacja *de Propaganda* nie może oczekiwać wiele, i wypada zadowolić się tym małym, co jest maksymalne, kiedy można oczekiwać wiele w przyszłości. Pewnym jest, że to pobożne zgromadzenia, brane pod uwagę, z dnia na dzień pomnaża liczbę studentów i że dom istniejący w Rzymie jest w stanie, bez przesady, pełnym rozkwitu. Wierzę, że mogę powiedzieć że ma z sobą błogosławieństwo Boga”¹¹.

¹⁰ „Credo di dover osservare che la Missione del Assam è la più difficile dell'India non solo quanto al ministero, ma anche quanto alle condizioni di vita dei Missionarii, le quali esigono da loro non minore spirito di sacrificio e di abnegazione”; list Delegata Apostolskiego Rev. Abpa W. Zaleskiego do Rev. Kardynała Prefekta Kongregacji *de Propaganda Fide*, M. Ledóchowskiego, Kandy, 10.4.1892; w APF, Posizione „Scritture riferite nei Congressi della S. C.”, Anno 1892, Vol. 37, Indie Orientali: Assam, N° 1924, ss. 517–518; fotokopia w APS, F 3,17.

¹¹ „Quanto alla missione di Assam spero che fra qualche tempo la vedremo prosperare. Il Superiore della Società del Divin Salvatore (è questo il titolo sostituendosi testè a quello di Società Cattolica Istruttiva) è impegnatissimo per coltivare con ogni miglior mezzo i suoi numerosi alunni, ed io sono certo che presto potrà avere dei bravi e zelanti sacerdoti da inviare in Assam. È una Cong.ne nascente, dalla quale perciò oggi non può la S.C. di Propag. pretendere molto, e conviene contentargli del poco,

Dokładnie w połowie okresu, w którym ks. Münzloher był przełożonym misji, miało miejsce nieszczęśliwe wydarzenie, które okazało się decydujące dla rozwoju apostołskiej Prefektury Assamu w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku: wydarzeniem tym było trzęsienie ziemi, które w czerwcu 1897 roku nawiedziło Assam i zniszczyło wszystkie stacje misyjne. O. Jordan czynił wszystko, co możliwe wraz ze swoimi synami i córkami duchowymi dla odbudowy struktury materialnej i rekonstrukcji działalności misyjnej. Pomimo stałego braku środków materialnych, znojna praca salwatorianów i salwatorianek była godna podziwu. Ks. Münzloher sprawował swój urząd administratora misji aż do przybycia pierwszego Prefekta apostołskiego, ks. Krzysztofa (Christophorusa) Beckera, w marcu 1906 roku. Ale u końca swojego urzędowania ks. A. Münzloher przeżył trzecie wydarzenie znaczące dla misji. Z powodu nieporozumień we wspólnocie misjonarzy w Assamie, Założyciel salwatorianów, O. Jordan, musiał przywołać 4 z nich do Europy. Jedną z konsekwencji tych nieporozumień była Wizytacja Apostolska w Assamie, którą przeprowadził w jesieni 1904 roku arcybiskup Kalkuty, Brizio Meulemann SJ. Liczne i wielkie potrzeby misji i mierne warunki życia misyjnego były widoczne gołym okiem. Kiedy abp B. Meulemann przeprowadzał wizytację w Assamie, O. Jordan był zatroskany o utrzymanie prawie 100 członków zgromadzenia w Domu Macierzystym salwatorianów w Rzymie, a na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku mieszkało ich prawie 200 we wspólnocie Salwatorianów w Borgo Vecchio. Większość z nich było ludźmi niezamożnymi i dlatego poszukiwali dobrodziejów, którzy pomagali im dokończyć studia. Instytut O. F. Jordana nie posiadał własnych domów w jego ojczyźnie, to jest w Niemczech, i zaledwie wkroczył do monarchii austro-węgierskiej na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Stąd też był skazany na hojność dobrodziejów. Studia korespondencji misjonarzy, którzy często pisali do Założyciela, a dysponujemy ilością ponad 2 000 listów i relacji, jest najlepszym dowodem niezwyklej troski ojcowskiej O. Jordana o misję powierzoną salwatorianom, która ujawniała się we wszystkich możliwych okolicznościach codziennego życia salwatoriańskich misjonarzy, a także misjonek w Indiach. Wystarczy tylko zaznaczyć, że na początku XX wieku O. Jordan troszczył się o 30 fundacji salwatoriańskich w różnych krajach i na różnych kontynentach, nie wliczając w tą liczbę stacji misyjnych w Assamie. Prezentowany tutaj problem rozwoju działalności misyjnej w apostołskiej Prefekturze Assamu, Bhutanu i Manipuru należy dostrzegać w szerokim kontekście rozwoju zgromadzenia na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku. Pierwsza aprobata kościelna, jakiej 5 czerwca 1886 roku Kardynał

massime [sic] quando si può sperare di avere il molto in avvenire. Il certo è che la pia Società in discorso va di giorno in giorno moltiplicando i suoi alunni, e che la Casa esistente in Roma è in unapostołskiej pracy misjo stato senza esagerazione floridissimo. Credo di poter dire che ha con sé la benedizione di Dio"; List Delegata Apostołskiego Rev. Abpa W. Zaleskiego do Rev. Kardynała Prefekta *de Propaganda Fide*, M. Ledóchowskiego, Kandy, 31.12.1894; oryginał w APF, Posizione „Nuova Serie”, Anno 1895, „Rubrica 128”, V. 71, s. 229–230, Prot. 11 362; fotokopia w APS, F 3,47 (minuta listu Rev. Kardynała Prefekta M. Ledóchowskiego, 9.2.1895).

Wikariusz diecezji rzymskiej, Lucidus Maria Parocchi, udzielił Katolickiemu Towarzystwu Nauczaniu O. F. Jordana, otworzyła okres niezwykle dynamicznego rozwoju tego instytutu apostołskiego. W latach 1881–1908, czyli do podziału Towarzystwa Boskiego Zbawiciela na prowincje, ogromna ilość kandydatów, bo aż 3 278, prosiło o przyjęcie do apostołskiego instytutu O. Jordana. Od pierwszych święceń kapłańskich ks. Tomasza Weiganga 18 grudnia 1886 roku do 1908 roku zostało wyświęconych 278 salwatorianów. Z 39 fundacji salwatoriańskich, jakie miały miejsce w latach 1881–1915, aż 26 zostało założonych w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku w wielu krajach Europy, Ameryki Północnej i Południowej. Od 17 stycznia 1890 roku do 1915 roku O. Jordan posłał do Prefektury apostołskiej w Assamie 41 swoich synów duchowych. W tym okresie pracowało w Indiach 20 siostr salwatorianek. Wzrost powołań w obydwu gałęziach zgromadzenia był bardzo znamienity w tym okresie. Na końcu 1895 roku do gałęzi męskiej przynależało 378 członków: 65 księży, 33 braci zakonnych, 88 kleryków, 78 nowicjuszy, 70 oblatów i 44 kandydatów¹². O bardzo dynamicznym rozwoju instytutu apostołskiego O. Jordana najlepiej świadczy fakt, iż jego seminarzyści stanowili najliczniejszą grupę studentów na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Najwięcej salwatorianów, bo aż 103, studiowało na tym uniwersytecie w roku akademickim 1892–1893: 37 z nich było studentami filozofii i 66 studentami teologii. W tym okresie 10 z nich zdobyło stopień naukowy doktora, inni otrzymali tytuły naukowe licencjatu i bakalaureatu. W roku 1894 ze 101 studiujących salwatorianów na uczelniach rzymskich, 43 z nich zdobyło stopnie naukowe na Uniwersytecie Gregoriańskim, 2 w Papieskim Insytucie Sant'Apollinare i jeden na dominikańskim Angelicum¹³.

27 maja 1905 roku Towarzystwo Boskiego Zbawiciela otrzymało *Decretum Laudis*, to jest pierwszą aprobatę papieską. Wskutek tej decyzji 2 stycznia 1906 roku ks. Krzysztof Becker został zamianowany przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary pierwszym Prefektem apostołskim Prefektury w Assamie. Wraz z jego przybyciem do Shillongu w marcu 1906 rozpoczął się trzeci etap misji, który był okresem najbardziej owocnym w całym okresie prowadzenia działalności misyjnej przez salwatorianów i salwatorianki. Ks. Becker dążył do realizacji wielkich projektów: chciał wybudować w Shillongu kościół i dom centralny dla misjonarzy oraz szkoły średnie, zatwierdzone przez władze angielskie. Prefekt apostołski, ks. Becker, był bardzo wymagający w swoich prośbach kierowanych do zarządu

¹² Szerzej na temat rozwoju zgromadzenia w tym okresie, por. T. Edwein, *Der Gründer und sein Werk in der Bewährung 1887–1898*, vol. I–II; P. Van Meijl SDS, *Die Apostolische Visitation im Institut P. Jordans (1894–1913)*, DSS XX.I, XX.II, Romae 1993; A. Kiełbasa SDS, *Salwatorianie z ziem polskich w latach 1881–1903*, Wrocław 1998.

¹³ T. Edwein, *Der Gründer und sein Werk in der Bewährung 1887–1898*, vol. I, s. 224, 232; vol. II, s. 3; *Conspectus sodalium SDS qui in Pont. Universitate Gregoriana studiis vacaverunt. Ex tabulario eiusdem Univeristatis excerptum* M. Mart. MCMLXII fr. G.M [Günther Mayer], w Archiwum Generalnym Salwatorianów w Rzymie, C 14.4.5.

generalnego Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Rzymie, a szczególnie do Założyciela i Przełożonego Generalnego tegoż zgromadzenia, O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana. Nieustannie nalegał na realizację swoich projektów i nie chciał zaakceptować ograniczonych możliwości zgromadzenia. Bardzo umotywowany dla rozwoju misji przygotował projekt odnośnie poprawy jej stanu dla członków Drugiej Kapituły Generalnej Towarzystwa Boskiego Zbawiciela, którzy obradowali w Rzymie w jesieni 1908 roku. W czasie obrad kapituły ojcowie kapitulni poświęcili również uwagę sprawom, dotyczącym apostolskiej Prefektury Assamu. Wśród rozporządzeń przyjętych przez kapitułę generalną, dwie miały szczególne znaczenie: ustanowienie prokur misyjnych w Rzymie, w Herbesthal w Belgii i w Wealdstone w Anglii i przygotowanie przyszłych misjonarzy również w Anglii. Zgromadzenie salwatorianów zobowiązało się również pomóc w budowie domu centralnego w Shillongu, przeznaczając na ten cel pożyczkę w wysokości 20 000 marek. Obiektywne przeszkody spowodowały, że zarządzenia kapituły generalnej nie przyniosły przełomu w rozwoju misji. Dekret Kongregacji Zakonników *De elemosynis colligendis* z 21 listopada 1908 roku odnośnie zakazu zbierania kolekt na cele misji bez wyraźnego zezwolenia Kongregacji *de Propaganda Fide* zagrażał wprost utrzymaniu apostolskiej Prefektury Assamu i władze Towarzystwa Boskiego Zbawiciela zaangażowały się na długo w pozytywnym rozwiązaniu tego problemu. Z upływem czasu ks. Becker uznał za obowiązek własnego sumienia złożyć dymisję ze sprawowanego urzędu Prefekta apostolskiego. Można to uznać za ironię losu, że kiedy w 1913 roku została ukończona budowa imponującego kościoła i domu centralnego dla misjonarzy w Shillongu, Prefekt apostolski złożył oficjalnie dymisję i przygotował obszerny projekt dotyczący podziału apostolskiej Prefektury Assamu. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary zgadzała się w tym przypadku ze stanowiskiem Przełożonego Generalnego O. Jordana i zarządu generalnego Towarzystwa Boskiego Zbawiciela: w roku 1914 miały się odbyć obrady kolejnej, to jest Trzeciej Kapituły Generalnej i podczas jej trwania miano podjąć decyzje dotyczące przyszłości apostolskiej Prefektury. Pierwsza wojna światowa przeszkodziła w obradach kapituły generalnej, która mogła się odbyć w jesieni 1915 roku. Ks. Becker, który pozostał na stanowisku Prefekta apostolskiego aż do końca działalności misyjnej prowadzonej przez salwatorianów i salwatorianki w Assamie, nie mógł wyjechać do Europy, by uczestniczyć w obradach Trzeciej Kapituły Generalnej Towarzystwa Boskiego Zbawiciela we Fryburgu w Szwajcarii w 1915 roku. W czasie obrad tejże kapituły powołano specjalną komisję „*Pro Missione et Provinciis*”, która obradowała pod przewodnictwem ks. D. Dauderera. Członkowie tej komisji postanowili, aby aktualne sprawy odnoszące się do misji, a w tym przypadku kwestia podstawowa dotycząca podziału czy pozbycia się misji, zostały rozstrzygnięte przez zarząd generalny Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w bardziej sprzyjającym czasie. Taka sama decyzja zapadła odnośnie rewizji zarządzeń drugiej Kapituły Generalnej, dotyczących apostolskiej Prefektury w Assamie. W lipcu 1915 roku Prefekt apostolski ks. Becker wraz z pozostałymi misjonarzami, jako obywatele Niemiec, czyli pań-

stwa nieprzyjaznego aliantom, zostali internowani przez władze angielskie w obozie Ahmednagar. Wskutek kolejnych decyzji salwatoriańscy misjonarze i misjonarki musieli opuścić Assam: siostry 15 listopada 1915 roku i księża 27 marca 1916 roku. Salwatoriańscy bracia zakonni wrócili do Europy dopiero po zakończeniu wojny. 7 grudnia 1919 roku wyjechał wraz z austriackimi obywatelami brat Juniperus Zahradnik. Pozostali 4 bracia udali się do Europy statkiem „Main” z Bombaju 29 grudnia 1919 roku. Jezuici belgijscy z archidiecezji Kalkuty zastępowali salwatorianów w ich pracy aż do 1921 roku. Arcybiskup Kalkuty B. Meulemann został mianowany przez Kongregację *de Propaganda Fide* tymczasowym administratorem apostolskiej Prefektury Assamu. Posłał on Assamu swojego sekretarza o. Lefebvra i mianował wiceadministratorem misji; wraz z o. Lefebvrem pracowało kilku belgijskich jezuitów. Po zakończeniu działań wojennych toczyły się pertraktacje pomiędzy władzami Towarzystwa Boskiego Zbawiciela, władzami kościelnymi i rządem angielskim odnośnie powrotu salwatorianów do Assamu. Rokowania te nie dały pozytywnego rezultatu i w 1922 roku Kongregacja *de Propaganda Fide* powierzyła teren misyjny Prefektury „Shaowu-Fu” w Chinach Towarzystwu Boskiego Zbawiciela.

13 stycznia 1922 roku przybyło do Shilongu 6 księży salezjańskich wraz z 5 braćmi zakonnymi. Odtąd członkowie Towarzystwa św. Jana Bosko, czyli salezianie przejęli administrację apostolskiej Prefektury Assamu i prowadzą do dzisiaj działalność ewangelizacyjną na tym terenie. W 1934 roku została erygowana diecezja Shillongu i 10 listopada 1934 roku pierwszy salezjański Prefekt apostolski Louis Matthias został jej biskupem. W 1969 roku powstała kościelna prowincja Shillong-Guahati (indyjska nazwa Guwahati); jej arcybiskupem został arcybiskup Hubert D’Rosario, przeniesiony z diecezji Dibrugarh. Diecezja, a następnie archidiecezja Shillongu, była dzielona na kolejno powstające diecezje: Dibrugarh (1951), Tezpur (1964), Tura (1973), Diphu (1983). W 1992 roku została utworzona diecezja Gauhati, która w 1995 roku została podniesiona do rangi arcybiskupstwa; dzisiaj metropolia kościelna Gauhati obejmuje 6 diecezji. Arcybiskup Hubert D’Rosario zmarł 30 sierpnia 1994 roku i 1 sierpnia 1995 roku biskup Tarcisius Resto Pharrang został arcybiskupem Shillongu. 22 grudnia 1999 roku nominację na arcybiskupa Shillongu otrzymał Dominic Jala, który 2 kwietnia 2000 roku przyjął święcenia biskupie i do dzisiaj zarządza archidiecezją Shillongu¹⁴. 30 stycznia 2006 roku papież Benedykt XVI erygował dwie nowe diecezje z terenów archidiecezji Shillongu; biskupem nowej diecezji Nongstoin został ks. Victor Lyngdah, dotychczasowy proboszcz archikatedry w Shillongu, a biskupem diecezji Jowai został ks. Vincent Kympat, dotychczasowy dyrektor Centrum Formacji Laikatu w Shillongu. Kościelna metropolia Shillongu obejmuje dzisiaj następujące diecezje: Agartala, Aizawl, Jowai, Nongstoin i Tura. Pracą duszpasterską objęte są regiony wschodnie i za-

¹⁴ Dominic Jala ur. się 12 lipca 1951 roku, święcenia kapłańskie przyjął 19 listopada 1977 roku; *Archidiecezja Shillong, ‘Catholic Bishops’ Conference of India*.

chodnie wzgórze Khasi oraz wzgórze Ri Bhoi i Jaintia. W roku 2006 liczba ludności archidiecezji Shillongu wynosiła 886 794, w tym katolików było 230 150, co stanowiło 26% ludności. W archidiecezji Shillongu, podzielonej na 22 parafie, pracowało 128 księży: 41 diecezjalnych i 87 zakonnych oraz 32 zakonników i 353 zakonnice.

W ciągu 25 lat, to jest aż do wybuchu pierwszej wojny światowej, salwatorianie i salwatorianki próbowali pozyskiwać serca ludności w Assamie dla wiary z wielkim zaangażowaniem, przeżywając najróżnorodniejsze trudności spowodowane uwarunkowaniami geograficznymi tego wielkiego terenu misyjnego: napotykali oni na niedostępny teren w dżungli, góry z poprzecinanymi szlakami, gwałtowne urwiska skalne i stromizny, przeżywali miesiące nieustannych i obfitych deszczów, pałacy upały, napotykali na dzikie zwierzęta, jadowite węże i roje owadów. Wszystko to było przyczyną ich chorób, ale także niszczyło terytorium misji, co szczególnie było dotkliwe w przypadku trzęsienia ziemi i gwałtownych burz. Te w ciągu kilku minut niszczyły całą znojną pracę misyjną. Jedną z ważniejszych przyczyn hamujących rozwój misji było przeludnienie regionu Assamu. Teren ten zamieszkiwały 63 różne populacje i plemiona z odmiennymi językami i dialektami. W Assamie, tak jak w całych Indiach, dominował hinduizm ze swoją antyczną cywilizacją i systemem kastowym, a ponadto kraj ten zamieszkiwało wielu wyznawców islamu i innych religii naturalnych. Salwatoriańscy misjonarze i misjonarki musieli się zmierzyć z szeroką działalnością ewangelizacyjną, prowadzoną w Assamie przez bardzo różne stowarzyszenia protestanckie. Sami tylko metodyści posiadali tutaj sieć 774 szkół i mieli do dyspozycji 897 nauczycieli. Pomimo tej nierównej konfrontacji personelu i środków ze strony protestanckiej i ze strony katolickich misjonarzy, misjonarze ci założyli liczne stacje misyjne w różnych i często odległych miejscach. Przemierzanie nieskończonych szlaków dla głoszenia Ewangelii, docieranie do wszystkich warstw społecznych ludności, publikowanie książek dewocyjnych i czasopism, tworzenie systemu szkół i sierocińców dla dzieci i młodzieży, zakładanie hospicjów, aptek dla biednych, utworzenie stowarzyszeń charytatywnych i pionierska praca apostołska siostr salwatorianek w edukowaniu dziewczyn i kobiet w Assamie, tworzą skarb ewangeliczny synów i córek duchowych O. Franciszka od Krzyża Jordana; skarb ten był możliwy do realizowania dzięki licznym współpracownikom, a został odziedziczony przez synów duchowych św. Jana Bosco. Dodajmy, że ks. K. Becker nadal gorliwie angażował się na rzecz rozwoju misji. W 1922 roku założył on misyjny instytut lekarski w Würzburgu i stanął na jego czele.

Katolicka prowincja północno-wschodnich Indii świętowała 4–11 listopada 1990 roku w Shillongu w regionie Meghalaya stulecie swojego istnienia. W uroczystości tej brało udział 5 salwatorianów z Przełożonym Generalnym, ks. Malachy McBride, i 12 siostrami salwatoriańskimi, wśród których było 6 salwatorianek pochodzenia rodzimego. W podniosły sposób została przypomniana praca misyjna pierwszych misjonarzy i misjonek salwatoriańskich, którzy położyli fundament pod Kościół katolicki w Assamie z Shillongiem jako centrum życia katolickiego

Kościół w Indiach północno-wschodnich. Owoce tej znoonej pracy są doceniane dzisiaj w życiu Towarzystwa Boskiego Zbawiciela. Siostry salwatorianki podjęły na nowo apostołską pracę w Indiach w 1984 roku i obecnie posiadają wspólnoty zakonne w następujących regionach: Kerala State (Kottayam District i Villages of Villoomni and Mannanam), Tamil Nadu State (Ootacamund District, village of Non-dimedu), Andhra Pradesh State (Visakhapatnam, Vizianagaram District, Village of Gajapathinagaram), Karnataka State (Bangalore, nowicjat), Meghalaya (Shillong, Mawryngkneng). Salwatorianie powrócili do Indii w 1989 roku. W tym roku powstał dom w Bangalore (Carmelaram) dla kandydatury i scholastykatu indyjskich kandydatów, a w kolejnych latach powstawały następujące wspólnoty salwatoriańskie: w Nagaon (1984), Dhing, Shillongu (2004), Ranchi, Salvatorian Estate Challikara (2005), Fr. Jordan Philosophy Study House, Karunapuram (2007).

Działalność misyjną Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Assamie możemy rozpatrywać z innego punktu widzenia, to jest personalnego: całe dzieło misyjne wzrastało w cieniu krzyża Założyciela Towarzystwa Boskiego Zbawiciela, O. Jordana, i jego osobistego oddania dla tego dzieła, co wyrażało się w heroicznych cnotach praktykowanych przez niego. O. Franciszek od Krzyża Jordan przeżył w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XIX wieku znaczące wydarzenia duchowe. W roku 1887 ujawnił niezwykłą moc duchową jako egzorcysta, uwalniając z opętania młodego brata zakonnego Felixa Buchara, a dwa lata później, to jest w 1889 roku, sam przeżył niezwykłą próbę duchową. O. Franciszek Jordan sam był kuszony jako Założyciel młodego instytutu zakonnego do porzucenia swojego umiłowanego dzieła apostołskiego. O. Franciszek od Krzyża przeżył tę próbę, odpowiadając na ataki szatana niezwykłą ufnością pokładaną w Bogu. To w takim momencie przypominał sobie głębokie przeżycia duchowe, jakimi obdarzył go Bóg, przeżyte szczególnie w roku pastoralnym św. Piotra w Schwarzwaldzie w 1878 roku i u stóp „Czarnej Madonny” w Einsiedeln w lipcu 1883 roku. Pobyt w sanktuarium „Czarnej Madonny” w Einsiedeln zaowocował niezwykłym ujściem jego charyzmatu założycielskiego, który przelał na papier w postaci „Wielkiej Reguły Apostołskiej”. To słowa tej reguły, wpisane w pierwszą regułę zakonną apostołskiego instytutu O. Franciszka od Krzyża, Towarzystwa Boskiego Zbawiciela (Katolickiego Towarzystwa Nauczania do 1894 roku) miały kierować kroki jego synów duchowych na cały świat. W ten sposób miał się realizować salwatoriański uniwersalizm. W 1891 roku znalazł on przypieczętowanie w bodajże największym przeżyciu duchowym, jakim został obdarzony O. Jordan. W uroczystość Wszystkich Świętych 1891 roku – jak zapisał Założyciel salwatorianów i salwatorianek w swoim *Dzienniku Duchowym* – „został zawarty pakt między Wszchemogącym a najmniejszym stworzeniem”¹⁵. O. Franciszek Jordan poddał Bożej „wszechmocy całą kulę ziemską [...] wszystkich obecnych i przyszłych lu-

¹⁵ *Dziennik Duchowy* [Jan Chrzyciel Jordan Ojciec Franciszek Maria od Krzyża 1848–1918], cz. I, s. 202–204, tłum. ks. Józef F. Tarnówka SDS, Kraków 2008.

dzi” a także istoty nierozumne, oczekując ufnie od Boga osobistej wielkiej świętości dla bycia użytecznym narzędziem Bożej Opatrzności i pomocy w spełnieniu tego, „co sobie zamierzył”. Uniwersalizm O. Franciszka Jordana kierował go do każdego człowieka w świecie, a w realizacji tego uniwersalnego planu miały pomagać wszelkie możliwe sposoby i środki. To przy użyciu tych najróżniejszych środków i sposobów jego synowie duchowi realizowali różne apostołaty. O. Franciszek od Krzyża wspomagał zawsze swoich synów i córki duchowe w ich pracy misyjnej w Assamie swoim sercem, bezgranicznie oddanym Bogu dla zbawienia ludzi. Ta jego troska była bardzo widoczna w pomocy udzielanej przełożonym apostołskiej Prefektury w realizacji bieżących potrzeb, a także dalekosiężnych celów, jakie mieli oni na względzie dla rozwoju misji w Assamie. Założyciel pisał bardzo liczne listy do administratorów apostołskiej Prefektury: ks. Otto Hopfenmüllera, ks. Angelusa Münzlohera i Prefekta apostołskiego ks. Krzysztofa Beckera, a także do innych misjonarzy. Jednakże w latach 1906–1915, a więc w okresie, w którym ks. Becker sprawował urząd Prefekta apostołskiego, O. F. od Krzyża przeżył trudną próbę apostołską. Ks. Becker przez cały okres sprawowania urzędu Prefekta apostołskiego zajmował inne stanowisko niż Założyciel, często bardzo krytyczne wobec Przełożonego Generalnego zgromadzenia. Posuwał się do stwierdzeń, iż O. Jordan nie troszczy się w sposób dostateczny o wysłanie odpowiedniej ilości misjonarzy do Assamu i środków materialnych, niezbędnych dla dobrego rozwoju misji. Prefekt apostołski ks. Becker był także jednym z kandydatów do urzędu przełożonego generalnego w czasie obrad Drugiej Kapituły Generalnej w 1908 roku. Kiedy członkowie kapituły omawiali kwestie dotyczące apostołskiej Prefektury Assamu, ks. Becker zajmował zdecydowanie zdanie przeciwne O. Franciszkowi Jordanowi i obstawał przy swoim stanowisku odnośnie rozstrzygnięcia pilnych spraw misji. Po zakończeniu obrad kapituły generalnej wrócił do Assamu i na długo przerwał korespondencję z Przełożonym Generalnym Zgromadzenia, O. Jordanem. Podjęta na nowo korespondencja ks. Beckera z O. Jordanem pozwala nam dzisiaj na stwierdzenie, iż koncepcja Prefekta apostołskiego ks. Beckera godziła wprost w uniwersalną koncepcję, która była zasadniczym fundamentem rozwoju Towarzystwa Boskiego Zbawiciela. Założyciel cierpiał i ustawicznie przedłużał swoją modlitwę, nade wszystko eucharystyczną i bronił równowagi w realizacji jego uniwersalnego celu zgromadzenia. Misja była znaczącą częścią uniwersalnego konceptu O. Jordana, ale stanowiła tylko część i nie mogła dominować w realizacji uniwersalnego celu Towarzystwa Boskiego Zbawiciela. Również inne wspólnoty salwatoriańskie w świecie – na początku XX wieku było ich ponad 30 w różnych krajach i na różnych kontynentach – i realizujące różne cele apostołskie: duszpasterskie, edukacyjne, wychowawcze czy słowa pisanego i mówionego, wymagały troski o personel i środki materialne, niezbędne dla ich rozwoju. O. Franciszek od Krzyża oddawał się wstawiennictwu Matki Bożej i w ręce posążka Madonny z Lourdes, który stał na jego stole, wkładał drżącymi rękami kartki z wezwaniami: „O Matko Boża, Assam”; „Assam, przez zasługi naszego Pana, Jezua-

sa Chrystusa”; „Assam, ecc.”; „Assam, Prefekt”; „przełożony dla Assamu”; „O. Christoph, o Matko, o Matko (wraz z dołączonymi pięciami krzyżykami: „Assam, Misja, Ojciec Christophorus, 1912”¹⁶. Powściągliwa postawa O. Jordana w stosunku do ks. K. Beckera i jego wielkich planów misyjnych jest dla nas zrozumiała. O. Franciszek od Krzyża Jordan w twardej i długo trwającej szkole życia apostołskiego nauczył się kroczyć małymi krokami; nie zniechęcał się, ale krok po kroku realizował osobisty charyzmat założycielski. W ten sposób był w stanie odpowiedzieć pozytywnie na zarządzenia władz kościelnych, a przede wszystkim wizytatora apostołskiego o. A. Intreccialagliego OCD w szukaniu równowagi finansowej w funkcjonowaniu Towarzystwa Boskiego Zbawiciela na początku XX wieku, a także wytrwać w chwilach bardzo trudnych, kiedy misjonarze odwołani przez niego z Asamu zwrócili się przeciwko przełożonemu Założycielowi, nie tylko odwołując się od jego decyzji do kongregacji rzymskich, ale także na łamach niemieckich czasopism. Determinacja O. Jordana w obronie uniwersalnego kierunku w rozwoju zgromadzenia była bardzo wielka, ale za obronę charyzmatu założycielskiego zapłacił on najwyższą cenę. W latach 1906–1907 jego instytut apostołski opuściło 26 członków, którzy jako księża przeszli do pracy duszpasterskiej w diecezjach jako księża zakonni. O. Franciszek Jordan, wyczerpany fizycznie i z osłabionym systemem nerwowym, przetrzymał także najtrudniejszą próbę w czasie debat Drugiej Kapituły Generalnej w 1908 roku. Musiał wtedy słuchać wielu ze swoich duchowych synów, niezadowolonych z aktualnego rozwoju Towarzystwa Boskiego Zbawiciela. Ale taki człowiek apostołski, jakim był O. Franciszek od Krzyża nie zgorzkniał i nie odciął się od ks. Beckera. Kochał go prawdziwie jako swego syna duchowego; wybrał go jako zaufanego człowieka i posłał do misji w Assamie, to jest do miejsca pracy apostołskiej o wielkiej odpowiedzialności i znaczeniu. Założyciel zachował jednakże rezerwę w stosunku do niego, nie akceptując jego sposobu postępowania. O. Jordan wysłał do niego 5 listów w okresie, kiedy był on przełożonym kolegium w Meranie i 19 listów do ks. Beckera jako Prefekta apostołskiego w Shillongu. W listach tych znajdujemy słowa pełne ojcowskiego zatroskania, zachęty i duchowego wsparcia. Interesujący natomiast jest fakt, że ks. Becker w swoim najważniejszym dziele, poświęconym historii misji katolickich w Assamie, ominął prawie całkowicie osobę Założyciela¹⁷. Zachowana korespondencja wskazuje jednak na coś innego. O. Franciszek Jordan zawsze interesował się losami swoich synów i córek w Assamie, a także po ich internowaniu i wywiezieniu do Europy. W czasie pobytu salwatoriańskich misjonarzy w obozie Ahmednagar w roku 1915 pisał nie tylko listy pełne zrozumienia i duchowego wsparcia, ale także troszczył się o nich, organizując pomoc materialną. Takie podejście Założyciela zostało docenione przez Prefekta apostołskiego,

¹⁶ B. Meisterjahn, *P. Jordan Leben und Werk*, s. 190.

¹⁷ Ks. K. Becker, podsumowując 25-letnią działalność misyjną salworianów i salworianek w Assamie, nie wymienił ani raz O. Franciszka Jordana: por. C. Becker, *Im Stromtal des Brahmaputra*, dz. cyt., s. 515–517.

ks. Beckera, który znów zaczął pisać do niego listy. Zaś O. F. Jordan doceniał wielkie zaangażowanie ks. Beckera i pozostałych misjonarzy. Z pewnością cieszyły go słowa, jakimi jezuita o. Hipp chwalił Prefekta apostolskiego ks. Beckera na początku jego urzędowania w Assamie. Założyciel, świadomy wielkiej odpowiedzialności ks. Beckera, wspierał go zawsze i dodawał odwagi przez cały czas pełnienia przez niego urzędu Prefekta apostolskiego, zachęcał go do cierpliwości, wytrwania i do kroczenia małymi krokami. O. Franciszek Jordan w poruszający sposób dopytywał się zawsze o stan zdrowia ks. Beckera i prosił, by dbał o nie w szczególny sposób. Może w tych wszystkich próbach i wyzwaniach apostolskich w ostatnich latach działalności misyjnej salwatorianów i salwatorianek zaczęły się jednak urzeczywistniać słowa ks. Münzlohera, napisane przez niego w 1913 roku odnośnie ewentualnego podziału apostolskiej Prefektury: należy długo siać, to jest 20–30 lat, by można było zacząć zbierać owoce. Takie owoce zaczęły się nie tylko ujawniać w zewnętrznych dziełach misji, ale pozostało coś cennego skrytego dla oczu: ziarno cierpień O. Franciszka od Krzyża, złożone w glebę owocnego wzrostu misji. W liście okólnym skierowanym do członków Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w 1913 roku O. Franciszek Jordan zaliczył misje do znamienitych dzieł zgromadzenia¹⁸. Jednakże za tymi słowami kryły się jego cierpienia osobiste, poniesione dla dobra misji i dla dobra jego duchowych synów i córek; to z serca tego wielkodusznego „męża boleści oswojonego z cierpieniem”, jakim był O. Franciszek od Krzyża Jordan, kierowało się wielkie zatroskanie dla znoej pracy misyjnej członków zgromadzenia. To właśnie działalność misyjna prowadzona przez salwatorianów i salwatorianki na ziemi indyjskiej na przełomie XIX i XX wieku pod troskliwą opieką i przewodnictwem O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana ujawnia dzisiaj, na podstawie bardzo obfitych źródeł historycznych, jego niewzruszone zaufanie pokładane w Bogu, jego wielką miłość ojcowską w stosunku do swoich synów i córek duchowych oraz wielką miłość bliźniego, ujawnianą w nieustannej trosce o jego zbawienie. Założyciel salwatorianów i salwatorianek, kierując się tymi priorytetami, przeżywał głęboko wszystkie wydarzenia, jakie miały miejsce w apostolskiej Prefekturze Assamu i wszystko to, co przeżywali jego duchowi synowie i córki w znoej pracy misyjnej, a towarzyszyło temu heroiczne praktykowanie przez niego licznych cnót. Cieszący się opinią świętością Sługa Boży O. Franciszek od Krzyża chciał najbardziej ich wspierać przykładem własnego życia i osobistą świętością.

Działalność misyjna, na którą odważył się Założyciel salwatorianów i salwatorianek, O. Franciszek Maria od Krzyża Jordan, okazała się bardzo owocną

¹⁸ „Den Missionen, die zu den vorzüglichen Werken der Gesellschaft gezählt werden, sollt Ihr nicht nur durch Gebet und Opfer, sondern auch durch Bersorgung und Unterstützung zu Hilfe kommen. Laßt gleichsam Euch jenes Wort des göttlichen Heilandes an seine Jünger gesagt sein: «Sammelt die übriggebliebenen Stücklein, damit sie nicht zugrunde gehen!» (Joh. 6,12). Nichts möge klein erscheinen, wodurch das Reich Gottes vermehrt werden kann!"; Jordan an Mitglieder S.D.S. (am Passionsonntag 1913), w APS A 782 b; tekst drukowany w DSS X, Nr. 1113, ss. 719.

szansą dla rozwoju jego apostołskiego instytutu. Wysłanie pierwszych misjonarzy do Assamu zapoczątkowało okres w młodej historii zgromadzenia zwany „epoką fundacji”, kiedy to w latach 1890–1915 powstało prawie 40 różnych salwatoriańskich wspólnot w wielu krajach i na różnych kontynentach. Misja kierowana przez salwatorianów stała się dla zgromadzenia nie tyle zbędnym balastem, ile krzyżem, który został wpisany w jej wzrost. W świetle wiary był to krzyż niezwyklej odwagi O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana i jego duchowych synów i córek, by podjąć uniwersalną działalność ewangelizacyjną, a więc i działalność misyjną. Z niewzruszonej ufności pokładanej w Bogu przez Założyciela i cierpliwie wpajanej członkom zgromadzenia rodziły się powoli owoce ich pracy apostołskiej. Powrót salwatorianów i salworianek do Indii i jakże owocny dzisiaj rozwój tego ważnego regionu w skali całego rozwoju Towarzystwa Boskiego Zbawiciela i Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela umacnia nas w przekonaniu, że to, co pierwsi pionierzy salwatoriańscy pozostawili w apostołskiej Prefekturze Assamu jako ziarno ewangelicznego wzrostu, wydaje dzisiaj błogosławione, ewangeliczne owoce.

Ks. NORBERT JERZAK



Rozwój sieci szkół elementarnych w powiecie milicko-żmigrodzkim w czasie panowania pruskiego

Fryderyk II Wielki (1740–1786), humanista, mason i adept francuskiej kultury, szybko zapomniał o wizerunku pokojowego władcy nakreślonym w swojej rozprawie *Anti-Machiavel*, bo tuż po objęciu władzy wydał rozkaz, aby wojska pruskie w charakterze „sojusznika” wkroczyły na Śląsk (16 grudnia 1740 roku). Austriacy po kilku nieudanych próbach odbicia Śląska, zostali zmuszeni do podpisania układu pokojowego w Dreźnie 25 grudnia 1747 roku, potwierdzającego zabór Śląska przez Prusy¹. Król pruski szybko rozpoczął organizowanie pruskiej administracji w tej prowincji. Jednym z wielu pociągnięć było utworzenie powiatów ze starostą na czele. Z terenów wolnego państwa stanowego Milicz i księstwa żmigrodzkiego utworzono jedną organizację powiatową². W skład powiatu weszły wtedy cztery miasta: Milicz, Żmigród, Prusice, Sułów oraz 133 wsie³, a przetrwał on w niezmiennym stanie do II wojny światowej. Ten właśnie obszar stał się przedmiotem refleksji badawczej autora na temat dziejów rozwoju sieci katolickich szkół po roku 1740.

W 1414 roku⁴ mieszkańcy Żmigrodu cieszyli się z miejskiej szkoły kształcącej tutejszą młodzież. Katolicycy nauczyciele prowadzili ją do roku 1555, kiedy to ówczesny władca Żmigrodu i regent Milicza, Wilhelm von Kurzbach, wprowadził na podległe sobie tereny protestantyzm⁵. Decydującą rolę w jego wprowadzeniu odegrała zgubna zasada „*cuius regio, eius religio*”.

¹ E. Rostworowski, *Historia Powszechna wiek XVIII*, Warszawa 1994, s. 325–331.

² J. Domański, *Dolina Baryczy*, Warszawa 1963, s. 23.

³ J. Gottschalk, *Militsch um 1750*, „Heimatblätter für den Kreis Milisch – Trachenberg” 8 (1926), s. 1.

⁴ W. Haeusler, *Geschichte des Fürstenthums Oels*, Breslau 1883, s. 346; J. Gottschalk, *Beiträge zur Rechts-, Siedlungs- und Wirtschaftsgeschichte des Kreises Militsch bis zum Jahre 1648*, „Darstellung und Quellen zur schlesischen Geschichte”, Bd. 3, Breslau 1930, s. 71; E. Kobzdaj, *Kronika ważniejszych wydarzeń miasta Żmigród*, Wrocław 1989, s. 8.

⁵ Zob. M. Kogut, *Protestantyzacja wolnego państwa stanowego Milicz i Żmigród*, w: *Kroniki Doliny Baryczy*, t. II, s. 56.

Indoktrynacja protestancka uczyniła w świadomości wiernych spustoszenie. Restytucja katolickich struktur kościelnych na omawianym terenie nastąpiła 100 lat później, kiedy to prawie pięć pokoleń żyło w atmosferze luteranckiej wiary. Po wyniszczającej wojnie trzydziestoletniej, na mocy porozumień pokoju westfalskiego zawartego w 1648 roku, katolikom i protestantom nadano równouprawnienie. W oparciu o te postanowienia i rozporządzenie (edykt z Ratyzbony z 19 grudnia 1652 roku)⁶ cesarza Ferdynanda III (1637–1657) protestanci zostali zmuszeni do zwrócenia katolikom około 625 kościołów⁷. Na mocy art. 5 statutu synodalnego z roku 1653⁸ w celu przejmowania z rąk innowierców kościołów, plebanii i budynków szkolnych przez nich zajętych zostali mianowani komisarze. Na terenie wolnego państwa stanowego Milicz komisarzem⁹ mianowano ks. Jana Leuderode¹⁰, kanonika kapituły wrocławskiej.

Komisja przejmująca zagarnięte lokale rozpoczęła swą działalność zimą 1654 roku, a już po paru miesiącach były pierwsze efekty, kiedy katolicy odzyskali w okręgu milickim 8 kościołów: dwa w Cieszkowie, po jednym w Trzebicku, Sułowie i Słężnie oraz trzy w Miliczu. Dało to podstawę do utworzenia dwóch parafii Milicz i Trzebicko, a w roku 1667 podzielono parafię Milicz i z jej części utworzono parafię Sułów. Nowo powstałe parafie włączono do archiprezbiteratu sycowskiego.

Dzięki pracy komisji przekazano katolikom obiekty parafialne, w których do tej pory odbywały się nabożeństwa ewangeliczne oraz szkoły zakładane przy kościołach, w których nauczano w duchu nauki Marcina Lutera. Przejęcie tych szkół w 1654 roku i prowadzenie ich przez Kościół katolicki, było ważnym elementem realizacji postanowień Soboru Trydenckiego. Przede wszystkim musiały one zapewnić młodzieży możliwie gruntowne wykształcenie religijne, któremu podporządkowana była całość ówczesnego wykształcenia. Zajęto się również wychowaniem i wykształceniem duchowieństwa, które zaczynało się zwykle od najwcześniejszych lat. Chłopiec już jako kilkuletnie dziecko był przez miejscowego nauczyciela, kantora czy też organistę a także miejscowy kler parafialny systematycznie wdrażany do różnych zajęć i obowiązków związanych z kościołem. Pod ich bezpośrednim

⁶ Edykt z Ratyzbony z 19 grudnia 1652 roku wydrukowany został w pracy J. Berg, *Die Geschichte der gewaltsamen Wegnahme der evangelischen Kirchen und Kirchengüter in den Fürstentümer Schweidnitz und Jauer während des 17. Jahrhunderts. Mit zum grossen Teile noch ungedruckten Urkunden und Belägen*, Breslau 1854, s. 63; zob. też J. Soffner, *Die Kirchenziehung in Fürstentum Breslau in den Jahren 1653/54*, „Schlesisches Pastoralblatt” 11 (1890) nr 3, s. 7.

⁷ J. Jungnitz, *Sebastian von Rostock, Bischof von Breslau*, Breslau 1891, s. 49–66; J. Mandziuk, *Diecezja wrocławska w XVII w.*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 338.

⁸ Pełny tekst art. 5 synodu z roku 1653 zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 10, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963 r., s. 653–655.

⁹ W skład tej komisji wszedł również ks. Maciej Jan Stephetius, kanonik kapituły wrocławskiej, i Oberstleutnant Jan von Jaromirsky. Zob. P. Bretschneider, *Geschichte und Beschreibung der catholischen Pfarrkirche zu Trachenberg (Schlesien)*, Trachenberg 1910, s. 9.

¹⁰ J. Sawicki, dz. cyt., s. 654.

kierownictwem uzyskiwał podstawowe wiadomości z zakresu czytania, śpiewów kościelnych i ministrantury. Później mógł pogłębiać swe wiadomości w szkołach katedralnych i kolegiackich¹¹.

W szkole katedralnej przez okres od 5 do 9 lat uczono chłopców przeznaczonych do stanu duchownego. Pierwsza wzmianka o wrocławskiej szkole katedralnej pochodzi z 1212 roku¹². Tradycja jednak wiąże fakt jej założenia z okresem dużo wcześniejszym – z fundacją biskupa Waltera, przenosząc początki oświaty kościelnej we Wrocławiu w wiek XII. Realizowano w niej program *quadrivium* z elementami prawa i teologii. Największy nacisk kładziono na gramatykę (lektura i analiza tekstów), ponieważ uważano ją za niezbędną do wykształcenia literackiego oraz jako wstęp do studiów filozoficznych i teologicznych. Większość z kandydatów na duchownych kończyła edukację na *trivium*, a arytmetykę ograniczano do umiejętności obliczania kalendarza kościelnego. Mało czasu poświęcano geometrii, gdyż była niepotrzebna klerowi. Muzyki uczono w sposób praktyczny, od razu dostosowany do potrzeb sprawowania liturgii. Nauka muzyki polegała na śpiewaniu psalmów i śpiewu kościelnego. Ten przedmiot zajmował główne miejsce w programie¹³. W XI w. upowszechnił się chorał gregoriański¹⁴.

Sobór Laterański IV (1215) w Konstytucji 11 *O nauczycielach szkolnych* nakazał, aby w każdym kościele katedralnym i w innych posiadających wystarczające środki był nauczyciel bezpłatnie nauczający kleryków¹⁵. W myśl uchwał soboru powstały szkoły we Wrocławiu przy kościele św. Marii Magdaleny (1267), św. Elżbiety (1293), w Brzegu (1287), Namysłowie (1278), Świdnicy (1284), Nysie (1300), Raciborzu (1300) i Legnicy (1309). W 1466 roku we Wrocławiu było 9 szkół¹⁶, a w innych miastach i miasteczkach śląskich 97. W XVI w. prawie każda parafia posiadała własną szkołę, w wielu diecezjach procentowy stosunek szkół parafialnych do ilości parafii był bardzo wysoki, dochodził nawet do 90%¹⁷. Szkoły te były instytucją kościelną, kształciły głównie kandydatów na kapłanów. Duchowieństwo milickie zdobywało zapewne wykształcenie w tych szkołach.

W końcu XVI wieku wybitny reformator Kościoła, Karol Boromeusz, zauważył, że rozbudowa szkolnictwa parafialnego winna stać się bardzo ważnym ele-

¹¹ H. Hoffmann, *Die Geschichte der Breslauer Alumnats*, Breslau 1935, s. 2–7; zob. też K. Dola, *Problemy kościelno-duszpasterskie w diecezji wrocławskiej*, „Sobótka” 41 (1986), s. 522.

¹² A. Karbowski, *Szkoły parafialne w Polsce w XIII i XIV w.*, Kraków 1896, s. 53; J. Puzio, *Wrocławska szkoła katedralna w XIII i XIV w.*, „Colloquium Salutis” 2 (1970), s. 103.

¹³ Ł. Kurdybacha, *Rozwój oświaty kościelnej wieków średnich*, w: *Historia wychowania*, t. 1, red. Ł. Kurdybacha, Warszawa 1967, s. 196–199.

¹⁴ W. Karasiewicz, E. Piszcz, *Oświata w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, s. 248–253.

¹⁵ Sobór Laterański IV, Konstytucja 11, Nr 1 i 2, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, Kraków 2007, s. 247.

¹⁶ A. Karbowski, dz. cyt.; T. Silnicki, *Dzieje i ustrój kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 400–401; W. Urban, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, s. 89n.

¹⁷ B. Kumor, *Parafie i szkolnictwo parafialne*, w: *Historia Kościoła*, t. 1, cz. 1, s. 412.

mentem reformy kościoła po Soborze Trydenckim, gdyż kładła wielki nacisk na wychowanie i uświadczenie religijne ludności. Nieprzypadkowo ten reformator Kościoła szczególną troską otaczał szkolnictwo¹⁸, a na stanowisko rektorów poszczególnych placówek proponował katolickich nauczycieli.

Pierwszą źródłową informację o ilości przejętych szkół posiadamy z 1666 roku. W tymże roku, 4 maja, ówczesny ordynariusz wrocławski Sebastian von Rosstock, chcąc poznać dokładnie stan duszpasterstwa w diecezji, polecił archidiakonom przeprowadzenie generalnej wizytacji w podległych im archidiakonatach¹⁹. Wizytowanie archidiakonatu wrocławskiego, w skład którego wchodziły parafie archiprezbiteratu żmigrodzkiego, zlecono archidiakonowi wrocławskiemu, biskupowi Karolowi Neandrowi²⁰. Z zachowanych opisów lustracji dowiadujemy się, że istniała szkoła katolicka w Miliczu²¹ oraz Żmigrodzie i Prusicach²². Z relacji kolejnej wizytacji z roku 1677 wnioskujemy, że rozwój sieci szkół postępował, stając się zjawiskiem powszechnym nie tylko w mieście, ale i na wsi. Archiprezbiter cerekwicki, Franciszek Jan von Fluske (Flueske) przeprowadził w tymże roku w imieniu archidiakona wrocławskiego, wizytację archiprezbiteratu żmigrodzkiego. Z dokumentów powizytacyjnych wynika, że szkoła katolicka istniała przy każdym kościele i to nie tylko przy parafialnych w Wszemirowie, Prusicach, Powidzku, Żmigrodzie, Barkowie, ale i filialnych: w Korzeńsku i Bychowie. Pod koniec XVII wieku na terenie archiprezbiteratu istniało już 7 szkół²³.

Pierwszą wzmiankę o działalności wiejskiej szkoły w Sułowie posiadamy z monitu księdza proboszcza z Milicza przesłanego do urzędu biskupiego we Wrocławiu 9 sierpnia 1659 roku, w którym skarży się na hrabiego von Burghausa. Przyczyną skargi było zajęcie budynku szkolnego i zamiana go na mieszkanie dla ogrodnika²⁴.

Wraz z rozwojem sieci szkół miejskich w diecezji wrocławskiej powoli powstawały szkoły wiejskie. Wiadomości o istnieniu tych szkół do początków XVI wieku są nieliczne i przypadkowe. Wzmianki o istnieniu 32 szkół wiejskich na Śląsku pochodzą z lat 1300–1530²⁵.

¹⁸ Literatura przedmiotu jest bardzo bogata, dla przykładu podam: A. Deroo, *S. Carol Borromeo „Il cardinale riformatore”*, Miliano 1965, s. 368n; R. Mois, *Saint Charles Borromeo, pionnier de la pastorale moderne*, „Nouvelle revue theologique” 79(1957), s. 601 i 607.

¹⁹ W. Urban, *Z dziejów duszpasterstwa w archidiakonacie wrocławskim w czasach nowożytnych*, Warszawa 1971, s. 16–17.

²⁰ J. Mandziuk, *Biskup Karol Franciszek Neander*, „Colloquium Salutis” 12 (1980), s. 173.

²¹ *Visitationsberichte der Diözese Breslau, Archidiakonats Breslau*, red. J. Jungnitz, t. I, Breslau 1902, s. 457.

²² Tamże, s. 446 i 453.

²³ *Protokoły powizytacyjne archiprezbiteratu żmigrodzkiego i sycowskiego z 1677 roku*, wydał ks. Józef Pater, Wrocław–Warszawa 1990, s. 14, 19, 23, 27, 29, 31.

²⁴ K. Kluge, *Chronik der Stadt Militsch*, Militsch 1909, s. 4.

²⁵ W. Ostrowski, *Wiejskie szkolnictwo parafialne na Śląsku w drugiej połowie XVII w.*, Wrocław 1971, s. 35.

Na początku XVIII wieku liczba szkół nie zmieniała się. Potwierdzają to zachowane sprawozdania powizytacyjne z lat 1706 i 1721²⁶. Zwiększenie liczby szkół nastąpiło dopiero w roku 1735, kiedy to 11 września tego roku z polecenia hrabiego von Hatzfeldta i jego siostry Mariane, wybudowano w Radziądzu duży, masywny, do dziś istniejący kościół²⁷. W nieistniejącej już dziś kronice parafialnej, znajdował się odpis dokumentu fundacyjnego kościoła, w którym czytamy m.in.: „Odpowiednia suma została przeznaczona na wybudowanie kościoła, erygowanie nowej parafii i utrzymanie własnego proboszcza i nauczyciela na moich dobrach Radziądz”²⁸. Jednocześnie wzniesiono nowy kościół w Radziądzu i nową katolicką szkołę. Z późniejszych przekazów wizytacyjnych wiemy, że była to szkoła jednoizbowa. W roku 1802 wizytator lustrując ją napisał, że izba służąca za salę lekcyjną jest jednocześnie mieszkaniem nauczyciela. Po skończonej lekcji, ławki stawiane są do kąta, a ich miejsce zajmują stół i krzesła²⁹. Ten budynek szkolny przetrwał do roku 1837, gdy wybudowaną nową szkołę. Do niej chodziły dzieci z Radziądza, Gatki, Koloni i Czarnego Lasu³⁰.

Analizując rozwój sieci katolickich szkół, zauważamy, że powstały one tam, gdzie były katolickie kościoły. Takie ustawienie sprawy spowodowane było tym, że co najmniej do drugiej połowy XVIII wieku szkoła była instytucją kościelną. Cechą charakterystyczną ówczesnego katolickiego Kościoła było ścisłe powiązanie szkół z kościołami, a szkół parafialnych jako centrów życia religijnego w szczególności³¹. Należy zaznaczyć, że nie była to tylko cecha kościoła katolickiego, ale i innych wyznań chrześcijańskich³².

W drugiej połowie XVIII wieku zauważamy proces odstępowania od zasady erygowania tylko szkół przykościelnych i przyparafialnych. Związane to było z wydanym przez władze pruskie w 1765 roku *General-Land-Schul-Reglement*. Wprowadzona w życie ustawa nakazywała władzom kościelnym, aby szkoła była tak umieszczona, żeby dzieci miały do niej na równinie nie więcej niż pół, a w górach ćwierć mili drogi. Władza kościelna wraz z władzą administracyjną miały się wspólnie zająć odpowiednim rozmieszczeniem szkół. Powyższa ustawa wprowadziła również przymus szkolny dla wszystkich dzieci od lat sześciu do lat trzynastu i przewidywała kary pieniężne w wysokości podwójnej opłaty szkolnej dla rodziców nieposyłających dzieci do szkół. Ubodzy, którzy nie mogli zapłacić kary, musieli

²⁶ Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu (dalej AAW), II b 38; AAW, II b 162.

²⁷ O.L. Goedsche, *Geschichte und Statistik des Militsch – Trachenberger Kreises*, Breslau 1848, s. 191–192.

²⁸ Informacja ta zawarta była w artykule: *200 jähriges Jubiläum der kath. Pfarrkirche Radungen (Radziunz)*, „Trachenberger Zeitung” nr 90 z roku 1935.

²⁹ AAW, *Schulvisitation. Inspektion Kreis Militsch*, Trachenberg 1802.

³⁰ O.L. Goedsche, dz. cyt., s. 191.

³¹ Zob. S. Litak, *Struktura i funkcja parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, s. 380n.

³² Zob. L. Musioł, *Dzieje szkół parafialnych w dawnym dekanacie pszczyńskim*, Katowice 1993, s. 48.

każdy tydzień opuszczonych zajęć w szkole odrobić w postaci dwóch dni pańszczyzny dziedzicowi lub gminie. Dzieci poniżej lat ośmiu uczęszczały do szkoły tylko przed południem. Przymus był zresztą wprowadzony w formie bardzo łagodnej, bo dzieci starsze, które zajmowały się wypasaniem bydła, nie musiały uczęszczać do szkoły od św. Jerzego (23 kwietnia) do św. Marcina (11 listopada). Natomiast zobowiązane były do uczęszczania na naukę religii, czytania i pisania³³.

Przy powstawaniu nowej sieci szkół katolickich kierowano się nie tylko nakazem płynącym z powyższej ustawy, ale również troską o katolickie dzieci, by nie musiały uczęszczać do pobliskich szkół ewangelickich, co mogłoby wpływać destruktywnie na ich postawy religijne. Ważne było także uzyskanie od nadrzędnych władz kościelnych powiatowych i miejscowego dominium zgody na wybudowanie szkoły. Aprobata dominium była istotna, gdyż przeważnie ono brało na siebie większość kosztów wybudowania, utrzymania szkoły i nauczyciela. Według Regulaminu Generalnego o ustroju szkolnictwa wydanego przez władze pruskie 12 sierpnia 1763 roku, obowiązek utrzymania szkoły i nauczyciela spoczywał na rodzicach, którzy musieli składać pewne kwoty na każde posyłane przez nich do szkoły dziecko. W wypadku niezamożnych rodziców i stosowano ulgi. Pomocy udzielała wówczas kasa kościelna lub kasa ubogich, wyrównując wynagrodzenie nauczyciela.

Powstanie nowych katolickich szkół spowodowało zmianę granic okręgów szkolnych. Dotąd okręg szkolny pokrywał się z granicami parafii, archiprezbiteratu. Z chwilą powstania nowej szkoły na terenie parafii duszpasterze wyznaczali wioski, z których dzieci miały uczęszczać do danej szkoły, wprowadzając tzw. rejonizację. W zachowanym materiale archiwalnym zauważamy, że nie kierowano się ściśle granicami parafii, lecz administracji powiatowej, np. w 1842 roku dzieci mieszkające w Kopaszynie (parafia Prusie) chodziły do szkoły w Piekarach należących do parafii Wszemirów. Obie miejscowości leżały w granicach powiatu trzebnickiego³⁴. Podobnie było z uczniami z Czaplic (parafia Barkowo), którzy uczęszczały do szkoły w Głębowicach. W tym przypadku obie miejscowości leżały w granicach powiatu wołowskiego³⁵. Zdarzały się też wyjątki włączenia do okręgu szkolnego miejscowości łączących blisko szkoły, ale należących administracyjnie do innego powiatu. Np. do szkoły w Prusicach przychodziły dzieci z Kosinowa (powiat trzebnicki)³⁶. W roku 1842 do szkoły w Barkowie leżącej w powiecie milickim, uczęszczały dzieci z Szydłowa (powiat trzebnicki) i Aleksandrowa (powiat wołoski)³⁷. Dostosowanie okręgów szkolnych do granic powiatu było zgodne z postanowieniami ww. drugiego Regulaminu Szkolnego „plan organizacji szkół”, wydanego 3 listopada 1765 roku i przeznaczonego dla katolickich szkół Śląska. Wspo-

³³ J. Ender, *Szkice z dziejów szkoły ludowej na Śląsku*, „Kwartalnik Opolski” 2 (1958), s. 30–33.

³⁴ Schematismus oder Statistik des Bisthums Breslau 1842, s. 166.

³⁵ Tamże, s. 165.

³⁶ Tamże, s. 166.

³⁷ Tamże, s. 165.

mniane powyżej wyjątki od wprowadzonej reguły były spowodowane faktem, że w tymże samym Regulaminie Szkolnym określono, że dziecko do szkoły nie może mieć więcej niż pół mili drogi. Takie ustawienie sprawy nie tylko rodziło zmiany okręgów szkolnych względem granic powiatu, ale i zmiany natury religijnej. Katolickie dziecko chodziło do szkoły ewangelickiej i odwrotnie, ponieważ one były najbliższe miejsca ich zamieszkania. Regulamin Szkolny z roku 1765 pozostawiał jeszcze nienaruszone prawa Kościoła do szkoły, ale tylko pozornie. Nowe szkoły miały podlegać już gminom³⁸. Według danych z roku 1802 cała diecezja wrocławska podzielona była na 42 okręgi powiatowe³⁹. Niektóre z nich ze względu na swą rozpiętość terytorialną były podzielone na dwie części, np. powiat milicki składał się z części milickiej i żmigrodzkiej. W każdym okręgu znajdował się okręgowy inspektor szkolny (*Kreis-Schul-Inspektor*). Do jego zasadniczych obowiązków należało wizytowanie podległych mu szkół elementarnych przynajmniej raz w roku, nadanie metod nauczania, informowanie władzy kościelnej o szkołach, przedstawianie potrzeb szkół, godzenie nieporozumień. W powiecie milickim było dwóch inspektorów. Jeden z nich kontrolował część milicką, a drugi żmigrodzką⁴⁰. Dla części milickiej przeważnie był nim proboszcz rezydujący w Miliczu, dla części żmigrodzkiej proboszcz żmigrodzki. W roku 1842 milickim inspektorem szkolnym był Karol Siegert⁴¹. Obok okręgowych inspektorów szkolnych pracowali też lokalni inspektorzy. Tę funkcję pełnił zawsze proboszcz miejsca, tzn. proboszcz, na którego terenie leżała dana szkoła.

W okresie walki państwa z Kościołem, tzw. *Kulturkampf*, rząd pruski ogłosił 11 marca 1872 roku ustawę o dozorze szkolnym. W myśl niej wszyscy inspektorzy szkolni – duchowni, zostali zastąpieni osobami świeckimi nominowanymi przez władze administracyjne. W ten sposób rząd pruski wyrugował ze szkoły wpływ Kościoła⁴². Ta zmiana w powiecie milicko-żmigrodzkim miała miejsce dopiero 1 października 1876 roku. Wtedy to ówczesny okręgowy inspektor szkolny, proboszcz Kunzer ze Żmigrodu, został odwołany ze swego stanowiska. Na miejsce milickiego i żmigrodzkiego inspektora szkolnego został mianowany pan dr Vogt. Miał on pod swoją opieką wszystkie szkoły znajdujące się na terenie powiatu milicko-żmigrodzkiego⁴³.

³⁸ Przygotowanie tego regulaminu dla Śląska polecił minister, hr. Schlebrendorf, opatowi augustinów z Żagania, Janowi Felbigerowi. Regulamin miał się przyczynić do szybszego zasymilowania zdobytej przez Prusy prowincji śląskiej. Przygotowany regulamin zatwierdził 3 listopada 1765 roku Fryderyk II Wielki, a biskup sufragana hrabia Strachwitz wprowadził go w życie dekretem wykonawczym 29 grudnia tegoż roku, za: W. Urban, dz. cyt., s. 94.

³⁹ Tamże, s. 96.

⁴⁰ Schematismus 1842, s. 93 i 165.

⁴¹ Tamże.

⁴² W. Urban, dz. cyt., s. 96.

⁴³ Chronik der Katholischen Sachule zu Corsenz, s. 6. Kronika znajduje się w archiwum szkolnym w Korzeńsku. Dr. Vogt pracował na swoim stanowisku do października 1877 roku. Po nim nastąpił rektor z Brzegu, pan Loeber (s. 7).

Tabela 1. Stan elementarnego szkolnictwa katolickiego w powiecie milicko-źmigrodzkim w 1842⁴⁴ roku

| Ośrodki szkolne | Przynależność parafialna | Miejscowości należące do okręgu | Liczba nauczycieli | Liczba uczniów z rodzin katolickich w szkołach | |
|-----------------|--------------------------|---|--------------------|--|---------------|
| | | | | katolickich | ewangelickich |
| Cieszków | Cieszków | – | 1 | 46 | – |
| Trzebicko | Cieszków | – | 1 | 38 | – |
| Kolęda | Cieszków | – | 1 | 14 | 37 |
| Milicz | Milicz | Grabownica, Henrykowice, Karminiek, Kaszowo, Krośnice, Piękokcin | 1 | 76 | – |
| Sułów | Sułów | – | 1 | 42 | – |
| Olsza | Sułów | – | 1 | 42 | – |
| Bagno | Bagno | Bagno | 1 | 24 | – |
| Korzeńsko | Korzeńsko | Korzeńsko, Przywsie, Dębno, Chódlewo, Grabce, Laskowa | 1 | 53 | – |
| Powidzko | Powidzko | Powidzko, Sanie, Przedkowice, Dobrosławice | 1 | 124 | – |
| Kanclerzowice | Powidzko | Kanclerzowice, Łażnica | 1 | 82 | – |
| Jamnik | Powidzko | Jamnik, Osiek M., Sieczków, Książęca Wieś, Bukowo, Zielony Dąb | 1 | 108 | – |
| Kaszyce W. | Powidzko | Kaszyce W., Kaszyce Milickie, Gąski, Domanowice | 1 | 69 | – |
| Prusice | Prusice | Prusice, Dębica, Górkowice, Ligota, Krośnica M., Kosinowo, Pietrowice | 2 | 147 | – |
| Świerzów | Prusice | Świerzów | 1 | 42 | 29 |
| Głębowice | Głębowice | Głębowice, Trzynica, Turżany, Nieszkowice, Czaplice | 2 | 112 | 28 |
| Radziądz | Radziądz | Radziądz, Gatka, Czarny Las | 1 | 76 | – |

⁴⁴ Schematismus 1842, s. 165–167.

cd. tabeli 1.

| | | | | | |
|-----------------|-----------|---|---|-----|---|
| Ruda Żmigrodzka | Radziądz | Ruda Żmig., Biedaczka | 1 | 65 | – |
| Barkowo | Barkowo | Barkowo, Barkówek, Kędzie, Rogożowa, Wierzbina, Szydłów, Aleksandrowice | 1 | 65 | – |
| Lubiel | Barkowo | Lubiel, Kolonia Lubiel, Czaple, Białawy Wielkie i Małe, Czaplice | 1 | 48 | – |
| Żmigród | Żmigród | Żmigród, Żmigródek, Kliskowice, Borek, Węglewo, Grądzik | 3 | 257 | – |
| Borzęcin | Żmigród | Borzęcin | 1 | 70 | – |
| Bychowo | Żmigród | Bychowo | – | – | – |
| Wszemirów | Wszemirów | Wszemirów, Pawłów Trzebnicki, Piekary | 2 | 139 | – |

Z analizy tabeli 1 zauważamy, że w powiecie milicko-żmigrodzkim istniały 23 elementarne szkoły katolickie, a czynnych było tylko 22. W Bychowie był tylko gmach szkolny i przypisany do niego kawałek pola. Zajęcia szkolne nie odbywały się z powodu braku odpowiedniej dotacji, pozwalającej na zatrudnienie nauczyciela. Dzieci katolickie z teje szkoły uczęszczały do niekatolickiej szkoły w Bychowie. Sytuacja zmieniła się w roku 1865, kiedy przeznaczono na utrzymanie katolickiego nauczyciela odpowiednią pensję. Od tej chwili aż do końca II wojny światowej w katolickiej szkole w Bychowie odbywały się lekcje. Interesująca była liczba nauczycieli w szkole. W większości szkół pracował przeważnie jeden pedagog, tylko w Prusicach dwóch, a w Żmigrodzie aż trzech. Spowodowane to było ilością uczniów, ale nie tylko. W Powidzku do szkoły uczęszczało 124 katolickich i 23 protestanckich dzieci, co daje 147 uczniów na jednego nauczyciela, podczas gdy w prusickiej szkole na taką samą liczbę uczniów było dwóch nauczycieli. Rozwiązania tej kwestii nie należy szukać w braku nauczycieli, lecz w kwestii odpowiedniego i godziwego uposażenia. Wiejskie szkoły katolickie w księstwie żmigrodzkim posiadały tylko tyle dotacji, aby utrzymać jednego nauczyciela, który przejmował na siebie cały ciężar wychowania i kształcenia ucznia. Ogólnie pracowało w elementarnych szkołach katolickich 27 nauczycieli, którzy swoją opieką i troską pedagogiczno-wychowawczą otaczali 1776 uczniów. Warto zaznaczyć, że do katolickich szkół uczęszczało 129 protestanckich dzieci. Protestanci uczniowie uczęszczały do katolickich szkół tylko

tam, gdzie nie było szkoły ewangelickiej, co było zgodne z Regulaminem Szkolnym z roku 1765.

Z biegiem lat strona ewangelicka starała się w miarę swych możliwości budować we wszystkich większych ośrodkach swoje szkoły, aby jak najmniej protestanckich dzieci było pod wpływem katolickiego nauczyciela. Tak np. do roku 1770 w Korzeńsku była tylko katolicka szkoła. Wtedy protestanckie dzieci uczestniczyły w zajęciach szkolnych w szkole katolickiej. Jedynie lekcje religii otrzymywały w duchu nauki Marcina Lutera od dojeżdżającego ze Żmigrodu pastora. W tych miejscach, gdzie nie można było z różnych powodów wybudować szkoły, ewangelicy wynajmowali pokój, by tam dojeżdżający z pobliskiej ewangelickiej szkoły nauczyciel uczył dzieci. Na przykład we wsi Sanie pokój w domu mieszkalnym został wynajęty na izbę szkolną, a z Dobrosławic codziennie dojeżdżał ewangelicki nauczyciel. Podobna sytuacja była z dziećmi ze wsi Wilkowa. Tutaj jednak było o tyle łatwiej, że pomocnik nauczyciela, uczący na stałe w Niezgodzie, mieszkał w Wilkowie i każdego dnia o wyznaczonej porze, dzieci przychodziły do niego na naukę.

Do połowy XIX wieku na terenie okręgu milickiego aktywność ewangelickiej strony w rozwoju sieci szkół elementarnych była imponująca, zważywszy na to, że w oparciu o postanowienia pokoju westfalskiego z roku 1648, działalność Kościoła protestanckiego zanikła całkowicie. Złagodzenie nastąpiło w roku 1707, kiedy zawarto w Altranstädt pokój i konwencję pomiędzy królem szwedzkim Karolem XII a cesarzem austriackim Józefem I⁴⁵. Pełna swobody działalność była możliwa z chwilą zaboru Śląska przez pruskiego władcę Fryderyka II Wielkiego w roku 1742. Od tego czasu protestanci zaczęli cieszyć się specjalnym poparciem. Widoczne to było również na omawianym terenie. W przeciągu 100 lat powstały tutaj aż 43 ewangelickie ośrodki kształcenia elementarnego: w Grabownicy, Henrykowicach, Karminku, Kaszowie, Nowym Zamku, Godnowie, Krośnicach, Piękocinie, Praczach, Postolinie, Dziadkowie, Świebodzinie, Wielgach Milickich, Wąbnicach, Gruszczyce, Grębocinie, Gogołowicach, Świebodowie, Stawcu, Barkowie, Bychowie, Kliszkowicach, Gatce, Pietrowicach Małych, Strupinie, Pawłowie Trzebnickim, Piekarach, Radziądzu, Garbcach, Kaszycach Wielkich, Chodlewie, Korzeńsku, Łączycach, Laskowej, Jamniku, Żmigródku, Rudzie Żmigrodzkiej, Niezgodzie, Żmigrodzie i Prusicach. W Saniach i Wilkowie były wynajęte pokoje, w których uczyły się miejscowe dzieci.

Gdy porównamy stan posiadania szkół obu wyznań, to okaże się, że protestanci mieli 14 szkół więcej niż katolicy. Fakt ten wynikał nie tylko ze specjalnej protekcji ze strony władz politycznych, ale również z większej liczby protestantów zamieszkujących omawiany teren⁴⁶.

W latach 1855–1867 w powiecie milicko-żmigrodzkim mieszkało 63220 osób, w tym 13131 katolików (20,77%) i 50089 (79,23%) protestantów.

⁴⁵ K. Engelbert, *Die Konvention von Altranstadt 1707*, „Archiv für schlesischen Kirchengeschichte” 16 (1958), s. 243–264.

⁴⁶ M. Kogut, dz. cyt., s. 73.

W 1867 roku sieć szkół w okręgu milickim obejmowała 6 szkół jednoklasowych. W roku 1869 istniały 3 szkoły jednoklasowe oraz 3 szkoły dwuklasowe.

W roku 1871 były dwie szkoły jednoklasowe (w Miliczu i Olszy), w pozostałych miejscowościach szkoły były dwuklasowe.

Liczba uczniów w 1867 roku we wszystkich szkołach okręgu milickiego była podobna; w pięciu szkołach oscylowała pomiędzy 39 (Olsza) a 51 (Kolędy). Jedynie szkoła w Miliczu miała większą liczbę uczniów – 68. Mała liczba dzieci uczących się w szkołach katolickich spowodowana była tym, że parafie były bardzo rozległe, wiele miejscowości było oddalonych od katolickich szkół nawet o 20 kilometrów (Wróbliniec należący do parafii Cieszków oddalony był o 23 kilometry od kościoła)⁴⁷. Dzieci, chcąc chodzić do tej szkoły, musiałyby pokonać tam i z powrotem od 30 do 40 km, co przy słabej sieci dróg i braku środków lokomocji było praktycznie niemożliwe⁴⁸. Dlatego też dzieci katolickie z odległych miejscowości chodziły do szkół ewangelickich znajdujących się na miejscu.

Można zauważyć, że w pozostałych latach (1869 i 1871) liczba uczniów w szkołach katolickich nie uległa większym zmianom, ale ogólna liczba uczniów nieznacznie malała: 1867 – 286 uczniów, 1869 – 279 uczniów, 1871 – 268 uczniów.

W ciągu ośmiu lat, liczba uczniów zmalała o 18 – tj. 6,3%. Prawdopodobnie wiązało się to z niższym demograficznym i powstawaniem ewangelickich szkół, które miały dogodniejsze położenie dla katolickich dzieci. Szkołą liczącą najmniej uczniów w roku 1871 była szkoła w Olszy – 34 uczniów, która w 1867 miała 39 uczniów – spadek o 12,8 %. Wyjątek stanowiły szkoły w Trzebicku, gdzie liczba uczniów od 1867 do 1871 wzrosła o 6 uczniów (15%) i w Miliczu, gdzie w wymienionym okresie liczba uczniów nie uległa zmianie. Ten stan rzeczy dla omawianego obszaru przedstawia tabela 2.

Tabela 2. Stan sieci szkół do końca XIX wieku w okręgu milickim

| Szkoła | 1867 | | 1869 | | 1871 | |
|-----------|--------|---------|--------|---------|--------|---------|
| | liczba | | liczba | | liczba | |
| | klas | uczniów | klas | uczniów | klas | uczniów |
| Cieszków | 1 | 47 | 2 | 43 | 2 | 42 |
| Trzebicko | 1 | 40 | 2 | 42 | 2 | 56 |
| Kolęda | 1 | 51 | 2 | 53 | 2 | 44 |
| Milicz | 1 | 68 | 1 | 68 | 1 | 67 |
| Sułów | 1 | 41 | 1 | 39 | 2 | 43 |
| Olsza | 1 | 39 | 1 | 34 | 1 | 34 |

⁴⁷ Real-Handbuch 1929, s. 211.

⁴⁸ Teren milicki był najbiedniejszym okręgiem w prowincji wrocławskiej i do tego posiadał bardzo słabo rozwiniętą sieć dróg. Zapewne miał na to wpływ także bagienny teren. Zob. K. Popiołek, dz. cyt., s. 439.

W okręgu żmigrodzkim sieć szkół powiększyła się w XIX w. o szkołę w Żmigrodku, założoną w roku 1891. Była to dwuklasowa szkoła, do której uczęszczało w tymże roku 87 uczniów⁴⁹. Do końca XIX wieku sieć katolickich szkół na tym obszarze wzrosła i wynosiła 18 w roku 1858. Szkół jednoklasowych było 10, dwuklasowych 5 i jedna trzyklasowa w Żmigrodzie. Pod koniec stulecia sytuacja uległa zmianie. Jednoklasowych było 5, dwuklasowych – 8, trzyklasowych – 4. Czteroklasowa była tylko szkoła w Żmigrodzie, liczba uczniów w poszczególnych latach zmieniała się. Siedem szkół w 1858 roku nie przekroczyło 100 uczniów. W Korzeńsku chodziło do szkoły zaledwie 44 uczniów, jeszcze mniej w Lubielu – 39 uczniów. Pozostałe szkoły oscylowały pomiędzy 104 (Borzęcin) a 183 (Głębowice). Szkoła w Żmigrodzie posiadała największą liczbę uczniów, bo aż 260. Można zauważyć w kolejnych latach, że dane liczbowe niewiele się zmieniają, choć na największą uwagę zasługują dane z Kanclerzowic, gdzie liczba uczniów systematycznie malała z 77 w roku 1858 do 35 w roku 1895. Podobnie było ze szkołą w Lubielu: z 39 na 29, w Rudzie Żmigrodzkiej: ze 106 na 55 i w Borzęcinie: ze 104 na 52. Prawdopodobnie malejąca liczba uczniów w katolickich szkołach wiązała się z niżem demograficznym i powstawaniem ewangelickich szkół, które miały dogodniejsze położenie dla katolickich dzieci. Szkołą liczącą najmniej uczniów w roku 1895 była szkoła w Lubielu. Uczyło się tam zaledwie 29 uczniów. Ten stan rzeczy dla omawianego obszaru przedstawia tabela 3 (s. 403).

W ostatnim okresie istnienia katolickich szkół elementarnych ich liczba zwiększyła się o kolejną szkołę w Gatce, powstałą w roku 1925. Stan ten na rok 1929 wynosił 25. Zmianie uległa zarówno liczba klas – z 46 w roku 1912 do 48 w roku 1929, jak też liczba uczniów – z 1776 w roku 1912 zmalała do 1219 w roku 1929. W tym czasie istniało jedenaście szkół jednoklasowych, dziewięć dwuklasowych, trzy trzyklasowe, jedna czteroklasowa i jedna pięcioklasowa (Żmigród). Stosownie do liczby klas i liczby uczniów, zatrudniono odpowiednią liczbę nauczycieli. Samodzielny i samotny trud pracy dydaktyczno-wychowawczej podejmowało piętnastu katolickich nauczycieli. Po dwóch pracowało w Jamnikach i Powidzku, trzech w Prusicach i sześciu w Żmigrodzie. W roku 1912 najmniej uczniów, bo tylko 15, miała szkoła w Bychowie. Zaledwie o pięciu uczniów więcej miała szkoła w Kołędzie. Niewiele więcej, bo 22 uczniów uczęszczało do szkoły w Olszy. Najwięcej dzieci było w Żmigrodzie – aż 276. Liczba uczniów w roku 1929 wskazuje na tendencję spadkową. Jediną szkołą, która zanotowała zwiększenie liczby uczniów, była szkoła w Bychowie, która w roku 1912 miała 15 uczniów, a w roku 1929–1931. Tylko szkoła w Jamniku zachowała tę samą liczbę klas i uczniów. Ostatni etap szkolnictwa elementarnego w na terenie powiatu milicko-żmigrodzkiego charakteryzuje tabela 4⁵⁰ (s. 404).

⁴⁹ Schematismus 1891, s. 187.

⁵⁰ Schematismus 1842, s. 212–213; Handbuch, 1907, s. 239–241; Handbuch, 1912, s. 258–261; Real-Handbuch des Bistums Breslau 1929, s. 354–58.

Tabela 3. Stan sieci szkół do końca XIX wieku w okręgu żmigrodzkim

| Szkoła | 1853 | | 1865 | | 1871 | | 1895 | |
|---------------|--------|---------|--------|---------|--------|---------|--------|---------|
| | liczba | | liczba | | liczba | | liczba | |
| | klas | uczniów | klas | uczniów | klas | uczniów | klas | uczniów |
| Barkowo | 1 | 63 | 2 | 75 | 2 | 62 | 2 | 51 |
| Lubiel | 1 | 39 | 1 | 38 | 1 | 32 | 1 | 29 |
| Głębowice | 2 | 183 | 2 | 155 | 2 | 153 | 3 | 134 |
| Bagno | 1 | 46 | 1 | 36 | 1 | 41 | 2 | 60 |
| Korzeńsko | 2 | 44 | 2 | 46 | 2 | 52 | 2 | 53 |
| Powidzko | 2 | 172 | 2 | 150 | 2 | 158 | 3 | 113 |
| Kanclerzowice | 1 | 77 | 1 | 60 | 1 | 56 | 1 | 35 |
| Jamnik | 1 | 133 | 2 | 115 | 2 | 100 | 3 | 119 |
| Kaszyce W. | 1 | 74 | 1 | 84 | 1 | 60 | 2 | 86 |
| Prusice | 2 | 157 | 2 | 121 | 2 | 134 | 3 | 160 |
| Świerzów | 1 | 80 | 1 | 53 | 1 | 60 | 1 | 48 |
| Radziądz | 1 | 118 | 1 | 75 | 1 | 110 | 2 | 80 |
| Ruda Żmig. | 1 | 106 | 1 | 65 | 1 | 106 | 2 | 55 |
| Wszemirów | 2 | 120 | 2 | 122 | 2 | 150 | 2 | 91 |
| Żmigród | 3 | 260 | 4 | 288 | 4 | 326 | 4 | 224 |
| Borzęcín | 1 | 104 | 1 | 100 | 1 | 109 | 1 | 52 |
| Bychowo | – | – | 1 | 27 | 1 | 20 | 1 | 34 |
| Żmigródek | – | – | – | – | – | – | 2 | 87 |

Z analizy tabeli 4 wynika, iż mamy do czynienia z tendencją spadkową liczby uczniów, co miało różne powody. Przede wszystkim był to czas wybuchu I wojny światowej. Wielu mężczyzn zostało powołanych do wojska. Wielu z nich poległo na polach bitew. Po drugie: lata dwudzieste XX wieku to okres wielkiego regresu gospodarczego i ekonomicznego w Niemczech. Spowodował on ogromną biedę na omawianym terenie. Należy tutaj dodać, że powiat milicki należał do najbiedniejszych w Niemczech i przez to był najsilniej dotknięty ruchem emigracyjnym⁵¹. Dla przykładu w Żmigrodzie mieszkało w roku 1912 – 1456 katolików⁵². Po wojnie w roku 1929 liczba katolików spadła do 1398⁵³. Taką sytuację możemy zaobserwo-

⁵¹ Zob. K. Popiołek, dz. cyt., s. 439.

⁵² Handbuch 1912, s. 260.

⁵³ Real-Handbuch des Bistums Breslau 1929, s. 358.

Tabela 4. Szkolnictwo elementarne w powiecie milicko-żmigrodzkim w latach 1912–1929

| Szkoła | 1912 | | 1929 | | |
|---------------|-----------|-------------|-----------|-------------|-------------|
| | liczba | | liczba | | |
| | klas | uczniów | klas | uczniów | nauczycieli |
| Cieszków | 2 | 57 | 1 | 28 | 1 |
| Trzebicko | 2 | 63 | 1 | 39 | 1 |
| Kołęda | 2 | 20 | 1 | 16 | 1 |
| Milicz | 2 | 60 | 1 | 46 | 1 |
| Sułów | 1 | 49 | 1 | 25 | 1 |
| Olsza | 1 | 22 | 2 | 13 | 1 |
| Barkowo | 2 | 62 | 2 | 42 | 1 |
| Lubiel | 1 | 27 | 1 | 23 | b.d |
| Głębowice | 2 | 85 | 3 | 62 | b.d |
| Bagno | 2 | 52 | 1 | 29 | b.d |
| Korzeńsko | 2 | 65 | 1 | 33 | 1 |
| Powidzko | 3 | 105 | 3 | 65 | 2 |
| Kanclerzowice | 1 | 28 | 1 | 26 | 1 |
| Jamnik | 3 | 115 | 3 | 115 | 2 |
| Kaszyce W. | 1 | 62 | 2 | 48 | b.d |
| Prusice | 3 | 176 | 4 | 106 | 3 |
| Świerzów | 1 | 55 | 2 | 28 | b.d |
| Radziądz | 2 | 92 | 2 | 43 | 1 |
| Gatka | – | – | 2 | 26 | 1 |
| Ruda Żmig. | 2 | 77 | 2 | 37 | 1 |
| Wszemirów | 3 | 66 | 2 | 51 | b.d |
| Żmigród | 5 | 276 | 5 | 181 | 6 |
| Borzęcin | 1 | 70 | 2 | 42 | 1 |
| Bychowo | 1 | 15 | 1 | 31 | 1 |
| Żmigródek | 1 | 77 | 2 | 64 | 1 |
| Razem | 46 | 1776 | 48 | 1219 | 28 |

wać prawie we wszystkich miejscowościach żmigrodzkiej części powiatu. Jedynie w Bychowie, Żmigródku, Gatce i Rudzie Żmigrodzkiej zauważamy nieznaczny wzrost liczby katolików⁵⁴.

⁵⁴ Tamże, s. 354–358.

Tabela 5. Stan ilościowy i procentowy dzieci w szkołach katolickich w latach 1912–1929

| Szkoła | Spadek | |
|---------------|-------------|---------------|
| | Ilościowy | % |
| Cieszków | 29 | 50,9 |
| Trzebicko | 24 | 38,1 |
| Kołęda | 4 | 20,0 |
| Milicz | 14 | 23,3 |
| Sułów | 24 | 48,9 |
| Olsza | 9 | 40,9 |
| Barkowo | 20 | 32,3 |
| Lubiel | 4 | 14,8 |
| Barkowo | 23 | 27,1 |
| Głębowice | 23 | 44,2 |
| Bagno | 32 | 49,2 |
| Powidzko | 40 | 38,1 |
| Kanclerzowice | 2 | 7,1 |
| Jamnik | 0 | 0 |
| Kaszyce W. | 14 | 22,6 |
| Prusice | 70 | 39,8 |
| Świerzów | 27 | 49,1 |
| Radziądz | 49 | 53,3 |
| Gatka | – | – |
| Ruda Żmig. | 40 | 51,9 |
| Wszemirów | 15 | 22,7 |
| Żmigród | 95 | 34,4 |
| Borzęcin | 28 | 40,0 |
| Bychowo | wzrost o 16 | wzrost o 51,6 |
| Zmigródek | 13 | 16,9 |
| Razem | 599 | 33,7 |

Z analizy tabeli 5 wynika, że najwięcej dzieci ubyto w szkole w Żmigrodzie (95 uczniów mniej), a procentowo w Radziądzu (spadek o 53,3%) i Rudzie Żmigrodzkiej (spadek o 51,9%).

Na zakończenie prześledźmy jeszcze ogólny stan liczbowy katolickich uczniów w elementarnych, katolickich szkołach oraz liczbę katolickich dzieci chodzących do szkół protestanckich. W katolickich szkołach najwięcej katolickich dzieci uczęszczało w roku 1871, bo 1997 uczniów. Od tego roku zauważamy systematyczny spadek liczby dzieci do 1219 uczniów w roku 1929. Spadek o 557 uczniów od 1912 roku stanowi 31,4% liczby uczniów w tym roku. Można by było przyjąć, że istotnym powodem takiego drastycznego spadku liczby dzieci w szkołach była emigracja zarobkowa młodych oraz zmniejszenie się liczby katolików w powiecie mi-

licko-żmigrodzkim. Istnieje też inny powód. W analizowanym okresie rozwijać się zaczęły szkoły ludowe (*Volksschule*). Następuje powolne zatracanie charakteru wyznaniowego szkoły, natomiast rozwija się pojęcie świeckości szkoły.

Zapewne katolicycy rodzice mając do wyboru katolicką, elementarną szkołę lub ewangelicką, która w swoim programie nauczania niczym poza lekcją religii nie różniła się od katolickiej, wybierali tę szkołę, która według nich miała wyższy poziom nauczania. Zdarzało się to przeważnie tam, gdzie dwie szkoły były w bliskim sąsiedztwie. Przykładem mogą być parafie w Cieszkowie, Żmigrodzie czy Prusicach lub w miejscowościach, gdzie w pobliżu domostw katolickich rodzin znajdowała się dobrze zorganizowana ewangelicka szkoła⁵⁵.

To było głównym powodem tak gwałtownego spadku uczniów w katolickiej szkole w Cieszkowie, gdzie w 1842 roku na 135 dzieci katolickich 37 chodziło do szkoły ewangelickiej⁵⁶, w roku 1869 – 45 dzieci⁵⁷, a w roku 1912 – 20 dzieci⁵⁸. W Żmigrodzie nastąpił spadek z 276 uczniów w roku 1912 do 181 w roku 1929, a w Pusicach ze 176 w roku 1912 na 106 w roku 1929. Przyczyny takiej sytuacji były dwie. Po pierwsze – słaba sieć katolickich szkół w okręgu milickim (szkoły w Cieszkowie, Trzebicku, Olszy, Kołędach, Sułowie i Miliczu), gdy przykładowo w okręgu żmigrodzkim było 13 szkół katolickich (Korzeńsko, Powidzko, Kancelrzowice, Jamnik, Prusice, Radziądz, Gatka, Ruda Żmigrodzka, Żmigród, Borzęcin, Bychowo, Barkowo, Żmigródek)⁵⁹. Po drugie – duże rozproszenie katolików, np. w miejscowości Henrykowice, odległej 15 km od Milicza, mieszkał jeden katolik⁶⁰, w innych miejscowościach mieszkało od 10 do 30⁶¹. Dzieci z tych rodzin z braku możliwości dotarcia do szkół katolickich musiały uczestniczyć w zajęciach szkolnych w najbliższej niekatolickiej szkole. Ogólny stan liczbowy katolickich uczniów w latach 1867–1929 podaje tabela 6⁶².

Tabela 6. Liczba katolickich uczniów w elementarnych, katolickich szkołach w latach 1867–1929.

| Rok | 1867 | 1869 | 1871 | 1912 | 1929 |
|----------------|------|------|------|------|------|
| Liczba uczniów | 1828 | 1829 | 1997 | 1776 | 1219 |

Należały tu podkreślić, iż, jak wynika z danych źródłowych, nie wszystkie katolickie dzieci chodzące do niekatolickich szkół były objęte nauczaniem religii.

⁵⁵ *Chronik der katholischen Schule zu Corsenz*, s. 96–97.

⁵⁶ *Schematismus 1842*, s. 93.

⁵⁷ *Schematismus 1869*, s. 81.

⁵⁸ *Handbuch 1912*, s. 152.

⁵⁹ F. von Hatzfeld, I. Kowalski, M. Kogut, *Żmigród – gmina i miasto*, Żmigród 1998, s. 139.

⁶⁰ *Redl-Handbuch 1929*, s. 212.

⁶¹ *Tamże*.

⁶² *Tamże*, s. 358.

W parafii Milicz na 75 dzieci z rodzin katolickich uczących się w niekatolickich szkołach 14 nie było objętych nauczaniem religii. W parafii Cieszków na 147 dzieci z rodzin katolickich, uczęszczających do szkół niekatolickich, 20 nie pobierało nauki w duchu katolickim⁶³. W parafii Żmigród pięcioro katolickich uczniów uczęszczających do szkoły protestanckiej w Kliszkowicach było pozbawionych lekcji religii⁶⁴. Siedmioro katolickich dzieci z parafii Barkowo, uczących się w szkole niekatolickiej, nie pobierało nauki religii w duchu katolickim⁶⁵. W podobnej sytuacji było czternaścioro dzieci z parafii Głębowice, dzieci z parafii Bagno i z parafii Prusice. Uczniowie z parafii Korzeńsko, uczęszczający do szkoły ewangelickiej w Chodlewie miały lekcje religii w duchu katolickim, natomiast pozostałe, ze szkoły w Laskowej, nie. Chodziły one na lekcje religii prowadzone przez duchownego katolickiego z Korzeńska dopiero przed I Komunią Świętą⁶⁶. Aby rozwiązać ten problem, duszpasterze organizowali dla tych dzieci specjalne lekcje religii na plebanii lub w kościele parafialnym.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Schematismus 1891, s. 187.

⁶⁵ Tamże, s. 185.

⁶⁶ *Chronik der katholischen Schule zu Corsenz*, s. 22.

CZEŚĆ TRZECIA

WROCLAWSKIE SŁOWA



KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Misja nauczania a Eucharystia

Kazanie wygłoszone podczas Mszy Świętej
z okazji inauguracji roku akademickiego 2002/2003
na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu,
8 października 2002 roku

Jest dla mnie wielką radością przewodniczenie Mszy Świętej z okazji inauguracji roku akademickiego na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w trzechsetną rocznicę jego powstania. Taka okoliczność jubileuszu skłania do szczególnego dziękowania Bogu za wszelkie dobro, jakie dzięki tej Uczelni zostało dokonane na przestrzeni historii.

Wdzięczność Bogu, jeżeli jest szczerą, domaga się także wzmożonej mobilizacji i zwiększonego zaangażowania się w realizację tych wartości, którym Wydział ma służyć.

Miejscem uprzywilejowanym takiej mobilizacji jest niewątpliwie Eucharystia, którą rozpoczynamy uroczystością inauguracyjną i jubileuszową. Tej relacji między misją Wydziału a Eucharystią chcę poświęcić krótką refleksję.

I. *Munus docendi* – miłość – Eucharystia

Zdajemy sobie sprawę z tego, że wśród trzech zadań czy misji (*tria munera*), jakie Chrystus zlecił Apostołom i ich następcom, tzn. nauczania, uświęcania i rządzenia, szczególne miejsce zajmuje nauczanie (*munus docendi*). Sobór Trydencki nazwał je *praecipuum episcoporum munus* (Sess. V, decr. 2, n. 9). Podobnie Sobór Watykański II stwierdza, że zajmuje ono „naczelną rolę” (*eminet*) wśród głównych zadań biskupów (zob. KK 25a, DB 12a). Toteż zarówno dokumenty soborowe (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* i Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*), jak też Katechizm Kościoła katolickiego, traktując pojedynczo o trzech *munera*, nauczaniem zajmują się na pierwszym miejscu.

Nietrudno zauważyć, że w Magisterium i legislacji Kościoła Wydziały Teologiczne są powołane do tego, by uczestniczyć i współpracować w realizacji tego *munus docendi*. W Kodeksie Prawa Kanonicznego mówi się o nich właśnie w księdze trzeciej *De Ecclesiae munere docendi*. Podobnie i wszystkie inne dokumenty kościelne łączą działalność Wydziałów Teologicznych z misją nauczycielską Kościoła.

Chciałbym tutaj podkreślić, że uczestnictwo w *munus docendi* nie ma jedynie wymiaru czysto poznawczego, lecz implikuje także relację daru i miłości. Objawienie jest bowiem darem miłości Bożej względem ludzi. Toteż ten dar powinien być przyjmowany i rozważany z miłością. Co więcej, miłość warunkuje coraz pełniejsze poznanie tego daru (zob. J 14, 21: „Kto zaś Mnie miłuje [...], Ja [...] objawię mu siebie”). I nie co innego, jak miłość pasterska powinna skłaniać Biskupów i wszystkich tych, którzy uczestniczą w misji nauczania, by pogłębiać prawdę objawioną i dzielić się nią z innymi.

To przypomina scenę z Ewangelii, która łączy współczucie Jezusa dla tłumu i Jego nauczanie: „Gdy Jezus wysiadł, ujrzał wielki tłum. *Zlitował się nad nimi*, byli bowiem jak owce niemające pasterza. I *zaczął ich nauczać*” (Mk 6, 34).

Przemawiając do Biskupów w roku Wielkiego Jubileuszu (7 października 2000 roku), Ojciec Święty podkreślił: „Głoszenie Ewangelii jest aktem najwyższej miłości w stosunku do człowieka, do jego wolności i jego pragnienia szczęścia”. Podobnie, mówiąc niedawno na Błoniach krakowskich o bł. Janie Beyzymie, zaznaczył, że „dobroczytna działalność bł. Jana Beyzyma była wpisana w jego podstawową misję: niesienie Ewangelii tym, którzy jej nie znają”; i dodał z naciskiem: „Oto największy dar – dar miłosierdzia – prowadzić ludzi do Chrystusa, pozwolić im poznać i zakosztować Jego miłości”.

Im większa jest miłość Boga i prawd objawionych oraz miłość bliźniego, tym silniejsze i bardziej autentyczne będzie zaangażowanie w poznawanie tych prawd i w przekazywanie ich innym.

Wydaje mi się, że i studenci łatwo wyczuwają, czy profesor naucza jako „najemnik” (zob. J 10, 11–13), czy też jest rozkochany w prawdach Bożych, o których mówi; czy nauczając, szuka siebie, czy też chce jak najbardziej ubogacić słuchaczy światłem wiary. Miłość wyczuwana w nauczaniu na pewno determinuje też jego skuteczność.

Mając na uwadze konieczność miłości w pogłębianiu prawd objawionych i w ich przekazywaniu oraz starając się *tę* rzeczywistość miłości potęgować, w sposób naturalny myśl kierujemy ku Eucharystii.

Miłość Boża bowiem objawiła się najpełniej w ofierze Krzyża. I właśnie ta ofiara Krzyża została uwieczniona, staje się rzeczywistością obecną i skutecznie działającą w każdej Eucharystii, podczas każdej Mszy Świętej. Uczestnicząc we Mszy Świętej, stajemy niejako pod krzyżem Chrystusa, powtarzam: rzeczywistość obecną i skutecznie działającą wśród nas, czyli stykamy się z największym przejawem Miłości Bożej.

Czerpiemy z krzyża łaskę, przebaczenie, pomoc, wszystko. A z drugiej strony Eucharystia karmi nas także, byśmy miłością dzielili się z innymi. Nie można bowiem na serio odprawiać Eucharystii, nie doświadczając Miłości Bożej i nie czując się przynaglonym do praktykowania miłości w naszym życiu.

Toteż głównie Eucharystia – która jest najwspanialszą katedrą miłości – zdolna jest najpełniej uczyć nas także tej miłości, która ma się przejawiać w działalności Wydziału Teologicznego: miłości do Boga i jego Ewangelii oraz miłości do bliźniego, przejawiającej się w pragnieniu ubogacenia go Dobrą Nowiną.

II. Zrozumienie i nauczanie prawd objawionych w Duchu Świętym a Eucharystia

Poza tym chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze inną rzecz. Zrozumienie prawd objawionych, prawd wiary, nie następuje tylko dzięki naszym ludzkim zdolnościom, lecz także dzięki mocy światła i działania Ducha Świętego. W przed chwilą odczytanej Ewangelii (J 14, 23–26) słyszeliśmy słowa wypowiedziane przez Pana Jezusa do uczniów: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. Na innym miejscu Pan Jezus powie: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy [...], On będzie świadczył o Mnie” (J 15, 26), „On doprowadzi was do całej prawdy [...], z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 13–14).

Nie tylko zrozumienie, lecz także nauczanie za pomocą słów i życia, by było skuteczne, musi dokonywać się w dynamicznej mocy Ducha Świętego. Docieranie do słuchaczy i przemienianie ich światłem Objawienia jest nie tylko następstwem ludzkiego rozumowania, lecz także i przede wszystkim działania Ducha Świętego: „Otrzymacie moc Ducha Świętego [...] i będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8). Encyklika *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993 roku) stwierdza, że „Fundamentem nowej ewangelizacji [...] jest Duch Chrystusa, zasada i moc owocnej posługi świętej Matki Kościoła” i przytacza słowa papieża Pawła VI: „Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego” (n. 108a). Zresztą nie potrzeba wielkiego krytycyzmu, by zauważyć, że osoby, które w sposób szczególnie przyczyniły się w historii do rozwoju wiary i życia chrześcijańskiego, to przede wszystkim święci, czyli ci, którzy żyli w ścisłej łączności z Bogiem i pozwolili się kierować Duchowi Świętemu.

W konsekwencji, jest rzeczą niezmiernie ważną, by ci, którzy pogłębiają prawdy wiary i nauczają ich, byli otwartymi i wrażliwymi na działanie Ducha Świętego. To wymaga przede wszystkim osobistej zażyłości z Bogiem, modlitwy, medytacji. Zaś „szczytem chrześcijańskiej modlitwy jest Eucharystia” (*Pastores dabo vobis*, 48a); „zawiera ona w sobie i wyraża wszystkie formy modlitwy” (KKK 2643). W niej jest rzeczywiście obecny ten Chrystus, który „posłał” Ducha Świętego i po-

wiedział, że „On będzie świadczył o Mnie”, że „z mojego weźmie i wam objawi”. Toteż nic nas bardziej nie może uwrażliwić na działanie Ducha Świętego jak autentyczne przeżywanie Eucharystii.

Tak więc Eucharystia leży także u podłoża zrozumienia prawd wiary i nauczania ich, czyli jest związana z tym, co jest istotą Wydziału Teologicznego.

Zakończenie

Katechizm Kościoła katolickiego, powołując się na Sobór Watykański II, stwierdza: „Eucharystia jest źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego [*totius vitae christianae fons et culmen*]. Inne zaś sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa [a więc i aktywność wydziałów teologicznych], wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają” (n. 1324).

Sprawując Eucharystię w tym dniu inauguracji i jubileuszu, życzę Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu, by dla niego Eucharystia była naprawdę i coraz bardziej *fons et culmen* całej jego działalności.

A wtedy bez wątpienia będzie on coraz skuteczniej budował Kościół święty i ubogacał świat.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Udział Wydziału Teologicznego w misji ewangelizacyjnej Kościoła

Alokucja wygłoszona podczas inauguracji roku akademickiego 2002/2003
na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, 8 października 2002 roku

Eminencje,
Ekscelencje,
Magnificencje,
Dostojni Profesorowie,
Przedstawiciele Władz,
Drodzy Studenci,
Panie i Panowie,

Pragnę wyrazić moją ogromną radość, iż w tak Dostojnym Gronie mogę uczestniczyć w podniosłej uroczystości inauguracji roku akademickiego 2002/2003 na Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, przypadającej w szczególnej chwili, a mianowicie w roku trzechsetlecia tej zasłużonej dla Kościoła i dla naszego Kraju Uczelni.

Wydział Teologiczny we Wrocławiu zaistniał w roku 1702 i wraz z Wydziałem Filozoficznym tworzył Akademię Leopoldyńską, pierwszą wówczas uczelnię o wymiarze uniwersyteckim w tym mieście. W swojej bogatej i burzliwej historii – przypomnianej z okazji obecnego jubileuszu¹ – niejednokrotnie musiał stawiać czoło różnym trudnościom natury politycznej, doktrynalnej, społecznej, narodowościowej i ekonomicznej. Pomimo to może poszczycić się wieloma osiągnięciami i dużym wkładem w rozwój teologii i dobro Kościoła.

Pragnę więc skierować słowa wdzięczności i podziwu dla tych wszystkich, którzy poświęcali się różnorodnym formom posługi akademickiej. Szczególnie wyrazy uznania kieruję pod adresem Profesorów, którzy pochylając się nad Mądrością Objawioną, nad prawdą przyniesioną na świat przez Chrystusa, trudzili się w za-

¹ Zob. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 10 (2002), nr 1, s. 5–51.

szczepianiu studentom solidnej i wszechstronnej wiedzy oraz zgodnych z wartościami ewangelicznymi sposobów myślenia, kryteriów osądu, norm działania. Gratuluję wkładu z uczynienia z tej Uczelni akademickiej forum owocnego dialogu pomiędzy nauką i wiarą, między różnymi tradycjami kulturowymi, miejsca współpracy wielu profesorów z kraju i z zagranicy. W tej perspektywie formacyjnej na szczególnie wspomnienie zasługuje kształcenie nowych kapłanów, katechetów, teologów, twórców i propagatorów myśli teologicznej, świątłych realizatorów działalności duszpasterskiej Kościoła.

Dziś Wydział Teologiczny we Wrocławiu, cieszący się stabilnością i powagą naukową, stoi przed ambitnym zadaniem sprostania wyzwaniom czasu. Czasu niełatwego, czasu zróżnicowanych poglądów, sprzeczności, napięć, gwałtownych przemian cywilizacyjnych i transformacji społeczno-gospodarczej.

Formułując w tym uroczystym dniu moje życzenia dla Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, chciałbym zwrócić uwagę na konieczność bardzo mocno podkreślaną w dokumentach kościelnych dotyczącą wszystkich wydziałów teologicznych, a mianowicie, by zdawały one sobie sprawę ze swojej roli w Kościele, ze swego uczestnictwa w misji ewangelizacyjnej Kościoła, tzn.:

- by z jednej strony ich profesorowie byli świadomi, że „nie nauczają powagą własną, lecz na mocy misji otrzymanej od Kościoła”²;
- by z drugiej strony wydziały te miały zawsze na uwadze, że zostały powołane do istnienia dla budowania Kościoła i dobra wierzących chrześcijan³
- oraz by w sposób szczególny byli współtwórcami kultury, interlokutorami ośrodków uniwersyteckich i świata nauki.

Pierwszy z tych wymogów skutecznej działalności wydziałów teologicznych domaga się wierności Magisterium Kościoła. Sobór Watykański II podkreśla bowiem z całą mocą, iż „zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego spisane go bądź przekazanego w Tradycji zostało powierzone samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Chrystusa”. Sobór też wyjaśnia:

Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane. Z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on Bożego słowa, święcie strzeże i wiernie wyklada. I wszystko, co z tego jedyne go depozytu czerpie, podaje do wierzenia jako objawione przez Boga⁴.

Jest więc oczywiste – stwierdza Sobór – że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez

² Konstytucja apostołska *Sapientia christiana*, art. 27 § 1; KPK, kan. 812 łącznie z kan. 818.

³ Zob. *Sapientia christiana*, Wstęp, IV; gdzie została bardzo silnie podkreślona konieczność świadomości uczestniczenia w misji Kościoła, jak również wypływająca z tego potrzeba dawania świadectwa życiem.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, 10, akapit 2.

pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz⁵.

Toteż mówiąc o wydziałach kościelnych, Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* stanowi:

Zgodnie z Soborem Watykańskim II, w zależności od charakteru poszczególnych wydziałów:

1) należy uznać właściwą wolność w badaniach i w nauczaniu, tak aby mógł mieć miejsce prawdziwy *postęp* w poznaniu i rozumieniu prawdy Bożej;

2) jednocześnie niech będzie sprawą oczywistą: a) że prawdziwa wolność w nauczaniu z konieczności musi się mieścić w granicach słowa Bożego tak, jak jest ono stale nauczane przez żywy Urząd Nauczycielski Kościoła; b) oraz że prawdziwa wolność w procesie badawczym z konieczności opierać się musi na przyłgnięciu do słowa Bożego i posłusznej dyspozycyjności względem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, któremu zlecone zostało zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego⁶.

W tym kontekście chciałbym z radością zauważyć, iż ośrodki teologiczne w Polsce wykazują wielką wrażliwość na głos Ojca Świętego. Pragnąłbym gorąco życzyć, aby wrażliwość ta pozostała zawsze żywa i aby wynikała ona nie tyle z przesłanek sentymentalnych, ile nade wszystko z przeświadczenia wypływającego z wiary.

Świadomość *drugiego* z wcześniej wspomnianych wymogów – który każdy wydział powinien mieć przed oczyma „jako stałe kryterium całej swej działalności”⁷ – z natury swej zmierza do mobilizowania wysiłków, by aktywność wydziału przyczyniała się do tego, by lud Boży wzrastał w wierze⁸, w nadziei, w miłości Boga i bliźniego, we wspólnocie (*communio*), w jedności, w realizacji życia chrześcijańskiego, w apostołstwie, w świętości⁹; do mobilizowania wysiłków, by „tajemnica Chrystusa była coraz skuteczniej głoszona ludowi Bożemu i wszystkim narodom”¹⁰.

Innymi słowy, na tych wydziałach „należy łączyć wymogi naukowe z duszpasterskimi potrzebami ludu Bożego”¹¹.

Trzeci zaś wymiar domaga się otwartości na podjęcie refleksji i twórczego dialogu nad różnego rodzaju problemami współczesnego świata.

Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* odnotowuje:

Nowe dyscypliny naukowe i nowe odkrycia wysuwają nowe problemy, które stawiają pytania i prowokują nauki święte. Toteż jest rzeczą konieczną, aby uprawiający nauki święte, spełniając swój pierwszorzędnny obowiązek osiągnięcia *głębszego* poznania prawdy objawionej przez badania teologiczne, współpracowali również ze specjalistami innych dyscyplin naukowych, zarówno z ludźmi

⁵ Tamże, akapit 3.

⁶ *Sapientia christiana*, art. 39 § 1. Zob. też tamże: Wstęp, IV, akapit 1; art. 26 § 2; art. 70; jak również Instrukcję Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis* z 24 maja 1990 roku, zwłaszcza nn. 21–41.

⁷ *Sapientia christiana*, Wstęp, IV, akapit 2.

⁸ *Sapientia christiana* cytuje słowa papieża Pawła VI: „Zadanie teologa wykonuje się dla budowania wspólnoty kościelnej, aby lud Boży wzrastał w doświadczeniu wiary” (Wstęp, IV, akapit 3).

⁹ Zob. także *Sapientia christiana*, Wstęp, III, na końcu.

¹⁰ *Sapientia christiana*, art. 67 § 2.

¹¹ Tamże, art. 39 § 2.

wierzącymi, jak i niewierzącymi, starali się analizować i interpretować ich twierdzenia oraz oceniać je w świetle prawdy objawionej¹².

W rzeczywistości zadaniem wydziałów teologicznych jest także „odpowiedzieć na pytania powstałe na skutek postępu naukowego”¹³ i szukać w świetle Objawienia „rozwiązania problemów ludzkich”¹⁴.

Poza tym te ustawiczne kontakty z rzeczywistością pobudzają również teologów do tego, by prawda objawiona była „rozważana również w powiązaniu z osiągnięciami naukowymi postępującego czasu”¹⁵, oraz „do poszukiwania bardziej właściwego sposobu przekazywania doktryny ludziom współczesnym, żyjącym w różnych kręgach kulturowych”¹⁶.

Wszystko to – dodaje *Sapientia christiana* – będzie „bardzo pomocne w tym, by wśród ludu Bożego znajomość religii i szlachetność duchowa rozwijały się równomiernie z postępem nauki i techniki, a także by w działalności duszpasterskiej wierni doprowadzani byli stopniowo do czystego i bardziej dojrzałego życia wiary”¹⁷.

Mając na uwadze wspomniane cechy wynikające z samej wewnętrznej natury ośrodka studiów teologicznych, życzę Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu, by – świadomy swej tożsamości i roli – stawał się coraz prężniejszym wyrazicielem myśli teologicznej Kościoła, by przyczyniał się owocnie do jej pogłębienia, by wносił coraz większy wkład w jej rozwój w skali ogólnokościelnej. Równocześnie życzę, by jego działalność była naprawdę budowaniem Kościoła w naszym Kraju, tzn. zaowocowała wzrostem świadomości i pogłębianiem życia chrześcijańskiego. Poza tym proszę Pana, by ten Wydział miał wymiar kulturotwórczy i był solidnym interlokutorem ośrodków akademickich i świata nauki, by promował myśl i budził sumienia w perspektywie szukania prawdy i realizowania prawdziwego dobra.

Niech Dobry Bóg – o którym przed dwoma miesiącami Ojciec Święty Jan Paweł II nauczał w naszym Kraju, że jest bogaty w Miłosierdzie – hojnie błogosławi Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu, jego profesorom, pracownikom i studentom, by obecność Wydziału w życiu Polski współczesnej służyła zwycięstwu tego wszystkiego, co jest godne człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, oraz by przyczyniał się nieustannie do budowania rzeczywistości naszego Kraju na trwałych fundamentach mądrości, wiedzy i prawości.

¹² Tamże, Wstęp, III, akapit 3. Zob. też Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 62.

¹³ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 11. Zob. *Sapientia christiana*, Wstęp, III, akapit 2; *Gaudium et spes*, 62.

¹⁴ *Sapientia christiana*, art. 66.

¹⁵ Zob. tamże, art. 68 § 1.

¹⁶ Tamże, Wstęp, III, akapit 4. Zob. też *Gaudium et spes*, 62.

¹⁷ *Sapientia christiana*, Wstęp, III, akapit 4. Zob. też *Gaudium et spes*, 62.

CZEŚĆ CZWARTA

MYŚLI WYBRANE



KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Powołania i duszpasterstwo powołań w perspektywie trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa

Konferencja wygłoszona podczas Krajowego Kongresu Powołań

Powołani w trzecie tysiąclecie

Jasna Góra, 19–21 maja 2000 roku

Ekscelencje, Drodzy Współbracia w Kapłaństwie, Wielebni Członkowie i Członkinie Instytutów Życia Konsekwowanego, Referenci, Animatorzy i Przyjaciele Powołań.

Jest dla mnie ogromną radością, że mogę uczestniczyć w tym Krajowym Kongresie Powołań zorganizowanym z okazji Jubileuszu roku 2000. Cieszę się, że moje pierwsze przybycie do Polski, jako Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej, łączy się właśnie z tym tak ważnym wydarzeniem.

Mimo licznych obowiązków podjętych w tym okresie uważałem, że nie może mnie zabraknąć na tym Kongresie, a głównie dlatego, ponieważ jestem coraz bardziej przekonany o decydującym znaczeniu promocji powołań do kapłaństwa i do życia konsekwowanego w dzisiejszej rzeczywistości.

Toteż dziękuję z całego serca Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Stefanowi Regmuntowi, Delegatowi Konferencji Episkopatu Polski ds. Powołań za zaproszenie oraz za wyrazy serdeczności skierowane pod moim adresem. Razem z nim gorąco pozdrawiam czcigodnych Braci w Biskupstwie oraz wszystkich uczestników tego spotkania.

To spotkanie jest dla mnie przede wszystkim radosną okazją do wyrażenia – Księżom Biskupom, Kapłanom, Przedstawicielom Instytutów Życia Konsekwowanego, wszystkim tutaj obecnym i całemu Kościołowi w Polsce – bardzo żywej wdzięczności i uznania ze strony Kongregacji Edukacji Katolickiej za hojny dar kapłanów, zakonników i zakonnice, jaki nasza umiłowana Polska dała w ostatnich latach i nadal daje innym krajom potrzebującym. Za tę wspaniałomyślność Kościoła w Polsce należy się wdzięczność Bogu i Częstochowskiej Pani, tej szczególnej Patronce naszego Narodu.

I. Znaczenie i zasięg duszpasterstwa powołań w Polsce ze szczególnym zwróceniem uwagi na „zasady Formacji Kapłańskiej w Polsce”

Wydaje mi się rzeczą konieczną, by przy tej okazji zwrócić na początku uwagę na działalność duszpasterską w Polsce, gdy chodzi o promocję powołań do kapłaństwa i do życia konsekrowanego.

Obejmując sprawę niejako jednym rzutem oka i mając na uwadze także Wizytację Apostolską dokonaną w seminariach diecezjalnych i zakonnych, mam przyjemność podkreślić, że Kościół w Polsce uczynił duszpasterstwo powołań sprawą żywotną i szczególnie ważną. Widzialnym znakiem tej troski i zaangażowania są liczne powołania kapłańskie i zakonne. Jest niewątpliwie rzeczą pocieszającą, że obecnie w Polsce mamy prawie 4900 seminarzystów diecezjalnych, 2300 zakonników przygotowujących się do kapłaństwa oraz prawie 2500 nowicjuszek w różnych instytutach życia konsekrowanego.

Ta obecność, jakże znacząca, powołań powinna stanowić dla nas wszystkich źródło radości, lecz przede wszystkim powinna być bodźcem do kontynuowania wysiłków podejmowanych w przeszłości, i do coraz większego wzmożenia różnorodnych inicjatyw duszpasterstwa powołań. Do tego z pewnością zmierza obecny Kongres.

Jest godnym odnotowania fakt, iż w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* („Zasady formacji kapłańskiej w Polsce”¹) zatwierdzonym przez Kongregację Edukacji Katolickiej w roku ubiegłym, w uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej, Konferencja Episkopatu Polski poświęciła wiele uwagi zagadnieniu powołań kapłańskich, analizując szczegółowo jego uwarunkowania społeczno-kulturowe i historyczne w naszym kraju, pozytywne i negatywne (nn. 2–14) i podkreślając mocno wymiar eklezjalny każdego powołania i odpowiedzialność całego Kościoła za powołania (nn. 15–16, 25), a także wskazując środki duszpasterstwa powołań (nn. 17–24) i określając rolę, jaką mają do spełnienia różne kręgi osób: biskup i organizacje diecezjalne, rodziny chrześcijańskie, kapłani, szkoły, świeccy (wspólnoty parafialne, ruchy i stowarzyszenia młodzieżowe), przełożeni i alumni wyższych seminariów, niższe seminaria (nn. 26–54).

Ratio, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II i licznych dokumentów wydanych w tej materii przez Stolicę Świętą, zwłaszcza do Adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992 roku), a także do dokumentu końcowego Kongresu poświęconego Powołaniom do Kapłaństwa i do Życia Konsekrowanego w Europie, który odbył się w Rzymie w 1997 roku² – rzutuje

¹ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce* (Biblioteka „Niedzieli”, t. 78), Częstochowa 1999.

² *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, Città del Vaticano 1997. W języku polskim *Nowe powołania dla nowej Europy*, Città del Vaticano 1997; toż samo, Pallottinum, Poznań 1998.

w przyszłość i oferuje cenne wskazania odnośnie do metod i środków promocji duszpasterstwa powołań.

W sposób szczególny chciałbym podkreślić, iż w dokumencie tym duszpasterstwo na rzecz powołań kapłańskich słusznie jest uważane za *podstawowe* zadanie *całego Kościoła* (por. n. 16). W stwierdzeniu tym należy uwzględnić dwa przymiotniki: „podstawowe” w odniesieniu do zadania i „całego” w relacji do Kościoła. Ich użycie ukazuje dynamizm eklezjologiczny właściwy problematyce powołaniowej. Możemy i powinniśmy podkreślić, iż Episkopat Polski wierny wskazaniom Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nn. 10–13, 18–29, 43–47) i Dekretowi *Optatam totius* (n. 2), dostrzegł, że natura i żywotność Kościoła są ściśle związane z kapłaństwem urzędowym, czyli hierarchicznym.

Te dwa wspomniane przymiotniki powinny być również pewnego rodzaju bodźcem do refleksji dla całego Kościoła, zarówno w Polsce, jak i w świecie, oraz dla obecnego Kongresu.

Jeżeli natomiast chodzi o promocję duszpasterstwa powołań do życia konsekrowanego, należy zauważyć, iż Episkopat Polski nawiązał – wspólnie z Przełożonymi Zakonnymi – do zaleceń Dekretu Soboru Watykańskiego II *Perfectae caritatis* (nn. 5, 7–11) i do Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Vita consecrata* z 25 marca 1996 roku (nn. 3, 5–6, 10, 15–16, 18–22, 29–31, 72–75, 87–91). W dokumentach tych uwytatnia się specyficzne znaczenie powołania do życia według rad ewangelicznych, wpisujące się w tajemnicę i aktywność Kościoła.

II. Promocja powołań kapłańskich w kontekście chrystologicznym Wielkiego Jubileuszu

Obecny Kongres odbywa się w dwutysięczną rocznicę narodzin Chrystusa. Wydarzenie to wyciska na nim specyficzne znamię. Rozważamy ze szczególną intensywnością tajemnicę Wcielenia Syna Bożego i jej decydujący wpływ na nasze codzienne życie. Dziękujemy Ojcu, iż w swojej wielkiej miłości dał nam swojego Syna, Zbawiciela świata, namaszczonego przez Ducha Świętego.

Jubileusz świadczy jednocześnie o solidnym zaangażowaniu, zmierzającym do nawrócenia ludzkich serc i do objęcia spojrzeniem wiary nowych horyzontów. Jest on wydarzeniem łaski i zarazem apelem do odnowienia żarliwości, który powinien ukierunkować na nowe tysiąclecie także refleksję tego Kongresu.

1. Spotkanie z Jezusem jako moment decydujący w promowaniu powołań

Ten jubileuszowy kontekst skłania do nadania naszej refleksji perspektywy głęboko chrystologicznej, czyli do refleksji, mając wzrok utkwiony w Chrystusa, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą” (Hbr 12, 2). To ukierunkowane

spojrzenie ku Jezusowi będzie moją zasadniczą postawą w podejmowaniu i omówieniu różnych tematów, związanych z powołaniem i duszpasterstwem powołań.

Ponieważ przedmiot tego Kongresu, w sposób bezpośredni, dotyczy powołania do stania się szczególnym uczniem Jezusa, myślę, że będzie wskazane zastanowić się przez chwilę nad tym, co na ten temat mówią Ewangelie.

Spośród wielu fragmentów nawiązujących do powołania Apostołów bardzo znaczący wydaje się epizod przytoczony przez św. Jana w pierwszym rozdziale jego Ewangelii (J 1, 35-39), gdzie zwięzłość splata się z bogactwem teologicznym. Ewangelista ukazuje nam Jana Chrzciciela w Betanii, nad brzegiem Jordanu, który, widząc przechodzącego Jezusa, zaskakuje dwóch swoich uczniów, mówiąc „Oto Baranek Boży”. To stwierdzenie definiujące Jezusa, tak bardzo tajemnicze, wzbudza w uczniach ciekawość i skłania ich do pójścia za Nim. Chrystus, spostrzegając, że idą za Nim, nieoczekiwanie zatrzymuje się, odwraca się do nich i jako pierwszy zabiera głos, pytając o ich prawdziwe intencje.

Jego pytanie: „Czego szukacie?” wzbudza zakłopotanie u dwóch rozmówców, lecz jest również oznaką zainteresowania Jezusa nimi; jest przejawem Jego uwagi odnośnie przedmiotu ich ciekawości i pewnego rodzaju szukania. Swoim pytaniem Jezus wchodzi bezpośrednio w rozmowę z dwoma uczniami Jana. Swoją postawą pełną serdeczności usuwa wszelką nieufność i zdaje się prowokować do dialogu, który ma być czymś więcej niż zaspokojeniem zwykłej ciekawości dwóch uczniów.

Spotkanie z Jezusem porusza do głębi ich serca. Pytanie „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?” zdradza wyraźnie ich zainteresowanie Jego osobą; objawia ciekawość i niemal pragnienie nawiązania z Nim kontaktu osobowego. Z ich pytania bowiem można wnioskować, iż pragną omawiać z Jezusem sprawy, o których nie można rozmawiać podczas wędrówki. Wyrażenie chęci poznania miejsca Jego zamieszkania wskazuje również pośrednio na ich pragnienie nie tylko zwyczajnego poznania, lecz pewnej zażyłości.

Toteż na zaproszenie Jezusa „chodźcie, a zobaczycie”, odpowiadają bez cienia wątpliwości i wahania. Zapis św. Jana Ewangelisty, podkreślający decyzję uczniów pozostawania z Jezusem przez cały dzień, można zrozumieć jedynie w świetle fascynacji, jaką On wzbudził w nich. Ewangelista nie mówi, jak spędzili te godziny. Mamy tu do czynienia niemal z zamierzonym milczeniem, jakby dla podkreślenia ważności przebywania z Jezusem, które wymaga dyspozycyjności, otwartości, dzielenia się, wymaga też czasu, aby doświadczyć obecności Chrystusa. Nie tyle jest ważne zdobycie informacji o Mistrzu, ile raczej uczestniczenie w Jego życiu, spotkanie Go, przebywanie z Nim.

W opisie św. Jana Ewangelisty, tak prostym i zwięzłym, należy również podkreślić związek między funkcją Jana Chrzciciela, zwłaszcza wyrażeniem, poprzez które wskazuje na Jezusa („Oto Baranek Boży”), i następującym po tym pragnieniem dwóch uczniów spotkania wskazanego Mistrza.

Jan Chrzciciel jest świadomy swojej specyficznej funkcji w stosunku do Mesjasza i określa Go stwierdzeniem pełnym teologicznej głębi, która ukazuje Jego tożsamość, i w konsekwencji wzbudza ciekawość uczniów oraz pragnienie bliższego spotkania i zażyłości z Nim.

Trudno nie zauważyć, iż *określenie Jezusa w Jego tajemnicy i pragnienie spotkania Go* są ściśle ze sobą powiązane.

Innymi słowy, to właśnie przedstawienie Jezusa w Jego tajemnicy angażuje uczniów Jana Chrzciciela do tego stopnia, iż zostawiają oni swego dotychczasowego mistrza, aby pójść za nowym Nauczycielem.

Warto też odnotować, że jeden z uczniów, Andrzej – po usłyszeniu słów Jana Chrzciciela i po przeżyciu spotkania z Jezusem – odczuwa spontaniczne pragnienie, by oznajmić swemu bratu Szymonowi o tym, kogo spotkał (tzn. Mesjasza) i wciągnięcia go w to doświadczenie.

Z pewnością spotkanie Andrzeja z Jezusem musiało być przeżyciem bardzo głębokim i decydującym, skoro stało się przedmiotem zainteresowania i ciekawości człowieka tak konkretnego, jakim był Szymon.

Istotnie, powołanie przyjęte z entuzjazmem wzbudza w sposób naturalny pragnienie do nakłaniania także innych, aby stali się i oni uczestnikami tej samej drogi.

Na podstawie przytoczonego epizodu ewangelicznego możemy zatem stwierdzić: ponieważ powołanie rodzi się ze spotkania z Jezusem – promocja powołań jest przede wszystkim wskazaniem na Jezusa w Jego pełnej fascynacji tajemnicy, sprowokowaniem pragnienia spotkania Go, przebywania z Nim, przeżycia Jego obecności, bycia wciągniętym przez Niego. To jest czymś niezbędnym i stanowi istotę problemu powołań.

Ponadto, ewangeliczny opis w osobie Andrzeja ukazuje, iż najbardziej naturalnym i skutecznym promotorem powołań jest ten, kto przeżywa własne powołanie z radością i entuzjazmem.

W bardzo wymowny sposób spotykamy te elementy również w doświadczeniu Szawła z Tarsu. Jego przemiana dokonała się na skutek niezwyklego spotkania z Jezusem na drodze do Damaszku (Dz 9, 1-22; 22, 6-16); zrodziła się z faktu, że został olśniony Jego osobą. Szawel pozwolił się pociągnąć przez Jezusa. Natychmiast dostrzegł ogromne znaczenie wezwania i zmienił całkowicie swoje życie. Z człowieka prezentującego solidną formację faryzejską, z żarliwego obrońcy Prawa Mojżeszowego, stał się Apostołem zachwyconym i rozkochanym w Jezusie Chrystusie.

To osobiste spotkanie z Jezusem było decydujące w jego życiu. Żarliwe umiłowanie Chrystusa wpłynęło definitywnie na dokonywane przez niego wybory. Chrystusowi oddał całego siebie, nie było dla niego nikogo innego poza Chrystusem. Porzuciwszy całą swoją przeszłość, oddał się całkowicie głoszeniu Ewangelii. To przeżycie, tak bardzo osobiste i głębokie na drodze do Damaszku, to całkowite

przyłgnięcie do Jezusa, pozwoliły mu stwierdzić: „To wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa” (Flp 3, 7-8).

Jego żywiołowy entuzjazm dla Chrystusa pozwolił mu nie tylko stawić czoło wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwom i trudnościom, ale i pociągnąć wielu innych do pójścia za Chrystusem w sposób radykalny.

2. Obraz Jezusa a promocja powołań

W tej perspektywie jest jak najbardziej rzeczowe stwierdzenie, iż problematyka promocji powołań ma charakter przede wszystkim chrystologiczny, tzn. zależy w dużej mierze od tego, jaki obraz Jezusa proponujemy młodym ludziom.

Powinniśmy umieć przedstawić obraz rzeczywisty Chrystusa, jaki wynika z tekstów świętych. Obraz, który fascynuje i umożliwia podjęcie decyzji pójścia za Nim. Jeśli tożsamość Chrystusa nie jest jasna dla dzisiejszych młodych ludzi, to może się On wydać dla ich życia prawie zbyteczny.

Mając to na względzie, należy zastanowić się, czy niektóre niepełne wizje chrystologiczne, niejednokrotnie proponowane, nie są jedną z przyczyn osłabienia zapału powołaniowego.

Toteż problematyki promocji powołań nie można sprowadzić jedynie do wykorzystywania odpowiednich metod pedagogicznych czy też troszczenia się o tworzenie struktur organizacyjnych. U podstaw problemu braku powołań leży często niezdolność przedstawiania dzisiejszym młodym ludziom osoby Jezusa w sposób prawdziwy, przekonujący, pociągający, niezależny od uwarunkowań historycznych, kulturowych i społecznych, które czasem wpływały, choć nie bezpośrednio, na prezentację niektórych modeli powołaniowych. Wystarczy tu wspomnieć, dla przykładu, o zubożonym duchowo przedstawianiu postaci Chrystusa przez niektóre nurty teologii wyzwolenia i teologii politycznej, które pojawiły się po Soborze w niektórych częściach świata, lub o pomniejszaniu znaczenia figury Chrystusa poprzez chrystologie niekompletne czy po prostu błędne, a także o zamieszaniu, spowodowanym przez propagowanie wschodnich religii ezoterycznych albo przez sekty znajdujące łatwy posłuch u młodych.

Wszystko to skłania, aby w duchu nawrócenia, do którego wzywa Jubileusz, skontrolować, pogłębić i świadczyć, przede wszystkim wobec nas samych, o obrazie Jezusa. Pragniemy go przekazać młodemu człowiekowi, unikając perspektyw, które nie są w stanie go zainteresować i zafascynować w sposób autentyczny i długotrwały ani też wzbudzić w nim pragnienia przeżywania obecności Chrystusa oraz pójścia za Nim z „miłością niepodzielną” (*Optatam totius*, n. 10).

III. Promocja powołań w relacji do obrazu Kościoła

Związek między promocją powołań a obrazem Jezusa, między promocją powołań a chrystologią, prowadzi z natury rzeczy do potrzeby podjęcia innego tematu, mianowicie wymiaru eklezjalnego powołań.

Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia (n. 16), nawiązując do *Pastores dabo vobis* (n. 35, akapit 5), słusznie stwierdza, iż powołanie wywodzi się „z Kościoła” i z jego pośrednictwa, zostaje rozpoznane i dokonuje się „w Kościele” oraz przybiera nieodzowny kształt służby „dla Kościoła”.

W tym względzie bardzo znamienne są słowa Jana Pawła II ze wspomnianej Adhortacji apostoelskiej:

Sprawą podstawową w życiu kapłana jest więź z Jezusem Chrystusem, Głową i Pasterzem. Kapłan uczestniczy bowiem w sposób specyficzny i wiarygodny w «konsekracji – namaszczeniu» oraz w «misji» Chrystusa (por. Łk 4, 18-19). Z tą więzią łączy się ściśle relacja z Kościołem [!]. Nie są to «relacje» istniejące obok siebie, lecz łączą się one wewnętrznie i nawzajem przenikają. Odniesienie do Kościoła, wpisane jest w główne odniesienie kapłana do Chrystusa, «sakramentalne uobecnienie» Chrystusa, jest bowiem podstawą i inspiracją odniesienia kapłana do Kościoła (n. 16, akapit 1).

W tym kontekście – mając na uwadze związek ontologiczny między kapłanem, Chrystusem i Kościołem – uwidacznia się, że również sposób prezentacji Kościoła wpływa na problematykę dotyczącą promocji powołań. Przedstawianie Kościoła fałszywe i jednostronne jest często przyczyną nie pójścia za powołaniem lub jego błędnej realizacji.

Aby młodzi mogli odpowiedzieć pozytywnie na zaproszenie Jezusa, który powołuje, konieczne jest, aby oprócz przeżycia doświadczenia bycia z Nim realizowali to spotkanie wewnątrz Kościoła, dla nich naprawdę wiarygodnego, tj. ukazanego w jego autentycznym wymiarze nadprzyrodzonym, a więc wykraczającym poza aspekty jedynie dostrzegalne z zewnątrz. Rzeczywistość Kościoła należy przedstawiać młodym w jego pełnej tajemnicy:

– jako „*communio fidelium*”, która jest przede wszystkim rzeczywistością wewnętrzną, nadprzyrodzoną, jednoczącą wiernych ze sobą, a zwłaszcza z samym Bogiem; nie zapominając, że to właśnie wspólnota z Bogiem jest podstawą dogłębnej i żywotnej jedności wiernych między sobą oraz elementem, który określa i ożywia wszystkie działania zewnętrzne;

– jako „Ciało Mistyczne Chrystusa” z jego dynamizmem współzależności i komplementarności;

– jako „Lud Boży” powołany do świętości i pielgrzymujący do celu eschatologicznego, ożywiany nieustannie i wzmacniany przez Ducha Świętego;

– jako „podstawowy sakrament zbawienia” całego rodzaju ludzkiego.

Młodzi powinni być pobudzani do dostrzegania i przeżywania pełnej tajemnicy Kościoła – którą ukazałem w kluczowych aspektach – i co za tym idzie, do ufności w jego nauczanie.

IV. Promocja powołań w relacji do właściwej prezentacji urzędu święceń

Decydujące znaczenie w promocji powołań ma także zagadnienie tożsamości kapłańskiej.

Pastores dabo vobis w n. 11 (akapit 2–3) stwierdza:

Poznanie natury i misji kapłaństwa służebnego jest niezbędnym warunkiem, a jednocześnie bezpiecznym przewodnikiem i decydującym bodźcem do rozwoju duszpasterskiej działalności Kościoła, zmierzającej do budzenia i rozeznawania powołań kapłańskich oraz formacji kandydatów do posługi kapłańskiej.

Właściwe i pogłębione poznanie natury i misji kapłaństwa służebnego jest drogą [...] do przezwyciężenia kryzysu *tożsamości kapłana*.

Po Soborze Watykańskim II pojawiły się w Kościele pewne ujęcia, które przyczyniły się do powstania niejasnych, a nawet błędnych pojęć dotyczących tożsamości kapłańskiej, jak:

- koncepcja jedynie funkcjonalna, tymczasowa kapłana;
- prezentacja kapłana wyłącznie w perspektywie horyzontalnej;
- idea kapłana rozumianego niemal jako delegata wspólnoty dla zabezpieczenia jej organizacji lub jakiejś misji o charakterze czasowym;
- wizja tylko duchowa kapłana, indywidualistyczna, w pewnym stopniu odcięta od życia codziennego.

Są to tendencje, jeszcze tu i tam obecne, które zaciemniają i utrudniają jasne postrzeganie natury kapłaństwa, a w konsekwencji powołania kapłańskiego.

W takiej sytuacji należy ponownie sięgnąć do podstawowych prawd, które przekazuje nam w tym zakresie Urząd Nauczycielski Kościoła.

Przed wszystkim dzisiaj zdaje się często w praktyce zapominać, iż kapłaństwo powszechne wiernych i kapłaństwo służebne różnią się nie tylko stopniem, ale i istotą (*Lumen gentium*, n. 10). Należy więc mieć na uwadze wspomnianą różnicę ontologiczną, opartą na specyficznym i niezatartym znamieniu wyciśniętym przez sakrament święceń.

Dokumenty soborowe, jak i posoborowe ukazują wyraźnie wspomnianą różnicę. Nie jest oczywiście możliwe przy tej okazji przedstawienie tego zagadnienia w całej jego pełni. Chciałbym jedynie zacytować *Lumen gentium*, która w n. 28 (akapit 1), niemal reasumując rolę kapłanów urzędowych, podkreśla, iż oni:

na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana (Hbr 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28), wyświęceni są, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży, jako prawdziwi kapłani Nowego Przymierza. Uczestnicząc zaś, na swoim stopniu

święceń w urzędzie jedyne Pośrednika, Chrystusa (1 Tm 2, 5), zwiastują wszystkim słowo Boże. Swoją zaś świętą służbę sprawują przede wszystkim w kulcie czy Uczcie Eucharystycznej, w której działając w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*) i głosząc Jego tajemnicę, łączą modlitwy wiernych z ofiarą Tego, który jest ich Głową, i uobecniają we Mszy Świętej, aż do przyjścia Pańskiego (por. 1 Kor 11, 26), jedyną ofiarę świętą Nowego Testamentu, mianowicie Chrystusa, ofiarującego się raz jeden Ojcu na ofiarę niepokalaną (por. Hbr 9, 11-28), oraz przydzielają owoce tej ofiary. Wobec wiernych zaś, czyniących pokutę lub chorujących, pełnią posługę pojednania lub niesienia ulgi, a potrzeby i modlitwy wiernych przedstawiają Bogu Ojcu (por. Hbr 5, 1-4). Spełniając urząd Chrystusa, Pasterza i Głowy, według posiadanego stopnia władzy, gromadzą rodzinę Bożą, jako braci ożywionych duchem jednością, i przez Chrystusa w Duchu prowadzą ją do Boga Ojca. Pośrodku trzody czczą Go w duchu i prawdzie (por. J 4, 24). Pracują wreszcie w słowie i nauczaniu (por. 1 Tm 5, 17), wierząc w to, co w prawie Bożym rozważając czytali, nauczając tego, w co uwierzyli, naśladowując to, czego nauczali.

Tożsamość kapłana – ukazana w tym tekście – została określona przez Chrystusa i należy ją wiernie przeżywać i głosić. Jeśli zagubi się lub zaciemni zasadnicze elementy kapłaństwa służebnego, powstaje ryzyko przekazania zniekształconego obrazu kapłana, w związku z czym także propozycja powołaniowa nie będzie mogła być skuteczna w perspektywie hojnej odpowiedzi.

* * *

Te krótkie refleksje ukazują nam, jak bardzo ściśle i głęboko promocja powołań jest związana z chrystologią, eklezjologią i wizją urzędu święceń.

Ponadto, należy zaznaczyć wyraźnie, iż taki związek stanowi najgłębszą motywację w radosnym przeżywaniu obowiązków kapłańskich.

W ostatecznej analizie, ta refleksja wskazuje na to, iż kryzys powołań jest związany z kryzysem wiary w Chrystusa, w Kościół i w naturę kapłaństwa. Im wiara ta będzie żywsza, skuteczniejsza i poparta świadectwem życia, tym więcej wzbudzi się powołań.

V. Niektóre priorytety w promocji powołań

Po tych krótkich refleksjach natury teologicznej, chciałbym teraz przejść do wybranych, bardziej konkretnych aspektów duszpasterskich w perspektywie nadania promocji powołań odpowiedniego rozmachu i żywotności, których dzisiaj odczuwa się potrzebę.

W tym względzie sam Ojciec Święty jest dla nas wspaniałym mistrzem poprzez autentyczność swojej postawy kapłańskiej i swoje nauczanie, w którym nieustrudzenie głosi prawdy fundamentalne, dotyczące Chrystusa i Kościoła; prawdy, które zarazem rozjaśniają tajemnicę i rodzenie się powołania.

Jestem przekonany, iż audytorium tej konferencji znane są bardzo dobrze rozmaite inicjatywy służące promocji powołań. Z mojej strony chciałbym zwrócić uwagę jedynie na pewne priorytety, które wydają mi się najbardziej znaczące w świetle przedstawionych wcześniej refleksji teologicznych.

1. Priorytet duszpasterstwa powołań kapłańskich w kontekście duszpasterstwa ogólnego Kościoła

Trzy elementy – Chrystus, Kościół i Urząd Świąceń – są nierozłączne i w tej nierozłączności muszą ukierunkowywać działalność duszpasterską na rzecz powołań kapłańskich, przenikając ją i ożywiając od wewnątrz.

Duszpasterstwo powołań kapłańskich ma szczególną cechę: tę mianowicie, iż odnosi się do kapłana urzędowego, który działa „*in persona Christi Capitis*” i „*in nomine Ecclesiae*”³. Tak więc dotyczy ono bezpośrednio aktualizowania zbawczego działania Chrystusa i Kościoła.

Oznacza to, że promocja powołań kapłańskich nie może być widziana głównie w perspektywie innych powołań lub obok nich, lecz przede wszystkim w samej sobie, ponieważ kapłaństwo służebne ma istotne znaczenie w wypełnianiu misji Chrystusa i Kościoła.

Zauważa w tym przedmiocie *Pastores dabo vobis*:

Bez kapłanów Kościół nie mógłby przeżywać przede wszystkim tego podstawowego posłuszeństwa, które zakorzenione jest w samym sercu egzystencji Kościoła oraz jego misji w dziejach: posłuszeństwa wobec polecenia Jezusa «idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody» (Mt 28, 19), a także «to czyncie na moją pamiątkę» (Łk 22, 19; por. 1 Kor 11, 24), czyli nie mógłby wypełniać nakazu głoszenia Ewangelii i ponawiania każdego dnia ofiary Jego Ciała, które wydał, oraz Jego Krwi, którą przelał za życie świata (n. 1. akapit 3).

W tym względzie dużo światła rzuca Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nn. 10, 11, 28) i w Dekrecie *Presbyterorum Ordinis* (nn. 1, 5), a także Adhortacja apostolska *Christifideles laici* z 30 grudnia 1988 roku (n. 22) i *Pastores dabo vobis* (nn. 1–2), lecz niestety nie możemy się nad tym dłużej zatrzymać.

Przepowiadanie powołania do kapłaństwa musi więc znajdować się w centrum całego duszpasterstwa Kościoła, ponieważ bez kapłaństwa służebnego nie mogą się realizować w pełni inne powołania. Adhortacja apostolska *Christifideles laici* zauważa, że wierni świeccy powinni uznać posługę kapłanów za element niezbędny dla ich życia i ich uczestnictwa w misji Kościoła (w zakończeniu n. 22).

W rzeczywistości, duszpasterstwo powołań kapłańskich jest ukierunkowane do aktualizacji sakramentu święceń, podczas gdy duszpasterstwo innych powołań przyczynia się do urzeczywistnienia i rozwoju łaski chrztu⁴.

Kapłan urzędowy pozostaje wprawdzie pomiędzy ochrzczonymi, ale upodabnia się w inny sposób do Chrystusa na mocy nowego, specyficznego wezwania i nowego działania sakramentalnego. Odnośnie tego *Pastores dabo vobis* zauważa:

Prezbiter uczestniczy w konsekracji i misji Chrystusa w sposób specyficzny i urzędowy, czyli poprzez sakrament kapłaństwa, na mocy którego upodabnia swoje istnienie do Jezusa, Głowy i Pasterza i pełni misję «niesienia ubogim Dobrej Nowiny» w imię i w zastępstwie samego Chrystusa (n.18, akapit 4);

³ Por. np. Katechizm Kościoła Katolickiego, nn. 1548–1553.

⁴ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 1547.

po czym Adhortacja przytacza słowa Orędzia Ojców synodalnych:

Ostatecznym źródłem naszej tożsamości [tożsamości kapłaństwa służebnego] jest miłość Ojca. Z posłanym przez Niego Synem, Najwyższym Kapłanem i Dobrym Pasterzem jesteśmy sakramentalnie złączeni w kapłaństwie służebnym dzięki działaniu Ducha Świętego. Życie i posługa kapłana są kontynuacją życia i działalności Chrystusa (n. 18, akapit 5).

2. Głoszenie wielkości i piękna kapłaństwa służebnego

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, iż cały Kościół powinien troszczyć się o podejmowanie wysiłków na rzecz promocji powołań kapłańskich: papież, biskupi, kapłani, świeccy, parafie, zgromadzenia zakonne, ruchy, wspólnoty kościelne itd. Troska ta winna przejawiać się we wszystkich sektorach życia chrześcijańskiego: w liturgii, katechezie, działalności grup, w różnych typach i formach aktywności duszpasterskiej. Istotnie, chodzi tu o problem, który dotyczy życia i misji Kościoła.

Należy troszczyć się o odnowę wrażliwości całej wspólnoty chrześcijańskiej odnośnie do tego zasadniczego sakramentu. Dekret soborowy *Optatam totius*, mówiąc o obowiązku całego Ludu Bożego i jego różnych członków do przyczyniania się do wzrostu liczby powołań kapłańskich, między innymi zauważa: „Najwięcej przysługi oddają w tym rodziny, które, jeśli ożywione są duchem wiary, miłości i pobożności, stają się jakby pierwszym seminarium” (n. 2, akapit 1). Funkcja rodziny jest tutaj bardzo ważna. Dlaczego więc nie podjąć tego zagadnienia także podczas przygotowania narzeczonych do małżeństwa?

W tej perspektywie, głoszenie powołania do kapłaństwa powinno ukazywać wielkość i piękno kapłaństwa służebnego. Młodym ludziom nie należy przedstawiać na pierwszym miejscu obowiązków i wyrzeczeń płynących z odpowiedzi na wezwanie, ale przede wszystkim ten drogocenny i przepiękny dar, który pociąga za sobą działanie *in persona Christi*. Jak nie ukazywać im wspaniałego daru, dzięki któremu czyni się obecnym Chrystusa w Eucharystii lub odpuszcza się grzechy w imię samego Jezusa?

Obowiązki i wyrzeczenia muszą być widziane i rozumiane w perspektywie daru kapłaństwa służebnego, i przyjęte jako wymaganie wypływające z akceptacji misji powierzonej przez samego Chrystusa. Im bardziej wchodzi się w tajemnicę daru, tym większą odczuwa się radość i lepiej rozumie się sens akceptacji i przeżywania wymagań wynikających z samego daru.

3. Kapłańskie świadectwo życia i wiary

W duszpasterstwie powołań ważną rolę odgrywa bez wątpienia kapłan poprzez swoją wiarę i życie.

Powinien on stawiać się wobec wspólnoty chrześcijańskiej jako pierwszy głosiciel powołania kapłańskiego, jako widzialny świadek, który odpowiedział

na wezwanie Mistrza do pójścia za Nim poprzez złożenie całkowitego daru z siebie.

Dzięki świadectwu jego życia kapłańskiego, wierni, szczególnie zaś młodzi ludzie, doświadczają dobroczynnej obecności Boga pośród swojego ludu. Dzięki spełnianej przez niego posłudze dostrzegają działanie Chrystusa, Dobrego Pasterza.

Dlatego też świadectwo kapłana powinno być przede wszystkim radosnym ukazywaniem przyłgnięcia do tajemnicy Jezusa. Jego życie i działanie *in persona Christi Capitis* powinno wyrażać całkowite poświęcenie się Jemu. Jako osoba zafascynowana tajemnicą Mistrza, pociągnięta Jego wzrokiem i słowem, kapłan powinien swoim życiem i codziennym dziękczynieniem nieustannie oddawać chwałę Bogu za otrzymany dar, za wielkie rzeczy, które Pan mu uczynił. Każdy, kto posiada z kapłanem kontakt, powinien dostrzec jego żarliwe umiłowanie powołania kapłańskiego, głęboką i pełną miłość do Jezusa; powinien odczuwać piękno i radość wynikające z bycia w Chrystusie i dla Chrystusa; powinien dostrzegać pełną realizację osobistą, także z punktu widzenia ludzkiego, przejawiającą się w jego życiu.

Nastawienie modlitewne kapłana, intensywne zaangażowanie, z jakim celebrytuje on Mszę Świętą i sprawuje sakramenty, sposób, w jaki kieruje wspólnotą chrześcijańską, powinny odzwierciedlać jego żywą i autentyczną wiarę, a także realizowanie siebie i osobiste zadowolenie z bycia kapłanem.

Taka postawa promieniuje jako fascynujący przykład, który pozwala dostrzec młodym, iż naprawdę warto ofiarować własne życie dla kapłaństwa służebnego.

Takich właśnie potrzeba kapłanów. Dzięki nim tajemnicze zaproszenie, które Jezus kieruje do młodych serc, znajdzie z pewnością hojną odpowiedź i dostrzeżenie sensu ofiarowania się Jemu na zawsze.

Doświadczenie wskazuje, iż w ukierunkowaniu młodych na radosne przyjęcie wezwania niezwykle pomocne są ich kontakty z takimi kapłanami.

4. Troska duszpasterska o młodych, którzy usłyszeli w swoich sercach wezwanie Jezusa

Przesłanie, które cała wspólnota chrześcijańska, szczególnie zaś kapłani, będą realizować swoim życiem, z pewnością pomoże młodym ludziom otworzyć serce i przyjąć wezwanie Pana oraz je rozwinąć.

Dzisiejsza rzeczywistość, w różnych swoich przejawach, z pewnością nie pozwala, aby zatrzymać się, by usłyszeć głos Boży, oraz zastanawiać się nad możliwością ukierunkowania własnego życia w naśladowaniu Jezusa, decydując się na kapłaństwo (por. *Pastores dabo vobis*, nn. 7–8) lub życie konsekrowane.

Sytuacja ta – realna i obecna, w większym lub mniejszym stopniu, wszędzie – nie powinna w żaden sposób zniechęcać i osłabiać entuzjazmu w promocji powołań. Chrystus wzywa również i w tak bardzo złożonej sytuacji (por. tamże, n. 1). Jest

zatem obowiązkiem każdego z nas podejmować takie wysiłki, ażeby to wezwanie nie zostało stłumione przez inne, światowe głosy, które mogą oczarować i uczynić wezwanie Pana niesłyszalnym (zob. Mt 13, 3-23).

W tym celu należy pielęgnować, z całą powagą i w sposób stały, załączek powołania w sercu młodego człowieka. Na ten temat można byłoby podać różne sugestie. Chciałbym tu jedynie wspomnieć te, które są podstawowe i nieodzowne:

– Prowadzić młodych do Chrystusa we współczesnych warunkach oznacza przede wszystkim przygotować ich do osobistej modlitwy. Dzisiaj, młodzi ludzie żyją w hałasie, kochają hałas, nie umieją się wyzwolić od hałasu. O wiele łatwiej biorą udział w modlitwie wspólnotowej, w modlitwie, która w pewnym sensie jest „widowiskiem”, w modlitwie połączonej z hałasem. Modlitwa zaś, która najgłębiej wpływa na odkrycie wezwania Chrystusa, to ta osobista, w ciszy, w ukryciu. Myślę, iż dzisiaj brakuje przede wszystkim tego typu modlitwy u młodych ludzi.

– Pierwszorzędne znaczenie ma bez wątpienia Eucharystia. Ona karmi, ożywia i przyczynia się do dojrzewania zarodka powołania. Młodym, należy przedstawiać tajemnicę eucharystyczną w jej bogactwie i głębi; powinni być oni pobudzani do uczestniczenia w niej w sposób świadomy i aktywny; powinno się ich wychowywać, aby potrafili ze zjednoczenia z Eucharystią czerpać siłę na ich duchową drogę, by potrafili z niej uczynić naprawdę szczyt i źródło ich całego życia i apostołstwa. Swe orędzie na 27. Światowy Dzień Modlitw o Powołania Ojciec Święty poświęcił właśnie Eucharystii, jako źródłu każdego powołania i każdej posługi w Kościele.

– Następnie, Sakrament pokuty, w niektórych krajach niestety bardzo zaniedbywany, odgrywa decydujące znaczenie w nawróceniu serca, w stopniowym i stałym wzroście w zażyłości z Jezusem, w perspektywie radykalnego pójścia za Nim.

– Kierownictwo duchowe stanowi inny aspekt, na który należy zwrócić uwagę, zwłaszcza w obecnej, pełnej niepewności sytuacji. Zadaniem kierownika duchowego powinna być pomoc młodemu człowiekowi w interioryzacji jego wyboru, w uczynieniu tego wyboru bardziej dojrzałym, jako definitywnym zadaniu na całe życie. W tym względzie bardzo znaczące są słowa Siostry Faustyny, kanonizowanej trzy tygodnie temu (30 kwietnia 2000 roku): „O, jak wielką łaską jest mieć kierownika duszy. Szybciej postępuje się w cnocie, jaśniej poznaje wolę Bożą, wierniej ją wypełnia, idzie drogą pewną i bezpieczną” (*Dzienniczek*, 331). Rozważając swoje doświadczenie osobiste, Święta wyznaje z pewnym smutkiem: „Gdybym miała od początku kierownika duszy, to nie zmarnowałabym tyle łask Bożych” (*Tamże*, 35).

– Uwaga zwrócona zawsze na Maryję, Królową Apostołów, powinna pobudzać modlitwę młodego człowieka, by Pan udzielił mu, dzięki wstawiennictwu Jego Matki, wytrwania w powołaniu. Istotnie, nie trudno zauważyć, iż kapłaństwo radosne i pełne dynamizmu Jana Pawła II znajduje mocne oparcie w całkowitym zawierzeniu się Matce Bożej.

Zakończenie

Zdaję sobie sprawę – jak już wcześniej zaznaczyłem – iż te spostrzeżenia praktyczne są nam wszystkim znane, ale jednocześnie jestem przekonany o stosowności ich przypomnienia i wyakcentowania, aby mieć je ciągle na uwadze i tym samym nieustannie intensyfikować wysiłki, w celu ich aktualizowania i czynienia skutecznymi w działalności promocyjnej powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego.

W tym roku, w którym obchodzimy dwutysięczną rocznicę narodzin Jezusa, jesteśmy wezwani, by pełniej zrozumieć, że całkowity dar z własnego życia złożony Chrystusowi, Dobremu Pasterzowi, może stawać się bardziej fascynujący, w tej mierze, w jakiej uświadomi się, iż tajemnica Wcielenia domaga się w sposób bezwzględny posługi kapłańskiej.

Źródło: Materiały z Krajowego Kongresu Powołań, Jasna Góra, 19–21 maja 2000, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2000, s. 14–29.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Prawa dziecka a dobro dziecka

Referat wygłoszony na Międzynarodowym Sympozjum
zorganizowanym przez Katedrę Pedagogiki Rodziny w Instytucie Pedagogiki Katolickiego
Uniwersytetu Lubelskiego, 25 października 2000 roku

Cieszę się bardzo, że mogę wziąć udział w tym Międzynarodowym Sympozjum Pedagogicznym, zorganizowanym przez Katedrę Pedagogiki Rodziny w Instytucie Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, podczas którego pragnie się dokonać pewnego rozrachunku, gdy chodzi o traktowanie dziecka w XX wieku. Refleksja na ten temat z natury rzeczy powinna mieć ogromne znaczenie w perspektywie tworzenia dobra ludzkości w następnych wiekach. Toteż serdecznie dziękuję za zaproszenie mnie do wzięcia udziału w tej refleksji.

Wiek XX, we wspomnianym przedmiocie, charakteryzuje się niewątpliwie tym, że był świadkiem bardzo bogatego proklamowania praw dziecka i obrony jego godności, ale i równocześnie autentycznego barbarzyństwa w stosunku do dzieci i małoletnich.

W pierwszej części mojego wystąpienia zajmę się problemem proklamowanych praw dziecka: dokonam pewnej syntezy rozwoju świadomości tych praw, aktywności Kościoła w tej dziedzinie oraz braku poszanowania tych praw w aktualnej rzeczywistości. W drugiej zaś części chciałbym zwrócić uwagę na związek proklamowanych i bronionych praw z dobrem dziecka. W tym zakresie ograniczę się jednak tylko do dwóch elementów, mianowicie rozważę prawo do przeżywania własnego dzieciństwa i prawo do odpowiedniego wychowania.

I. Prawa dziecka

1. Historia rozwoju świadomości praw dziecka¹

Rozwój tej świadomości i obrony praw dziecka dokonywał się mozolnie. Rozpoczęto od uznania najbardziej podstawowych praw materialnych, jak wyżywienie

¹ Posłużę się w dużym stopniu danymi zaczerpniętymi z: D. Volpi, *I diritti del fanciullo protagonista del 2000*, Parma 1977.

nie, prawo do pierwszej pomocy w przypadku klęski naturalnej lub wojny, poprzez ochronę w dziedzinie pracy, aż do proklamowania praw, powiedziałbym, bardziej „duchowych” lub „moralnych, tzn. odnoszących się do wychowania, zabawy czy rodziny.

Spośród wielu dokumentów wydanych i dotyczących wspomnianego przedmiotu, wezmę pod uwagę tylko niektóre o ważniejszym znaczeniu.

Punktem wyjścia była niewątpliwie sytuacja na przełomie XVIII i XIX wieku związana z rozwojem przemysłu. Sporadyczne przypadki wykorzystywania pracy dzieci i małoletnich w gospodarstwach rolnych czy też w innych usługach zaczęły przemieniać się w zorganizowany wyzysk dzieci w rodzącym się przemyśle, pozbawionym jeszcze praw, związków zawodowych i zasad bezpieczeństwa. Rodziny zaczęły wysyłać dzieci do fabryk włókienniczych, do kopalń lub ośrodków przemysłu spożywczego, aby ich skromnym zarobkiem uzupełniały niewystarczający dochód rodzinny. Relacje mówią o tysiącach dzieci między 7 i 10 rokiem życia, które w latach 1825–1840 były zmuszone do pracy przez 14–16 godzin dziennie i otrzymywały jedynie 15–20 % zapłaty dorosłych. W Anglii dzieci stały się ofiarą wielkiego zapotrzebowania siły roboczej w przemyśle, a zwłaszcza w kopalniach, gdzie w grupach ciągnęły wagoniki przez zbyt niskie i wąskie galerie, aby można w nich było użyć koni. Podobna sytuacja miała miejsce także na kontynencie.

Rada Kantonu Zurychu w Szwajcarii była pierwszym organem publicznym, który zaprotestował przeciw nadużywaniu pracy małoletnich.

Pierwsze porozumienia ukierunkowane na ochronę dzieciństwa zaproponował Czerwony Krzyż na przypadek wojny. W roku 1913 odbył się pierwszy Międzynarodowy Kongres Ochrony Dzieciństwa. Wybuch I wojny światowej zablokował jednak wszelkie inicjatywy w tym względzie.

Na początku roku 1920 powstał w Genewie Międzynarodowy Związek Pomocy Dzieciom (USIE). Ten Związek opracował w roku 1923 Kartę Dziecka, która miała być zarówno kartą inspirującą działalność Związku, jak i uroczystą deklaracją fundamentalnych praw dziecka. W tej Karcie stosunkowo prostej – znanej jako Deklaracja Genewska – odnajdujemy podstawowe prawa dziecka. W roku 1924 została ona przyjęta przez Wspólnotę Narodów, która poleciła swoim członkom, by inspirowali własne ustawodawstwa jej zasadami.

W tym samym czasie Międzynarodowa Organizacja Pracy (OIT), zdecydowanie zajęła się losem dzieci, wypracowując pewną serię norm w formie konwencji lub rekomendacji, które między innymi ustalały minimalny wiek do podjęcia pracy (14 lat z tendencją do przesunięcia go na 16), a także zakaz pracy nocnej dla małoletnich, kontrolę lekarską, itp.

Po dramatycznych doświadczeniach II wojny światowej – w której liczba ofiar wśród ludności cywilnej w ogromnej mierze przekroczyła liczbę poległych żołnierzy i doszło do utworzenia obozów zagłady – społeczność międzynarodowa jeszcze bardziej zmobilizowała się w obronie praw człowieka i w tym także praw

dziecka. Pewne elementy tej obrony praw dziecka znajdujemy już w artykułach 25–26 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zatwierdzonej 10 grudnia 1948 roku przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Równocześnie ONZ, nawiązując do Deklaracji Genewskiej, wyraziła zamiar zajęcia się szczegółowo prawami dziecka. Był to początek długiej i żmudnej drogi, która doprowadziła do powstania Deklaracji Praw Dziecka zatwierdzonej jednoznacznie na Zgromadzeniu Ogólnym 20 listopada 1959 roku, a złożonej z preambuły oraz dziesięciu „zasad”. Godnymi podkreślenia są następujące elementy: Deklaracja uznaje konieczność szczególnej protekcji prawnej dziecka „zarówno przed, jak i po narodzeniu”; odwołuje się wielokrotnie do rodziny, także w przedmiocie wychowania, oraz wyszczególnia prawo do zabaw i aktywności rekreacyjnej dziecka. Nie znajdujemy w tej Deklaracji praw natury religijnej, lecz nie są one wykluczone. Deklaracja ta ma bez wątpienia wielkie znaczenie w historii praw dziecka i jest ważnym etapem w kierunku Międzynarodowej Konwencji Praw Dziecka z roku 1989.

W międzyczasie zainicjowano także inne akcje zmierzające do przyścia z pomocą dzieciom i do obrony ich praw. W roku 1946 powstało UNESCO stawiające sobie za cel troskę o dzieci w krajach zniszczonych przez wojnę. Przybrało ono potem formę definitywną i jest wielce zasłużone na polu edukacji. Przeprowadzono wówczas wiele kampanii przeciw malarii, gruźlicy, trądowi. Wspomnieć też należy kampanię FAO na rzecz wyżywienia czy też akcję Międzynarodowego Biura Pracy (BIT) w ochronie pracy nieletnich itp.

Najważniejszym dokumentem o charakterze międzynarodowym, gdy chodzi o prawa dziecka, jest niewątpliwie Międzynarodowa Konwencja Praw Dziecka, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ – 20 listopada 1989 roku. Weszła ona w życie z 1 września 1990 roku i została ratyfikowana przez 190 państw.

Konwencja ta, zawierająca 54 artykuły, jest najpoważniejszym i najbardziej wiążącym zajęciem stanowiska przez społeczność międzynarodową na temat praw dziecka.

Spełnia ona w tych ostatnich latach żywotną funkcję idealnego i kulturowego bodźca nie tylko w stosunku do Parlamentów poszczególnych Państw, które ją ratyfikowały, lecz także i przede wszystkim w stosunku do wszystkich tych, którzy zwracają uwagę na świat nieletnich, i stanowi fundamentalny etap w długiej (lecz jeszcze nieprzebytej) drodze, jaką społeczność międzynarodowa dokonuje w kierunku coraz bardziej precyzyjnego określenia i coraz skuteczniejszej protekcji praw ludzkich².

Konwencja ta – w rozumieniu której *dziecko* „oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat” – wymienia cały wachlarz przeróżnych praw. Niektórych jednak tematów nie porusza, jak np. aborcji czy też odpowiedzialności karnej małoletnich. Nie przy każdym bowiem temacie zdołano osiągnąć odpowiedni stopień porozumienia.

² F. D'Agostino, *Diritti della famiglia e diritti dei minori*, referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu Teologiczno-Pastoralnego, Rzym 11–13 października 2000.

Jak zaznaczyłem, wyżej wymienione to tylko niektóre dokumenty międzynarodowe proklamujące prawa dziecka czy stojące w ich obronie. Do nich można by dorzucić wiele innych o charakterze uniwersalnym, europejskim lub odnoszących się do innych kontynentów, przyjętych w formie konwencji, deklaracji, standartowych reguł minimalnych, rekomendacji, rezolucji, konkluzji kongresów – zajmujących się ogółem kwestii lub jakimś wyizolowanym problemem (np. pracą dziecka, dziećmi emigrantów, dziećmi upośledzonych, zabawą dziecięcą, edukacją, dziećmi pozamałżeńskimi)³.

W każdym razie trudno uznać ten proces formułowania praw dziecka za zakończony. Jest jeszcze dużo braków, zwłaszcza gdy chodzi o wymiar duchowy i religijny. Nie wydaje się też dopracowana antropologiczna baza tych praw.

2. Promocja i obrona praw dziecka ze strony Kościoła

Promocja i obrona praw dziecka ze strony Kościoła jest bardzo mocno zakorzeniona w nauczaniu Chrystusa. Uważane za „*homunculus*” w świecie klasycznym, dziecko jawi się w Ewangelii w szczególnym świetle i w pełnej godności. Syn Boży, który dzielił losy ludzkiego dziecka, okaże potem szczególne zainteresowanie i miłość dzieciom. Powie Apostołom: „Pozwólcie dzieciom przyjść do mnie, nie przeszkadzajcie im”, dodając: „do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mk 10, 14). Na innym miejscu podkreśli: „Jeżeli się nie odmienicie i staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3), i zaznaczy: „kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje”, oraz „lecz kto by stał się powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą we mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić w głębi morza” (Mt 18, 5-6). Są to wszystko słowa bardzo mocne.

Toteż Jan Paweł II w *Liście do dzieci* (13 grudnia 1994 r.) pisze: „*Jak ważne jest dziecko w oczach Pana Jezusa! Można by wręcz powiedzieć, że Ewangelia jest głęboko przeniknięta prawdą o dziecku. [...] Czyż Pan Jezus nie stawia dziecka za wzór także ludziom dorosłym? Jest coś takiego w dziecku, co winno się odnaleźć we wszystkich ludziach, jeśli mają wejść do królestwa niebieskiego.*”

W całej swojej historii Kościół przywiązywał ogromną uwagę do dobra dzieci. Także, czy może szczególnie, w wieku XX, któremu poświęcone jest to Sympozjum, spotykamy niezliczone interwencje Kościoła zmierzające do obrony ich praw. Chodzi o bardzo różnorodne zaangażowania: zarówno w dziedzinie doktryny, proklamacji praw, apelów, jak i konkretnej działalności na rzecz dzieci, zwłaszcza opuszczonych, chorych, zaniedbanych.

³ Zob. np. A. Ferrace, A. Cavallone, *I diritti del bambino nei documenti internazionali*, w *I diritti umani. Dottrina e prassi*, red. G. Concetti, Roma 1982, s. 319–343: 320–328; *Prawa Rodziny – Prawa w Rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Zbiór dokumentów*, tłum. i opracow. T. Jasudowicz, Toruń 1999, *passim*.

Trudno zliczyć przemówienia Ojca Świętego, pracę Stolicy Apostolskiej podczas konferencji międzynarodowych, dokumenty wydane przez Dykasteria Kurii Rzymskiej, działalność biskupów, księży, osób konsekrowanych i laikatu katolickiego w tym względzie.

Ograniczę się jedynie do wspomnienia niektórych ważnych dokumentów. Fundamentalne dokumenty współczesnego Kościoła, jak te, które są bezpośrednim owocem Soboru Watykańskiego II (1962–1965), oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego (25 stycznia 1983 roku) i Katechizmu Kościoła Katolickiego (11 października 1992 roku) – mówiąc zwłaszcza o małżeństwie i rodzinie oraz o wychowaniu – uwypuklają prawa dziecka, umieszczając je przede wszystkim w naturalnym środowisku rodziny, jako wspólnocie miłości, otwartej na życie, na solidarność; tzn. w środowisku, w którym prawa dziecka do życia, do wychowania, do miłości mogą być najbardziej uskutecznione.

Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* (22 listopada 1981 r.) w obrębie tego tematu, broni praw dziecka i związanych z nimi praw i obowiązków rodziców oraz wysuwa odpowiednie w tym względzie postulaty wobec władz świeckich.

Choć mają bardzo szczególną formę, w naszym przedmiocie wydają się ważne także *List do Rodzin* (2 lutego 1994 roku) oraz *List do Dzieci* (13 grudnia 1994 roku), opublikowane przez Ojca Świętego w roku 1994 z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny. W nich Papież zwraca się w sposób bezpośredni do rodzin i dzieci, wyrażając swój szacunek i troskę o nich i zarazem podkreśla ich rolę i niezbywalne prawa.

Pośród licznych deklaracji i konferencji zorganizowanych przez Dykasterie Kurii Rzymskiej, dotyczących specyficznych tematów z zakresu praw dziecka, chciałbym wspomnieć: Deklarację Konferencji Międzynarodowej na temat „wykorzystywania seksualnego dzieci poprzez prostytutkę i pornografię” (Bangkok, Tajlandia, 1992); Deklarację Międzynarodowego Spotkania na temat „Praw rodziny i pracy małoletnich” (Manila, Filipiny, 1993); Deklarację Międzynarodowego Sympozjum poświęconego „Rodzinie i adopcji” (Sewilla, Hiszpania, 1994); Rekomendację z okazji Międzynarodowego Spotkania na temat „Rodziny wobec zmian mózgowych własnych dzieci” (Watykan, 1997); Konkluzję Drugiego Spotkania Polityków i Ustawodawców Europy odnośnie do „Praw człowieka i praw rodziny” (Watykan, 1998); Deklarację uczestników Trzeciego Spotkania Polityków i Ustawodawców Ameryki na temat „Rodzina i życie w 50. rocznicę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (Buenos Aires, Argentyna, 1999)⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie Karta Praw Rodziny, wydana przez Stolicę Świętą 22 października 1983 roku, składająca się ze wstępu i 12 artyku-

⁴ Wszystkie te dokumenty w języku włoskim znajdują się w *Enchiridion della Famiglia. Documenti magisteriali e pastorali su famiglia e vita 1965–1999*, a cura del Pontificio Consiglio per la Famiglia, Bologna 2000, odpowiednio s. 885–889; 925–929; 955–961; 1055–1060; 1090–1097; 1098–1110.

kułów. Powstała ona na życzenie Synodu Biskupów z roku 1980 (zob. „Propositio”, n. 42), potem Ojciec Święty we wspomnianej Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* (n. 46) wyraźnie zobowiązał Stolicę Świętą do opracowania tej Karty. Jest ona skierowana przede wszystkim do rządów, a także do międzynarodowych organizacji rządowych, jak również do samych rodzin. Trzy jej artykuły (3–5, zob. też 10) podkreślają i domagają się poszanowania praw dzieci.

3. Gwałcenie praw dziecka w aktualnej rzeczywistości

Uroczyste ogłaszanie zasad, promocja i obrona praw dziecka spotyka się niestety często z rzeczywistością bardzo odmienną, która niejednokrotnie wprost przeraża. Wspomnę tylko niektóre dane, zaczerpnięte głównie z relacji międzynarodowych organizacji, zajmujących się dziećmi.

Obecnie liczba dzieci w świecie sięga około dwóch miliardów, ale aż około 600 milionów żyje w nędzy. Aż 11 milionów dzieci umiera poniżej piątego roku życia z powodu niedożywienia i chorób, którym można by było zaradzić⁵.

Wśród chorób szczególnie miejsce zajmuje malaria i AIDS⁶, które w niektórych regionach ziemi, zwłaszcza w Afryce i Azji przybrały charakter prawdziwej epidemii, porównywalnej do wielkich zaraz średniowiecza. Rozprzestrzenianie się AIDS stawia podwójny problem w odniesieniu do dzieci: a) są dzieci, które zaraziły się od rodziców, i to już w łonie matki; b) te dzieci są często porzucone i zdane tylko na siebie. Cyfry wskazują na ogrom zjawiska i zarazem dalsze zagrożenie: 13 milionów dzieci osieroconych z powodu AIDS rodziców i 11 milionów dzieci zarażonych wirusem. Oblicza się, że każdego dnia zakaża się wirusem 8500 dzieci. Do tego dołączają się różne choroby zakaźne, które na Zachodzie nie są już problemem, podczas gdy w wielu innych krajach stanowią bardzo częstą przyczynę śmiertelności dziecięcej.

Niedożywionych jest troje na dziesięcioro dzieci poniżej piątego roku życia. Kiedy przełożymy to na liczby, oznacza, że ponad 160 milionów dzieci umiera z głodu lub przynajmniej nie ma wystarczającego pożywienia potrzebnego do normalnego rozwoju fizycznego.

Prawo do nauki w szkole jest jeszcze postulatem dalekim od pełnej realizacji. 130 milionów dzieci w wieku szkolnym nie uczęszcza do żadnej szkoły, a 800 milionów ludzi to jeszcze zupełni lub prawie zupełni analfabetami⁷. Szczególnie bolesne jest wykluczenie dziewczynek z podstawowego wykształcenia.

Inną plagą, która dotyczy zwłaszcza dzieci trzeciego świata, jest praca nieletnich. Oblicza się, że około 250 milionów dzieci między piątym a czternastym ro-

⁵ UNICEF, *The state of the World's Children 2000*, New York–Ginevra 2000.

⁶ Zob. J. Suadeau, *A proposito dell'espansione dell'HIV/AIDS*, „L'Osservatore Romano” 5 aprile 2000, s. 7.

⁷ UNESCO, *Rapport mondial sur l'éducation 2000*, Paris 2000.

kiem życia pracuje zarobkowo i dlatego nie uczęszcza do szkoły albo uczęszcza nieregularnie⁸. Proporcje są następujące: w Afryce pracuje 40% dzieci, w Azji 20%, podczas gdy w Ameryce Łacińskiej – 15%. Do tego należy dodać, że ponad połowa tych dzieci pracuje ponad 9 godzin dziennie. Ponadto, Światowa Organizacja Pracy oblicza, że około 900 tysięcy dzieci rocznie zapada na choroby wskutek nieodpowiednich warunków pracy⁹.

Innym szczególnie bolesnym i skandalicznym zjawiskiem jest wykorzystywanie seksualne dzieci. Według raportów UNICEF około milion dzieci rocznie pada ofiarą tej formy niewolnictwa. Wykorzystywanie seksualne dzieci dotyczy nie tylko krajów rozwijających się, ale i krajów wysoko rozwiniętych. Według wspomnianej relacji, prostytucja dziecięca w samych Stanach Zjednoczonych obejmuje 100 tysięcy dzieci¹⁰. Według zaś szacunków ONZ około 2–3 milionów dzieci na świecie jest wykorzystywanych seksualnie i zmuszanych do prostytucji¹¹, co przynosi kolosalne dochody¹².

Sytuacja w krajach rozwiniętych pod wieloma aspektami jest lepsza. Nie brak jednak łamania praw dzieci i choć odmiennych, lecz nie mniej poważnych form nędzy.

Pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy, są to dzieci narodzone poza małżeństwem. W Wielkiej Brytanii i Norwegii, na przykład, liczba dzieci niemających stałej rodziny sięga 50%. W pierwszych latach nowego tysiąclecia większość dzieci w Szwecji, Islandii, Danii i Estonii urodzi się poza małżeństwem. W Unii Europejskiej proporcja ta wynosi jeden do czterech, podczas gdy w roku 1980 było to jeden do dziesięć¹³. Wzrastająca liczba rozwodów powoduje dalszy brak stabilizacji i wpływa negatywnie na rozwój dzieci. Trudno nie wspomnieć szkód spowodowanych stanem dziecka, które cierpi będąc „sierotą żyjących rodziców”.

Także problem ubóstwa, choć w innej formie, dotyczy krajów ekonomicznie rozwiniętych. Oblicza się, że w tych krajach 47 milionów dzieci poniżej czternastego roku żyje w warunkach ubóstwa.

Oddzielną kwestią jest bolesny fenomen aborcji, która jest atakiem na życie i godność osoby ludzkiej. Chodzi o naruszanie prawa dziecka rozpowszechniane i akceptowane w mentalności krajów uprzemysłowionych. W ten sposób dziecko niewinne w łonie matki, które powinno być radosnym owocem miłości, i ma prawo do tego, by być kochanym, jest uważane za przeszkodę.

Niezliczona ilość dokumentów uroczyście ogłaszających prawa dziecka, które współistnieją z bardzo szerokim, a w niektórych dziedzinach pogłębiającym się,

⁸ ILO, *Statistics on Working Children and Hazardous Child Labour in Brief*, Geneva 1998.

⁹ ILO, *Rapporto annuale*, Ginevra 1999.

¹⁰ UNICEF, *The state of the World's Children 1997*, Geneva 1997.

¹¹ Zob. Kampania „Anioł Stróż” przeciw prostytucji dziecięcej, „Niedziela” 16 (2000), s. 25.

¹² Zob. *Wzrost niewolnictwa*, „Niedziela” 40 (1999), s. 25.

¹³ UNIONE EUROPEA, *Statistica Eurostat su popolazione e condizioni sociali*, Bruxelles 2000.

zjawiskiem łamania tych praw we współczesnej rzeczywistości, niewątpliwie musi zmuszać do refleksji: Jakie są przyczyny tego rozdźwięku? Dlaczego proklamowanie praw dziecka nie potrafiło wywrzeć odpowiedniego wpływu na rzeczywistość? Co jest nie w porządku w tej dziedzinie we współczesnym świecie?

Myslę, że przyczyny są wieloaspektowe i także nauki psychologiczne i pedagogiczne powinny wnieść swój wkład. W każdym razie, nie wystarczy proklamacja praw, nie wystarczy nawet poprawne ustawodawstwo. Trzeba przede wszystkim zmienić człowieka, ubogacić go prawdziwymi wartościami ducha. Trzeba zrozumienia godności człowieka, właściwej antropologii. Trzeba pogłębienia fundamentu praw dziecka (brak tego niewątpliwie we wspomnianych deklaracjach międzynarodowych), by te prawa ukazać w swej organicznej spójności. Trzeba, więc, by i Kościół zwiększył swój wysiłek ewangelizacyjny, dzieląc się ze światem bogactwem myśli objawionej o człowieku.

II. Prawa a dobro dziecko

Nietrudno zauważyć, że wszystkie proklamowane prawa dziecka mają na względzie jego dobro. Ale nie tylko; zmierzają one w gruncie rzeczy także do dobra całej ludzkości. Chodzi o to, by człowieka w dzieciństwie tak ubogacić, by mógł potem tworzyć odpowiednią przyszłość, by przyczynił się do budowania prawdziwego dobra.

Mówiąc o relacji praw dziecka z dobrem dziecka, ograniczę się do dwóch praw, mających w pewnym sensie znaczenie globalne, i równocześnie ze swej natury muszące budzić zainteresowanie ze strony pedagogów. Mianowicie wezmę pod uwagę jedynie prawo do przeżywania własnego dzieciństwa oraz prawo do wychowania.

1. Prawo do dzieciństwa

Jednym z problemów współczesnego życia jest niejako „zanik dzieciństwa”. Oprócz dzieciństwa zanegowanego przez głód, wojny, choroby, pracę zarobkową, niewolnictwo, istnieje dzieciństwo zanegowane przez społeczność, przez rodzinę, przez samą pedagogię. I to często w dobrej wierze czy wręcz w celu dobra dziecka.

David Elkind¹⁴ ujął tę kwestię w pojęciu „przyśpieszonego rozwoju”. Dziecko dzisiaj stało się niedobrowolną i nieświadomą ofiarą pewnej uciążliwej dla niego presji, wywodzącej się z szybkich i w pewnej mierze niekontrolowanych zmian społecznych oraz z nieustannie rosnących w stosunku do niego oczekiwań.

¹⁴ D. Elkind, *The Hurried Child. Growing Up Too Fast Too Soon*, Reandig (Mass.) 1991.

Starając się ująć syntetycznie problem, można powiedzieć, że dziecko jest poddawane następującym presjom.

– Domaga się od niego, by rosło możliwie szybko, czyli jakiejś przedwczesnej dojrzałości, z zaniechaniem stopniowego rozwoju.

– Obarcza się je wymogami emocjonalnymi, intelektualnymi i społecznymi, które są właściwe ludziom dorosłym.

– Często rodzice chcą, by było zaangażowane w sport, muzykę, itd. Z tym łączy się odbieranie czasu na zabawę, na rzecz przedwczesnej działalności sportowej, odniesienia sukcesu społecznego, w celu zaspokojenia ambicji i oczekiwań właściwych dorosłym.

– Środki społecznego przekazu, niwelując wiek odbiorców, wprowadzają obawy, uczucia, lęki pozbawione możliwości wyrażenia; powodują upadek zakazów i granic szacunku, na korzyść coraz bardziej irytującego realizmu; przedstawiają dziecku zachowania (jak np. życia seksualnego), co do których nie ma ono reguł ani mierników kontroli; wystawiają je na formy konsumizmu (np. gdy chodzi o muzykę) typu oszołamiającego i regresywnego.

Reakcją na to jest niejednokrotnie pewna forma lęku oraz jakiś chaotyczny rozwój dziecka, które staje się coraz bardziej drażliwe i niezdolne do koncentracji.

Pedagog amerykański Neil Postmann¹⁵, podejmując tę problematykę, mówi o progresywnym zanikaniu „ekologii” wzrostu człowieka. Trudno tutaj wejść w szczegóły zjawiska, niemniej jednak konsekwencje dostrzegamy na każdym kroku. Są nimi: wzrost liczby przestępstw dokonanych przez dzieci; używanie przez dzieci alkoholu, narkotyków czy ich przedwczesna aktywność seksualna; zanik zabaw i rozrywek właściwych dzieciom; przyjmowanie sposobu i stylu bycia dorosłych w ubieraniu, jedzeniu, mówieniu; jak również przedwczesne zaniechanie zaangażowania się rodziców w wychowanie dzieci.

Zwłaszcza w krajach zachodnich kontakty dzieci coraz bardziej skupiają się na osobach dorosłych i coraz mniej mają związków z rówieśnikami, a więc i doświadczenia braterstwa, co jest też konsekwencją upadku demograficznego. Do tego należy dodać rzeczywistość dzieci pod opieką jednego rodzica, wskutek narodzenia poza małżeństwem lub rozwodu, jak również wspomniany już konsumizm telewizyjny.

Te krótko przedstawione zjawiska – może mniej dostrzegane przez prawników i polityków, bardziej przez psychologów i pedagogów – domagają się uznania prawa dziecka do przeżywania własnego dzieciństwa, jak również konkretnego zaangażowania na rzecz „naturalnego” wzrostu i dojrzewania dziecka, w celu zapewnienia mu równowagi psychicznej i społecznej na dalsze lata radosnej twórczości i budowania autentycznego dobra.

Dzieciństwo nie jest przedpokojem życia, jest organicznym etapem rozwoju jednostki. Pchanie dziecka na siłę w wiek dojrzały to naruszenie sakralności życia,

¹⁵ N. Postmann, *La scomparsa dell'infanzia. Ecologia delle età della vita*, Roma 1984.

dawanie pierwszeństwa jednej fazie życia nad inną. Każdy okres życia ma równą godność i należy ją uznać i uszanować. Spokojne przeżywanie dzieciństwa jest fundamentalnym prawem dziecka. Należy starać się je, na ile to możliwe, zagwarantować. Powinno być troską wszystkich, by nie było „dzieci bez dzieciństwa”. Jest to sprawa nie tylko rodziców, szkoły, wychowania, ale też polityków i programatorów środków masowego przekazu.

2. Prawo do wychowania

Innym prawem o szerokim wymiarze, istotnym w perspektywie dobra dziecka (i zarazem społeczności), jest niewątpliwie prawo do edukacji. Jest ono wyszczególnione w bardzo wielu deklaracjach. Można je jednak różnie pojmować.

Chciałbym tutaj wziąć pod uwagę trzy elementy, które – choć w pewnym stopniu zawarte w deklaracjach międzynarodowych – w nauczaniu i działalności Kościoła nabrały szczególnego podkreślenia, uwypuklenia i zarazem pełniejszej zawartości treściowej. Chodzi o: a) prawo i zarazem konieczność specjalnej troski w stosunku do *najbardziej potrzebujących*; b) prawo i konieczność *integralnego* wychowania, które nie pomijałoby w żadnym wypadku wymiaru religijno-duchowego życia ludzkiego; c) *pierwszorzędną rolę rodziny*.

a. Troska o najbardziej potrzebujących

Kościół ze swojej natury jest powołany do nauczania. Obowiązek nauczania, głoszenia Ewangelii, dotyczy wszystkich chrześcijan. To nauczanie ze swojej natury nie może być oderwane od całościowej formacji, lecz w nią włączone.

Poza tym Kościół jest szczególnie uwrażliwiony na najbardziej potrzebujących. Mając przed oczyma Chrystusowy opis Sądu Ostatecznego (Mt 25, 31–46), chrześcijanie wiedzą, że w osobie potrzebującego zbliża się do nas Chrystus, któremu należy okazać miłość.

Elementem fundamentalnym nauczania i działalności Kościoła jest więc opcja na rzecz najbardziej potrzebujących. Dotyczy to także dziedziny nauczania¹⁶.

Gdy mówimy o prawie do edukacji, w sposób naturalny przychodzi nam na myśl problem alfabetyzacji, czyli dostarczenia podstawowego środka do dalszego zdobywania wiedzy i ubogacania swej osobowości. Chodzi mianowicie o problem szkół dla milionów dzieci, zwłaszcza dziewczynek, w krajach ekonomicznie słabo rozwiniętych; o problem zaniedbywania uczęszczania do szkoły, braku szkół lub odpowiedniego ich poziomu. UNESCO, podczas Konferencji w Jomptien (Tajlandia) w roku 1991, podjęło ambitny program edukacji wszystkich¹⁷,

¹⁶ Podkreślił to niejednokrotnie Jan Paweł II: zob. np. Przemówienie do nauczycieli i uczniów katolickich szkół we Włoszech, 23 listopada 1991, n. 5, w: Giovanni Paolo II, *Insegnamenti* XIV/2 (1991) 1234.

który, choć z trudnościami i nie wszędzie w równy sposób, daje pewne pozytywne rezultaty.

W tej dziedzinie Kościół wykazał niezwykle zaangażowanie i to w ciągu całych swoich dziejów. W krajach misyjnych obok stacji misyjnej i przychodni powstawały szkoły. Obecnie w Afryce około dziesięciu milionów uczniów uczęszcza do szkół katolickich, tyle samo w Azji, nie mniej w Ameryce Łacińskiej. Chodzi w większości wypadków o dzieci, które inaczej nie miałyby możliwości uczęszczania do szkoły.

Poza tym, Stolica Święta wspiera wszelkie inicjatywy na polu międzynarodowym, zmierzające do wykorzenia analfabetyzmu¹⁸.

Zaangażowanie Kościoła w tej dziedzinie, zwłaszcza na rzecz najbardziej potrzebujących, nie dotyczy oczywiście tylko terenów misyjnych. Trudno bowiem zaprzeczyć bardzo mocnemu wkładowi Kościoła w tej dziedzinie. Wspomnę tylko dla przykładu, że kiedy nie istniały jeszcze państwowe struktury szkolne, św. Józef Kalasancjusz (1556–1648) otwierał na Zatybrzu w Rzymie pod koniec XVI wieku pierwsze darmowe szkoły dla dzieci najbardziej biednych rodzin; św. Jan Chrzyciel de la Salle (1651–1719) ze swymi Braćmi Szkół Chrześcijańskich przemierzał na przełomie XVII–XVIII wieku wioski we Francji, by zająć się i nauczać dzieci pozbawione opieki, zakładać dla nich szkoły; św. Jan Bosko (1815–1888) na początku rewolucji przemysłowej poświęcił się całkowicie opuszczonym dzieciom i młodzieży, tworząc system szkół, które łączyły przygotowanie zawodowe z wychowaniem religijnym. Każdy z nich założył zgromadzenie zakonne dla kontynuowania i rozprzestrzeniania dzieła. Oczywiście to tylko przykłady, bo temat ten jest bardzo szeroki, dotyczy on także terenów Polski, lecz nie w moim referacie jest miejsce na jego pogłębienie.

Trudno jednak nie wspomnieć tutaj szczególnego zainteresowania się Kościoła i jego struktur sierotami, dziećmi upośledzonymi, chorymi, opuszczonymi. Opieka nad nimi jest charyzmatem wielu zgromadzeń zakonnych, które realizują go z wielkim poświęceniem, miłością i kompetencją.

b. Integralny wymiar edukacji

Innym elementem charakteryzującym bardzo mocno proklamowanie i realizację ze strony Kościoła prawa do wychowania jest rozumienie tego prawa w jego integralnym wymiarze.

W krajach uprzemysłowionych szkolnictwo stara się dać młodzieży jak najlepsze przygotowanie fachowe do podjęcia coraz to bardziej skomplikowanych

¹⁷ W następstwie czego utworzono *Forum na temat edukacji dla wszystkich*, które zbiera się co pewien okres czasu. Ostatnie zebranie tego Forum miało miejsce w Dakarze (Senegal) od 26 do 28 kwietnia 2000.

¹⁸ Między innymi stało się już tradycją, że Ojciec Święty wysyła swe orędzie na światowy dzień alfabetyzacji, organizowany periodycznie przez UNESCO.

zadań, do sprostania coraz to większym wymogom profesjonalnym, gdy chodzi o pracę w różnych zawodach. Takie jednostronne przygotowanie nie jest jednak wystarczającym realizowaniem prawa do wychowania. Człowiek, bowiem, nie jest robotem, ale osobą powołaną do miłości, do tworzenia właściwych relacji międzyludzkich, do wiecznego szczęścia.

Ojciec Święty we wspomnianym *Liście do rodzin* (2 lutego 1994 roku) – odpowiadając na pytanie „Na czym polega wychowanie?” – pisze:

Aby trafnie na to pytanie odpowiedzieć, nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzęczywstnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani. Również i wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunია osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. *Wychowawca* jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. *Wychowanie* [...] jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga (n.16, początek).

Podkreślony przez Papieża aspekt personalistyczny i zarazem integralny stanowi rdzeń wychowania w rozumieniu Kościoła. Myślę, że aspekt personalistyczny jest konieczną częścią składową wymiaru integralnego wychowania.

Chodzi o to, by wyzwolić w dziecku potencjał jego możliwości jako osoby. Należy więc mu pomóc zaspokoić jego wielorakie potrzeby – poznawcze, uczuciowe, duchowe, religijne itd. – poprzez system całościowy, harmonijnie skoordynowany. Osoba ludzka nie jest bowiem zlepkiem samoistnych elementów, ale organiczną całością. To powinno znaleźć odbicie w systemie wychowania.

Szkoła powinna być więc środowiskiem, w którym dokonuje się tego rodzaju edukacja, a poza tym skoordynowana z innymi podmiotami wychowania, jak rodzina, Kościół, organizacje, środki masowego przekazu.

Na tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę, że właśnie w kierunku takiego integralnego i personalistycznego wychowania szło zaangażowanie wspomnianych – Józefa Kalasancjusza, Jana Chrzyciela de la Salle, Jana Bosko, założonych przez nich zgromadzeń zakonnych i całej ogromnie bogatej działalności Kościoła w dziedzinie edukacji. Tymi samymi ideami inspirowana jest i dzisiaj szkoła katolicka.

Szkoła katolicka, do której Kościół przywiązuje dużą wagę, czerpiąc swe żywotne soki z Ewangelii i Miłości, staje w służbie osoby ludzkiej, jej integralnego rozwoju. Odpowiada to bogatej doktrynie Kościoła na temat osoby ludzkiej i wychowania.

W dzisiejszej społeczności – charakteryzującej się rozwojem naukowym i technologicznym, w której łatwo o depersonalizację i umasowienie wychowania – bardzo ważne wydaje się to rozumienie prawa do wychowania w sensie prawdziwie wychowawczym, tzn. formującym jednostki mocne i odpowiedzialne w ich całościowym ujęciu, zdolne do decyzji odważnych i słusznych, do progresywnego

otwierania się na rzeczywistość, do formowania sobie odpowiednich koncepcji życiowych, do budowania prawdziwego dobra¹⁹.

c. Rola rodziny w wychowaniu

Trzecim elementem, który charakteryzuje rozumienie Kościoła, gdy chodzi o prawo do wychowania, jest niewątpliwie powiązanie tego prawa z prawem rodziny.

To powiązanie spotykamy, owszem, także w deklaracjach międzynarodowych. Dla przykładu Powszechna Deklaracja Praw Człowieka stanowi: „Rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze rodzaju wykształcenia dla swoich dzieci” (art. 26,3), zaś w protokole I do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 20 marca 1952 roku czytamy: „W wykonywaniu swoich funkcji w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo będzie szanowało prawa rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnego z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi” (art. 2).

Nauczanie i postulaty Kościoła w tej dziedzinie są bardziej zdecydowane, bardziej umotywowane i bardziej rozpracowane. Prawo i poważny obowiązek rodziców wychowania swoich dzieci nie są im udzielone przez kogoś, lecz są ich prawem i obowiązkiem wrodzonym, które należy uszanować.

Sobór Watykański II zaznacza: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych ich wychowawców. To wychowanie jest takiej wagi, że jej ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić”²⁰.

Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* dodaje między innymi:

Prawo-obowiązek rodziców do wychowania

– jest czymś *istotnym* i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego;
– jest on *pierwotny i mający pierwszeństwo* w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci [proszę zwrócić uwagę na wskazaną rację];

– *wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny*, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym ani przez nich zawłaszczony (n. 36, podział wprowadzony, kursywa zaś znajduje się w tekście).

W tym samym duchu wypowiada się Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* (2 lutego 1994 roku): „*Bezpośrednimi wychowawcami* w stosunku do swoich dzieci pozostają zawsze *na pierwszym miejscu rodzice*. Rodzice mają też w tej dziedzinie *pierwsze i podstawowe uprawnienia*. Są wychowawcami, ponieważ są rodzicami” (n. 16, kursywa w tekście).

¹⁹ Zob. dokument Kongregacji Edukacji Katolickiej, na temat *szkoły katolickiej* z 19 marca 1977, n. 31.

²⁰ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, n. 3.

Oczywiście rodzice nie mogą spełnić tego zadania sami, zwłaszcza gdy chodzi o wykształcenie. Dzielą je więc „z innymi ludźmi, a także z instytucjami, na przykład z Kościołem i państwem”, lecz rola tych *innych* – i to chciałbym bardzo mocno podkreślić – jest określona przez „zasadę pomocniczości”, która w gruncie rzeczy mówi, iż to, co może zrobić instancja niższa, nie powinna uzurpować sobie instancja wyższa, natomiast instancja wyższa powinna przyjść z pomocą instancji niższej w tym, czego ona sama nie może zrealizować. *List do Rodzin* stwierdza „prawomocność, co więcej obowiązek tej pomocy dawanej rodzicom” ze strony państwa i Kościoła, lecz równocześnie zaznacza, że ta pomoc „znajduje w przeważającym prawie rodziców i w ich rzeczywistych możliwościach swą wewnętrzną i nieprzekraczalną granicę” (n. 16, akapit 8)²¹.

Tenże *List* bardzo pięknie i głęboko ujmuje sprawę, mówiąc: „Pomocniczość dopełnia w ten sposób miłość rodzicielską, a równocześnie potwierdza jej fundamentalny charakter”, oraz w tym świetle słusznie dodaje: „Wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego działają poniekąd w *imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę*, a w pewnej mierze nawet na *ich zlecenie*” (tamże).

Mając na uwadze powyższą doktrynę Kościoła, Karta Praw Rodziny wydana przez Stolicę Apostolską (1983) i skierowana, jak powiedziałem, przede wszystkim do rządów i międzynarodowych organizacji rządowych, po stwierdzeniu, że rodzina „stanowi wspólnotę miłości i solidarności, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturowych, etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa” (Preambuła, E), w artykule 5 stanowi:

Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców.

a) Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturowych rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka; winni także otrzymywać od społeczeństwa odpowiednią pomoc i wsparcie konieczne do wypełnienia roli wychowawców.

b) Rodzice mają prawo do swobodnego wyboru szkół lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniem. Władze publiczne winny sprawić, że rozdział dotacji publicznych będzie rzeczywiście umożliwiał rodzicom korzystanie z tego prawa, bez nakładania na nich niesprawiedliwych ciężarów. Rodzice nie powinni, w sposób bezpośredni czy pośredni, być zmuszani do dodatkowych wydatków, co stanowiłoby niesprawiedliwą przeszkodę lub ograniczenie możliwości korzystania z tego uprawnienia.

c) Rodzice mają prawo do tego, że ich dzieci nie będą musiały uczęszczać do szkół, które nie zgadzają się z ich własnymi przekonaniem moralnymi i religijnymi. W szczególności wychowanie seksualne, stanowiące podstawowe prawo rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem, zarówno w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych.

²¹ Ten *passus* znajdujący się w tekście oryginalnym (zob. AAS 86 [1994] 686–925, n. 16, akapit 8) oraz np. w wydaniu włoskim, niestety jest opuszczony w wydaniu polskim, którym się posługuję: *List do Rodzin*, Libreria Editrice Vaticana 1994, zob. s. 60.

d) Naruszane są prawa rodziców, gdy państwo narzuca obowiązkowy system wychowania, z którego zostaje usunięta całkowicie formacja religijna.

e) Podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci powinno być wspierane przez rozmaite formy współpracy rodziców z nauczycielami i kierownictwem szkoły, a w szczególności przez dopuszczenie obywateli do uczestnictwa w działalności szkoły oraz w określeniu i wprowadzeniu w życie polityki wychowawczej.

f) Rodzina ma prawo wymagać, by środki społecznego przekazu stanowiły pozytywne narzędzie budowania społeczeństwa i by wspierały podstawowe wartości rodziny. Jednocześnie rodzina ma prawo do odpowiedniej ochrony, a w szczególności do ochrony swych najmłodszych członków, przed ujemnymi wpływami i nadużyciami ze strony środków przekazu²².

Na innym miejscu Karta Praw Rodziny domaga się, by ze względu na niewystarczające wynagrodzenie za pracę, „matka nie była zmuszona do pracy poza domem ze szkodą dla życia rodziny, a zwłaszcza wychowania dzieci” (art. 10a).

d. Powyżej przedstawione ujęcie prawa dziecka do wychowania zakorzenionego w najbardziej naturalnym środowisku rodziny i miłości rodziców do dziecka, ma chyba w najwyższym stopniu na celu autentyczne dobro dziecka i jest zarazem ujęciem głęboko demokratycznym. Niestety daleko jeszcze do pełnej realizacji, a nawet zrozumienia tego ujęcia.

Zakończenie

Należy sobie życzyć, by prawa dzieci znalazły należyte pogłębienie i były respektowane na całym świecie i w ich pełnym wymiarze, dla ich spokojnego rozwoju i ich integralnego dobra.

Chodzi o zadanie fundamentalne również dla dobra ludzkości, w którego realizacji powinni współpracować wszyscy, rodziny, szkoła, instytucje, Kościół.

Jan Paweł II kiedyś powiedział, że „nie można uczynić nic bardziej wartościowego dla przyszłości świata, jak zachęcać i podtrzymywać wszystkie instytucje, które biorą sobie do serca rozwój dzieci”²².

²² Giovanni Paolo II, *Insegnamenti* XIV/2 (1991) 1234.

Źródło: *W służbie dziecku*, red. J. Wilk, t. 1: *Stulecie Dziecka: blaski i cienie*, Lublin 2003, s. 55–72.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Specyfika prawa Kościoła Katolickiego

Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora *honoris causa*
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 7 maja 2004 roku

Eminencjo, Ekscelencje, Magnificencje, Przedstawiciele Władz Państwowych i Miejskich, Dostojni Profesorowie, Pracownicy Naukowi, Studenci, Przyjaciele, Panie i Panowie.

Czuję się bardzo zaszczycony przyznaniem mi doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, który należy do najbardziej prestiżowych wyższych uczelni w Polsce.

Radość moją potęguje fakt, że ten gest życzliwości i przyjaźni doznaję ze strony niejako rodzinnego domu. Tutaj bowiem, w Poznaniu, dojrzała świadomość mojego powołania, zdobyłem formację duchową oraz filozoficzno-teologiczną, zostałem ubogacony darem kapłaństwa, przeżyłem radość pierwszych lat pracy duszpasterskiej, które zapisały się bardzo mocno w mojej pamięci, rozbudził się we mnie smak pogłębiania wiedzy, złączyłem się wieloma węzłami trwałej przyjaźni. Trudno jest zapomnieć rodzinny dom. Stał się on jeszcze bardziej drogi, gdy po wyjeździe z kraju, wskutek trudnej sytuacji społeczno-politycznej, przez sześć lat praktycznie nie mogłem przyjechać do Poznania, nawet na krótkie odwiedziny. Toteż cieszy mnie dzisiaj ten dar ze stolicy Wielkopolski i to od instytucji, która jest wyrazem żywotności miasta oraz dźwignią twórczości intelektualnej i postępu.

Wspominałem o trudnej sytuacji politycznej. Był to dość długi okres, kiedy starano się także zniewolić myśl i siłą podporządkować ją zaprogramowanej ideologii marksistowskiej. Realizatorzy narzuconego systemu społeczno-politycznego, autodeklarując się postępowymi, uzurpowali sobie prawo indoktrynować także świat nauki, upokarzając zwłaszcza uprawiających przedmioty humanistyczne. Szczególnie zaś w tym kontekście zaatakowano teologię i religię w ogóle, obrzucając je epitetami wsteczności i zacofania. Prorokowano ich wyeliminowanie wraz z postępową nauką.

Przynosi więc chlubę Uniwersytetowi im. Adama Mickiewicza w Poznaniu fakt, że po upadku komunizmu szybko uczynił Wydział Teologiczny swoim, dowodząc tym samym, że obskurantyzm totalitaryzmu komunistycznego nie zdołał zniszczyć w nim szerszego spojrzenia, otwartości na szukanie prawdy we wszystkich jej wymiarach, umiłowania wolności myśli i uwrażliwienia na wartości duchowe. Wśród wielu innych przejawów takiej postawy Uniwersytetu Poznańskiego, najbardziej wymownym jej potwierdzeniem jest niewątpliwie udzielenie doktoratu *honoris causa* Jego Świątobliwości Janowi Pawłowi II, Głowie Kościoła Katolickiego, dostrzegając w Nim nie tylko wyjątkowego Rodaka, ale i „największy autorytet współczesnego świata”¹, rozumiejący, jak nikt inny „potrzeby człowieka naszych czasów”².

Toteż jestem dumny, że otrzymuję doktorat *honoris causa* od uczelni o takim wymiarze i otwartości.

Szczerą wdzięczność wyrażam wszystkim tym, którzy przyczynili się do nadania mi tego tytułu. Słowa podziękowania kieruję najpierw pod adresem inicjatorów, a więc Wydziału Prawa i Administracji oraz Wydziału Teologicznego. Pierwszy z nich powstał razem z Uniwersytetem i przynosi mu chlubę, gdyż ze względu na wysoką rangę naukową cieszy się uznaniem w kraju i za granicą, zajmując w rankingach poczesne miejsca. Wydział Teologiczny zaś, choć był przewidziany na Uniwersytecie od samego początku jego istnienia, dopiero od niedawna ubogaca Uczelnię, lecz zaznaczył już swą obecność poprzez twórcze inicjatywy dydaktyczne oraz prężną działalność wydawniczą. Czuję się więc zaszczycony włączeniem mnie do Społeczności tych dwóch Wydziałów i zarazem Uniwersytetu.

Szczególnie zaś gorącą wdzięczność pragnę wypowiedzieć Senatowi Akademickiemu, który swą jednogłośnie uchwałą wspańiałomyślnie uhonorował moją osobę.

Jestem także ujęty życzliwością wyrażoną w słowach Jego Magnificencji pana Rektora prof. zw. dr. hab. Stanisława Lorenca, pana prof. zw. dr. hab. Andrzeja J. Szwarca i ks. prof. dr. hab. Pawła Bortkiewicza oraz w przyjaznej laudacji ks. bpa prof. dr. hab. Marka Jędraszewskiego.

Czuję się zaszczycony obecnością tak licznych dostojnych Gości: Księdza Kardynała, Księża Arcybiskupów i Biskupów, Prezesa Polskiej Akademii Nauk, Rektorów Wyższych Uczelni, tak licznych Profesorów i innych Pracowników naukowych oraz studentów, dostojnych przedstawicieli Władz kościelnych, państwowych, samorządowych i miejskich, wielu drogich mi Przyjaciół.

Bardzo serdecznie dziękuję! Niech Dobry Bóg błogosławi tej Uczelni, by się rozwijała i swoim twórczym wkładem myśli i dobra, coraz bardziej ubogacała Pol-

¹ Uchwała Senatu Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z dnia 26 lutego 2001 r. o nadaniu doktoratu *honoris causa* Jego Świątobliwości Papieżowi Janowi Pawłowi II, w: *Joannes Paulus Papa II Doctor honoris causa Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis* (= „Doktorzy Honoris causa” Nr 36), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001, s. 19; zob. też s. 24, 47, 49, 55.

² Tamże, s. 12; zob. też s. 24, 47.

skę i świat. Te moje życzenia są tym bardziej gorące, że dzisiaj przypada osiemdziesiąta piąta rocznica powstania tego Uniwersytetu w Odrodzonej Polsce.

Niech Pan błogosławi obficie także wszystkim, którzy przez swą obecność lub duchową łączność okazali mi życzliwość i przyjaźń.

Ponieważ inicjatorami udzielenia mi najwyższej godności akademickiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza były Wydziały Prawa i Administracji oraz Teologii, moją krótką refleksję pragnę poświęcić tematyce, która w pewnym sensie łączy te dwie dziedziny wiedzy, i równocześnie stawia w odpowiednim świetle przedmiot moich długoletnich zainteresowań naukowych. Będę mówił o specyfice prawa kanonicznego. Prawo kanoniczne bowiem jest niewątpliwie prawdziwym prawem o charakterze normatywnym, regulującym życie i działalność społeczności kościelnej, ale jego żywotnym fundamentem i inspiracją jest Objawienie Boże, a więc w konsekwencji teologia. Prawa kanonicznego nie można więc rozumieć ani owocnie studiować bez znajomości teologii. Nie można też go należycie stosować inaczej jak w kontekście wiary.

Jest jednak rzeczą niemożliwą, by tak zakreślony temat, niewątpliwie pasjonujący dla zainteresowanych prawem Kościoła katolickiego, odpowiednio przedstawić w krótkim referacie³³. Toteż ograniczę się do pewnych tylko spostrzeżeń, i to nie tyle dotyczących konkretnych przepisów jako takich lub specyficznych kwestii prawnych, ile raczej idei fundamentalnych, które stoją u podłoża prawa kanonicznego i określają jego specyfikę, jego odmienność od ustawodawstw państwowych.

I. Idee stojące u podłoża prawa kanonicznego

1. Prawo fundamentalne Kościoła

Wstępnie chciałbym zauważyć, że obecny Kodeks Prawa Kanonicznego (odtąd KPK) z roku 1983 charakteryzuje się między innymi tym, że odzwierciedla doktrynę Soboru Watykańskiego II (1962–1965), jest niejako jego owocem, oraz że – w porównaniu z poprzednim Kodeksem z roku 1917 – w układzie, terminologii i samych przepisach zdecydowanie uwypukla wymiar teologiczny ustawodawstwa Kościoła katolickiego.

³³ Zob. na ten temat np. C.R.M. Redaeli, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991; P. Erdő, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996; *idem* w jęz. niemieckim *Theologie des Kirchenrechts. Ein systematisch-historischer Versuch*, Münster 1999; T. Gałkowski, *Il „quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1966; M. Visioli, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, Roma 1999. Każda z tych książek zawiera bogatą bibliografię na temat podłoża teologicznego prawa kanonicznego. Zob. też C. Errázuriz, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000; E. Corecco, A. Rouco Varela, L. Gerosa, L. Müller, *Chiesa e diritto. Un dibattito trentennale su fondamenti e metodo della canonistica*, Pregassona (Lugano) 2002.

W rzeczywistości papież Jan XXIII, wyjawiając w przemówieniu do Kardynałów 25 stycznia 1959 roku swą decyzję zwołania Soboru Watykańskiego II, równocześnie wyraził wolę zreformowania KPK, by uczynić go niejako narzędziem realizacji postanowień soborowych, gdy chodzi o dyscyplinę kościelną⁴. Po wielu latach mozolnej pracy nad nowym ustawodawstwem, Jan Paweł II, w Konstytucji apostołskiej *Sacrae disciplinae leges*, z 25 stycznia 1983 r., promulgującej nowy Kodeks⁵, zaznaczył, że może on być pojmowany, „jako wielki wysiłek przełożenia na język *kanonistyczny* [...] eklezjologii soborowej”, że jest on „niejako dopełnieniem nauki przedstawionej przez Sobór Watykański, w szczególny sposób gdy chodzi o dwie konstytucje: dogmatyczną i pastoralną”⁶. Przemawiając kilka miesięcy później (21 listopada 1983 r.) do uczestników kursu na temat nowego KPK, który odbył się na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, Papież nazwał ten Kodeks „ostatnim dokumentem soborowym”⁷.

Właśnie zwłaszcza dzięki refleksji soborowej i późniejszym dyskusjom, dojrzewała coraz bardziej świadomość teologicznego podłoża i zarazem teologicznego wymiaru prawa kanonicznego. Słusznie zauważono, że po raz pierwszy w historii reforma ustawodawstwa kościelnego mogła się oprzeć na szeroko opracowanej przez Sobór doktrynie odnośnie Kościoła⁸. Tak więc refleksja teologiczno-pastoralna, soborowa i posoborowa oraz opracowanie nowego KPK są ze sobą ściśle zespolone. KPK zmierza do urzeczywistnienia w życiu Kościoła głównie eklezjologii i sakramentologii, choć oczywiście nie tylko tych dziedzin teologii.

Gdy chodzi o bazę teologiczną prawa kościelnego, z pewnością bardzo wymowny jest fakt, że w perspektywie reformy KPK próbowano – na wzór państwowych systemów prawnych – opracować najpierw „prawo fundamentalne”, czyli „konstytucję” Kościoła, zawierającą podstawowe normy prawne, które byłyby bazą zarówno dla KPK Kościoła łacińskiego, jak też i Kodeksu opracowywanego dla katolickich Kościołów wschodnich i które należałoby mieć na uwadze w dalszym ustanawianiu prawa powszechnego czy też partykularnego w rozlicznych Kościołach lokalnych. Opracowano projekty takiego prawa fundamentalnego, udoskonalano je, rozgorzała ożywiona dyskusja co do konieczności, użyteczności i ewentualnej zawartości takiego dokumentu, zapisano ogromną liczbę stron na te tematy⁹. W końcu wszystko spelzło na niczym. Taki dokument nie powstał. Krót-

⁴ Jan XXIII, Przemówienie w Bazylice św. Pawła za Murami, 25 stycznia 1959 r., w: *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1959) 65–69; zob. 68–69.

⁵ W łacińsko-polskim wydaniu KPK, Poznań 1984, s. 6–17.

⁶ Tamże, s. 13 (tłumaczenie nieznacznie przeze mnie skorygowane). Dwie wspomniane konstytucje to Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964 r.) oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965 r.).

⁷ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. t. VI (1983), cz. 2, s. 1143–1146, n. 2a, tłum. polskie w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. VI (1983), cz. 2, s. 525–527.

⁸ F.J. Hamer, *Il Codice e il Concilio*, „L'Osservatore Romano” 26 Gennaio 1983, s. 1.

⁹ Zob. D. Cenalmor Palanca, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991 (bibliografia na s. 507–522).

ko przed promulgacją KPK zaniechano projektu. Oprócz trudności zredagowania takiego prawa konstytucyjnego, po prostu rozumiano, że – w przeciwieństwie do państwowych systemów prawnych, w których tego rodzaju dokument wydaje się konieczny, gdyż w ustanawianiu prawa trzeba na czymś bazować – w Kościele mamy już swego rodzaju „prawo fundamentalne” i jest nim Pismo Święte, Tradycja i związane z nimi Magisterium Kościoła, co zresztą zostało uwypuklone we wspomnianej Konstytucji Apostolskiej promulgującej KPK. Toteż dzisiaj już nikt nie wraca do tego projektu opracowania „prawa fundamentalnego” w Kościele.

2. Wymiar antropologiczny

W tej perspektywie teologicznej, warto zwrócić uwagę na aspekt antropologiczny prawa kanonicznego. Podczas gdy prawodawstwa państwowe mają na uwadze człowieka w jego wymiarze ziemskim, tzn. zasadniczo od poczęcia do śmierci, prawo kanoniczne ma na względzie osobę ludzką w wymiarze wiecznym. Innymi słowy, dla ustawodawcy kościelnego życie tutaj na ziemi jest tylko małą częścią istnienia człowieka i należy się zatroszczyć o jego dobro zwłaszcza w perspektywie wiecznej. Stąd np. „obywatele” Kościoła (czyli wierni) określani są jako „Lud Boży”¹⁰, czyli jako lud pielgrzymujący do Niebieskiej Ojczyzny; dużo miejsca poświęca się uświęceniu człowieka, czyli sakramentom świętym, praktykowaniu rad ewangelicznych, nauczaniu, które stawia człowieka w świetle życia wiecznego, oraz apostołstwu.

Prawo jest oczywiście w służbie człowieka. W konsekwencji właściwe zrozumienie człowieka jest czymś bardzo ważnym dla ustanawiających prawo. Kim jest człowiek? Prawo kanoniczne od samego początku swej historii ma przed oczyma to, co z naciskiem podkreślił Jan Paweł II wobec wszystkich ludzi dobrej woli w swojej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis* z 4 marca 1979 roku¹¹, powtarzając za Soborem Watykańskim II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego, [...] Chrystus [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (n. 8b), jak również pełną prawdę o wolności ludzkiej (zob. n. 21), o jego prawdziwym dobru (zob. n. 13). Toteż – dodaje Papież – „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi [...] przybliżyć się do Chrystusa” (n. 10a). Trzy miesiące po podpisaniu tej Encykliki aktualny Następca Piotra – diametralnie przeciwstawiając się oficjalnej wówczas doktrynie marksistowskiej o religii jako alienacji człowieka – wołał na Placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 roku: „[Chrystus] to znaczy klucz do zrozumienia tej

¹⁰ Tak właśnie jest zatytułowana druga księga KPK: „Lud Boży”. Taki sam tytuł nosi drugi rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II (nn. 9–17).

¹¹ *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 257–324. Jest sporo wydań tej Encykliki w języku polskim.

wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa¹².

Z nauki Chrystusa o człowieku, prawo kanoniczne nie tylko czerpie prawdę o wymiarze wiecznym życia ludzkiego, ale także o wspomnianych przez Papieża: godności człowieka, jego powołaniu i przeznaczeniu, co nie trudno dostrzec w ustawodawstwie kościelnym.

Chciałbym jednak szczególnie podkreślić, że ta antropologia chrześcijańska ma decydujące znaczenie praktyczne dla prawa kanonicznego także, gdy chodzi o zrozumienie sytuacji egzystencjalnej człowieka tutaj na ziemi. Ten problem był szczególnie żywo dyskutowany na obszarze prawa kanonicznego w związku z trudnościami w dialogu i współpracy między sędziami kościelnymi a psychologami i psychiatrami, powoływanymi jako biegli w procesach o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznych. W sprawie tej zabrał głos także Jan Paweł II¹³, wskazując na to, że źródło nieporozumień leży w kontekście antropologicznym, towarzyszącym temu dialogowi, tzn. że założenia antropologiczne, które niejednokrotnie towarzyszą ekspertyzom psychologów i psychiatrów – i najczęściej wychodzą poza właściwe im specyficzne kompetencje – są nie do pogodzenia z antropologią chrześcijańską. Ze względu na ograniczoność czasu, trudno przedstawić tutaj całą kwestię. Mówiąc krótko i schematycznie, nie są do pogodzenia z antropologią chrześcijańską liczne kierunki psychologiczne, które „wywodzą się albo z pesymistycznej idei, według której człowiek nie jest w stanie zrozumieć innych aspiracji niż te, które są mu narzucone przez jego impulsy lub przez uwarunkowania społeczne, albo przeciwnie, z idei przesadnie optymistycznej, według której człowiek posiada w sobie i własnymi siłami może osiągnąć realizację samego siebie¹⁴. W przeciwieństwie do tych kierunków psychologicznych, koncepcję chrześcijańską można by krótko streścić w następujących trzech twierdzeniach: 1) człowiek, stworzony na obraz Boży, zdolny jest do poznania prawdy i czynienia dobra, do poznania i miłowania swego Stwórcy, ma własne powołanie o wymiarze wiecznym, tzn. przyłgnięcia do Boga i tylko w Bogu znajduje realizację samego siebie; 2) w urzeczywistnianiu tego powołania, człowiek napotyka na przeszkody wynikające z oporu jego poządlliwości i uwarunkowań społecznych, jest więc podzielony w sobie samym; 3) jest zdolny i powołany do tego, by przewyciężać te opory i słabości, wspomagany łaską Bożą¹⁵.

¹² Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie t. II*, 1 (1979), cz. 1, 599, n. 3.

¹³ Przemówienie do Roty Rzymskiej z 5 lutego 1987 r., w: *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 1453–1459 oraz z 25 stycznia 1988 r., tamże 80 (1988) 1178–1187.

¹⁴ Przemówienie z 5 lutego 1987 r., n. 4b.

¹⁵ Zob. Z. Grocholewski, *Sędzia kościelny wobec ekspertów neuropsychiatrycznych i psychologicznych* (tłum. z włoskiego T. Pieronek), w: *Prawo Kanoniczne* 31 (1988) III–IV, 75–98: 79–82.

W takim ujęciu człowiek jawi się w całościowym dynamizmie swojej egzystencji, tzn. w jego wymiarze transcendentnym, w jego podstawowej wolności, w jego rozdwojeniu i trudnościach, w jego powołaniu do zjednoczenia się z Bogiem i do przewycięzania z pomocą łaski trudności, jakie napotyka na swojej drodze życiowej, także za cenę wysiłku, poświęceń i wyrzeczeń.

W każdym razie taka antropologia jest brana pod uwagę nie tylko w rozpatrywaniu spraw o nieważność małżeństwa z tytułu „niezdolności psychicznych”, ale i stoi u podstaw całego prawa kanonicznego, o ile to prawo mobilizuje pasterzy Kościoła do solidnej pracy duszpasterskiej oraz wszystkich wiernych do wysiłku, głównie w celu uświęcania się poprzez sakramenty święte, sakramentalia, do realizacji rad ewangelicznych, do wychowywania młodego pokolenia itd.

To jest ta antropologia, której była świadoma Sancja Janina Szymkowiak, absolwentka tego Uniwersytetu, o której miałem okazję mówić tutaj przed dwoma miesiącami (28 lutego 2004 roku) – w podjęciu i realizacji decyzji: „Ja świętą muszę zostać za wszelką cenę”.

3. Zbawienie dusz – najwyższym prawem

Powiedzenie Cycerona „*Salus populi suprema lex esto*” (Dobro ludu niech będzie najwyższym prawem)¹⁶ przybrało w prawie kanonicznym inne brzmienie, mianowicie: „*Salus animarum superma semper lex esto*”, tzn. „zbawienie dusz niech będzie zawsze najwyższym prawem”. W świetle bowiem wiary, najwyższym „dobrem ludu” (w naszym wypadku „wiernych”) jest niewątpliwie zbawienie wieczne i to – jak uwypukla maksyma kanoniczna – „zawsze”. Toteż ta zasada znajdująca się w ostatnim kanonie KPK („[...] *prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*” – „[...] mając przed oczyma zbawienie dusz, które zawsze winno być w Kościele najwyższym prawem”: kan. 1752) jest uważana za pewnego rodzaju ukoronowanie całego Kodeksu i jako pryncypium odnoszące się nie tylko do tego dokumentu legislacyjnego, ale i do właściwego rozumienia całego ustawodawstwa kościelnego.

Ojciec Święty, promulgując Kodeks, życzył, „aby nowe kanoniczne ustawodawstwo stało się skutecznym narzędziem, z którego pomocą Kościół [...] coraz bardziej będzie się okazywał odpowiedni do wykonywania w tym świecie swego zbawczego zadania”¹⁷.

Celem więc prawa kościelnego jest nie tylko to, co jest wspólne wszystkim legislacjom – tzn. zachowanie należytego porządku w życiu i działalności wspólnotowej, mając na względzie obronę praw subiektywnych i dobro jednostek oraz całej społeczności – ale istotowo także jego ukierunkowanie do zbawienia dusz.

¹⁶ M.T. Cicero, *De legibus*, III, 3.

¹⁷ Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, s. 15.

Oczywiście żadne prawo nie może zbawić człowieka. Zbawia bowiem Bóg. Zadaniem prawa kanonicznego jest jednak stwarzanie odpowiednich warunków i zapewnienie należytą pomocy, by człowiek mógł osiągnąć swój cel w perspektywie wiecznej.

Podczas studiowania ustawodawstwa kanonicznego, to ukierunkowanie do zbawienia rzuca się w oczy w sposób oczywisty. Jest ono widoczne już, gdy chodzi o same struktury Kościoła, a w sposób szczególny przejawia się w normach prawnych dotyczących kapłaństwa, stowarzyszeń, instytutów życia konsekrowanego, zadań nauczania i uświęcania, ale można powiedzieć, że właściwie jest obecne w całym ustawodawstwie.

Dla przykładu, gdy mowa o prawach wiernych, znajdujemy w KPK przepisy wspólne ustawodawstwu świeckim, np. prawo do dobrego imienia i ochrony własnej intymności (kan. 220), do legalnego dochodzenia i obrony przysługujących im uprawnień (kan. 221 § 1), do tego, by nie nakładano kar, jak tylko zgodnie z przepisami ustawy (kan. 221 § 3). W większości jednak są to prawa związane z misją zbawczą, np. prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej (kan. 211), otrzymywania pomocy od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów (kan. 213), sprawowania kultu Bożego i podążania własną drogą życia duchowego (kan. 214), przez własne inicjatywy popierania lub podtrzymywania apostołskiej działalności (kan. 216), do wychowania chrześcijańskiego (kan. 217). Jeszcze inne prawa, choć niby wspólne z legislacjami państwowymi, mają wyraźne zabarwienie duchowe, toteż: odnośnie do prawie swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi, przepis precyzuje, że chodzi o stowarzyszenia mające na celu miłość lub pobożność albo ożywienie chrześcijańskiego powołania w świecie (kan. 215); w przedmiocie prawa przedstawiania pasterzom Kościoła swoich potrzeb, dodano „zwłaszcza duchowych” (kan. 212 § 2). W tym kontekście uważam za konieczne dodać, że także te pierwsze ze wspomnianych praw subiektywnych, tzn. wspólne legislacjom świeckim, zostały umieszczone w KPK, by wierni mogli bez przeszkód, w sposób zgodny i owocny realizować swoje chrześcijańskie powołanie i dążyć do zbawienia.

4. Pojęcie sprawiedliwości w Kościele¹⁸

Prawo jest ściśle związane ze sprawiedliwością i to nie tylko w aspekcie wymiaru sprawiedliwości, ale także gdy chodzi o samo pojęcie prawa. Prawo bowiem powinno stanowić to, co jest sprawiedliwe, słuszne. I tutaj znowu prawo kanoniczne ma istotowo coś specyficznego.

W świetle słowa Bożego bowiem przymiotnik „sprawiedliwy” i odpowiadający mu rzeczownik „sprawiedliwość” mają swoiste znaczenie. W tej perspektywie

¹⁸ Zob. Z. Grocholewski, *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 8 (1995) 273–286: 282–286.

„sprawiedliwym”, w odniesieniu do ludzi, jest to, co chce Bóg. Ponieważ On jest Mądrością i Miłością, nie może być nic bardziej słusznego, sprawiedliwego, dobrego dla człowieka niż to, co jest wolą Bożą. A więc „sprawiedliwość” to przestrzeganie Bożego prawa, także wyrażonego w błogosławieństwach czy radach ewangelicznych. W konsekwencji jest ona ściśle związana z miłością.

Już w Starym Testamencie rzeczownik *iustus* (sprawiedliwy) był przeciwstawieniem rzeczownika *impius* (bezbożny, niegodziwy, grzesznik). Podobnie w ustach Chrystusa, np.: „nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13); „w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (Łk 15, 7). Toteż w opisie Sądu Ostatecznego sprawiedliwymi są nazwani właśnie ci, którzy czynili dzieła miłosierdzia (zob. Mt 25, 46). Natomiast Kazanie na Górze, w którym Chrystus mówi o konieczności „większej sprawiedliwości”, niż ta, która charakteryzowała uczonych w Piśmie i faryzeuszów (Mt 5, 20), zostało określone przez jednego z biblistów „kartą konstytucyjną sprawiedliwości zaproponowanej temu, kto przyjmuje Dobrą Nowinę o Królestwie”¹⁹.

Poza tym, jak Jan Paweł II na początku swego pontyfikatu przypomniał sędziom kościelnym: „w doświadczeniu egzystencjalnym Kościoła, słowa *prawo, osądzanie, sprawiedliwość* – mimo że wśród niedoskonałości i trudności właściwych każdemu porządkowi ludzkiemu – przywołują model wyższej sprawiedliwości, Sprawiedliwości Boga, która jawi się jako cel i jako punkt odniesienia nie do pominięcia”²⁰. Sprawiedliwość zaś Boga, jak wiemy, jest ściśle złączona z dobrocią, z miłosierdziem.

Dla chrześcijanina jest więc rzeczą „sprawiedliwą” także przebaczyć²¹, wziąć krzyż²², zaakceptować upokorzenie²³. Do tego bowiem tak bardzo zachęca Pismo Święte. Inaczej mówiąc, jest rzeczą sprawiedliwą dobrowolnie zrezygnować z dochodzenia swego prawa w imię wyższych wartości, na wzór Chrystusa, który – według słów św. Pawła – „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, [...] unżył samego siebie” (Fil 2, 5-8), by nas zbawić. O św. Józefie zaś mówi Pismo Święte, że „będąc sprawiedliwym” nie oddał Maryi pod sąd (zob. Mt 1, 19). Po tej linii św. Paweł, ganiąc Koryntian za ich sprawy sądowe, dodaje znacząco: „Czemuż nie znosicie raczej niesprawiedliwości? Czemuż nie ponosicie raczej szkody” (1 Kor 6, 7). Toteż słusznie zauważono: „Dochodzenie własnych praw [...] nie jest elementem istotnym postępowania chrześcijańskiego. Roztropność, cierpliwość

¹⁹ L. Di Pinto, *Amore e giustizia: il contributo specifico del Vangelo di Matteo*, w: *Amore – giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neotestamentari*, red. G. Di Gennaro, l’Aquila 1980, 327–455: 353.

²⁰ Jan Paweł II, Przemówienie do Roty Rzymskiej, 17 lutego 1979 r., w: AAS 71 (1979) 426, n. 4.

²¹ Zob. np. Mt 6, 15; 18, 21–35; Mk 1, 25; Łk 6, 37; 17, 3–4; Ef 4, 32; Kol 3, 12–15.

²² Zob. np. Mt 10, 38; 16, 24–25; Mk 8, 34–35; Łk 9, 23–24; 14, 27.

²³ Zob. np. Mt 23, 12; Łk 1, 48. 52; 14, 11; 18, 14; Jk 4, 6.

a zwłaszcza miłość mogą uczynić bardziej właściwym, z punktu widzenia chrześcijańskiego, ponieść krzywdę niż bronić swego prawa²⁴. Chodzi tutaj o właściwą skalę wartości. Dla chrześcijanina jest w pełni uzasadniona walka o sprawy Boże, tzn. o to, co ma znaczenie w perspektywie zbawienia, o wartości o wymiarze wiecznym. Natomiast w imię tych wartości można i niekiedy trzeba umieć zrezygnować z dóbr, które nie mają takiego wymiaru.

Gdy chodzi o konsekwencje prawne powyższego pojęcia sprawiedliwości, chciałbym zwrócić uwagę, że przytoczone twierdzenia są nie tylko przedmiotem nauczycielskiego zadania Kościoła, które reguluje KPK (kann. 747-833), ale po myśli powyższego pojęcia sprawiedliwości prawo kanoniczne.

Bardziej niż jakiegokolwiek inne prawo nalega na to, by unikać w Kościele procesów sądowych i rozwiązywać konflikty na drodze pokojowej, zobowiązując do tego wszystkich wiernych, a przede wszystkim biskupów, a także i sędziów, i to nie tylko na początku sprawy, ale i w jakimkolwiek momencie, gdy tylko pojawi się nadzieja takiego rozwiązania (kan. 1446²⁵). W Kościele bowiem nie może chodzić jedynie o to, by zwyciężył ten, kto ma rację, lecz zarysowane pojęcie sprawiedliwości i sama natura Kościoła – przedstawiona przez Sobór z różnych punktów widzenia (które wzięte pod uwagę razem pomagają uchwycić jego tajemnicę²⁶), jako „*communio* wiernych”, jako „lud Boży”, jako „Mistyczne Ciało Chrystusa” i jako „fundamentalny Sakrament” – domagają się, by rozwiązywanie konfliktów dokonywało się w duchu miłości, przebaczenia, prawdziwego pojednania (nie zadawalając się nawet zwykłym kompromisem), czyli by w rozwiązywaniu konfliktów starano się o osiągnięcie wyższych celów, mianowicie uzdrowienia zranionej „*communio*”, przywrócenia skutecznej współpracy między członkami Mistycznego Ciała Chrystusa, umocnienia owocnej realizacji własnego specyficznego powołania ze strony poszczególnych członków Ludu Bożego, przyznania właściwego miejsca wartościom duchowym²⁷. Bez wątpienia, wszystko to można łatwiej osiągnąć poprzez rozwiązania pozasądowe, niż poprzez zwycięstwa i porażki sądowe.

Z tego samego powodu, mimo początkowego entuzjazmu wobec tworzenia lokalnych sądów administracyjnych w Kościele, po pewnych udoskonaleniach ist-

²⁴ R.J. Castillo Lara, *La difesa dei diritti nell'ordinamento canonico, w: Il Diritto alla difesa nell'Ordinamento Canonico*. Atti del XIX Congresso Canonistico, Gallipoli – settembre 1987 („Studi Giuridici”, vol. XVIII), Città del Vaticano 1988, s. XVII.

²⁵ Zob. też kann. 1659 § 1, 1676, 1695, 1713–1716, 1733.

²⁶ Zob. Congregatio pro Doctrina Fidei, Litterae ad catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est *communio*, z 28 maja 1992 r., n. 1, w: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993) 838.

²⁷ Zob. Z. Grocholewski, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, w: *Teologia e Diritto Canonico* („Studi Giuridici”, vol. XII), Città del Vaticano 1987, s. 197–200; toż samo po angielsku *Theological Aspects of the Judicial Activity of the Church*, w: *The Jurist* 46 (1986), s. 554–558; w języku niemieckim jako odrębny zeszyt *Theologische Aspekte der kirchlichen Gerichtsbarkeit*, Münster 1986, 4-9; Tenze, *La tutela dei diritti...*, dz. cyt., s. 282–283.

niejącej wówczas sytuacji w przedmiocie sprawiedliwości administracyjnej, zaniechano tego projektu²⁸.

W sądach kościelnych rozpatruje się głównie sprawy natury duchowej, zwłaszcza dotyczące nieważności małżeństwa, w których chodzi o możliwość uregulowania wobec Boga i Kościoła własnej sytuacji osobowej i korzystania z sakramentów.

W tej perspektywie istnieje w prawie kanonicznym np. zasada trudna do zrozumienia na terenie prawa świeckiego, według której „nigdy nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej sprawy dotyczące stanu osób” (kan. 1643).

Bardziej niż jakiegokolwiek inne ustawodawstwo prawo kanoniczne stara się unikać wymierzania kary. Stanowi bowiem, że Ordynariusz powinien wszcząć postępowanie sądowe lub administracyjne celem wymierzenia lub orzeczenia kary *tylko wtedy* („*tunc tantum*”), „gdy uzna, że ani braterskim upomnieniem, ani naganą, ani też innymi środkami pasterskiej troski nie można w sposób wystarczający naprawić zgorzenia, wyrównać naruszonej sprawiedliwości i doprowadzić do poprawy winnego” (kan. 1341²⁹). Celem Kościoła nie jest bowiem karanie, lecz prowadzenie do zbawiania, pojednywanie z Bogiem; a więc kara jest tylko ostatecznym środkiem, gdy tych celów nie można inaczej osiągnąć.

5. Rola prawa w Kościele

Dla Kościoła – który dostrzega dla swoich struktur i działania solidne i bogate „prawo fundamentalne” w Piśmie Świętym, Tradycji i związanym z nimi Magisterium – prawo ustanawiane przez ludzi nie może mieć takiego znaczenia jak w strukturach państwowych. Dlatego nie znalazły uznania w Kościele projekty tworzenia, na wzór świecki, różnych kodeksów: jak np. kodeksu małżeńskiego, kodeksu procedury sądowej, kodeksu karnego itd. By podkreślić należne miejsce prawa stanowionego w Kościele, uznano za wystarczający jeden kodeks zawierający całość podstawowego ustawodawstwa³⁰.

Z drugiej jednak strony, należy podkreślić to, co powiedziałem na początku, mianowicie, że dla właściwego zrozumienia i należytego stosowania tego kodeksu, i w ogóle całego ustawodawstwa kościelnego, konieczna jest znajomość teologii, w szczególności sposób, jak zaznaczyłem, eklezjologii i sakramentologii, stawiające problemy, którym wychodzą naprzeciw poszczególne przepisy. Inaczej, groziłby Kościołowi formalizm, paraliżujący należną operatywność pastoralną struktur kościelnych.

²⁸ Zob. na ten temat Z. Grocholewski, *Posoborowy rozwój sprawiedliwości administracyjnej w Kościele*, „Prawo – Administracja – Kościół” 1 (2000) I, 11–33.

²⁹ Zob. też kann. 1717–1718.

³⁰ Mówię o Kościele łacińskim, bo w rzeczywistości całość *podstawowego* ustawodawstwa Kościoła Katolickiego tworzą trzy dokumenty: KPK z 25 stycznia 1983 r., „Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich” z 18 października 1990 r. oraz Konstytucja apostolska *Pastor bonus* dotycząca Kurii Rzymskiej z 28 czerwca 1988 r.

W tym świetle chciałbym marginesowo uczynić pewną uwagę metodologiczną. Trudno zaprzeczyć owocności dialogu między prawem świeckim i kanonicznym. Z jednej strony, prawo kanoniczne niewątpliwie wpłynęło pozytywnie na rozwój różnych dziedzin prawodawstwa państwowego (zarówno Europy kontynentalnej, jak i *Common Law*); z drugiej zaś strony, znajomość prawodawstwa państwowego ubogaciła prawo Kościoła, zwłaszcza w kwestiach techniczno-formalnych.

Gdy chodzi, w tej perspektywie, o solidną formację kanonisty, osobiście jednak wolę, kiedy ktoś zapoznany już z prawem Kościoła w jego specyficznym kontekście teologicznym zabiera się do studiowania prawodawstw państwowych, by dostrzec, co z nich może być przydatne dla udoskonalenia prawa kanonicznego czy formacji kanonistycznej, niż kiedy wykształcony już prawnik przekształca się w kanonistę, gdyż jego багаż pozytywizmu prawnego może mu to utrudniać. Oczywiście mówię tutaj o formowaniu kanonisty – co mnie głównie interesuje – przy współdziałaniu studium prawa świeckiego. Prawdopodobnie bardziej owocny będzie odwrotny kierunek w przypadku pogłębienia formacji fachowców od prawa świeckiego przez zapoznanie się z prawem Kościoła.

Żadne prawo, jako dzieło ludzkie, nie jest doskonałe. Niejednokrotnie jego ściśle formalne stosowanie, zwłaszcza w nieprzewidzianych okolicznościach, niezgodne z zamierzeniem prawodawcy, może się okazać „niesprawiedliwe”. Wyraża to już aforyzm Cycerona – zaczerpnięty zresztą z wcześniejszych źródeł³¹ – „*summum ius, summa iniuria*”³² (najściślej stosowane prawo, największą niesprawiedliwością).

Prawo kanoniczne, które ma przed oczyma zwłaszcza dobro duchowe wiernych, jest szczególnie wrażliwe na ten problem i dlatego charakteryzuje się elastycznością, bardziej niż jakiegokolwiek inne.

By prawo odpowiadało konkretnym warunkom lokalnym, w nowym KPK pozostawiono dużo większą możliwość regulowania pewnych spraw prawem partykularnym poszczególnych Kościołów lokalnych.

W kontekście postawionej przed chwilą tezy uważam jednak za konieczne podkreślić raczej fakt, że są pewne instytucje typowe dla prawa kanonicznego, istniejące zawsze w Kościele, choć na przestrzeni wieków różnie były stosowane, których celem było i jest zapobiec, by w konkretnych wypadkach obowiązujące prawo nie stawało na przeszkodzie, lecz sprzyjało dobru duchowemu wiernych, zwłaszcza mam na myśli „*aequitas canonica*” (co w polskim tłumaczeniu KPK określono jako „słuszność kanoniczna”³³) i dyspensa.

„*Aequitas canonica*”³⁴ nie sprowadza się jedynie do arystotelesowskiej koncepcji „*epikia*” czy „*aequitas*” prawa rzymskiego lub podobnych pojęć roz-

³¹ Zob. G. Fumagalli, *Chi ha detto?*,¹⁰ Milano 1986, s. 166, n. 613.

³² *De officiis*, I, 10.

³³ Zob. kann. 19 i 1752, jak również 221 § 2, 271 § 3, 686 § 3, 702 § 2, 1148 § 3.

³⁴ Dobrą syntezą wydaje się studium F.J. Urrutia, *Aequitas canonica*, w: „*Apollinaris*” 63 (1990) 205–239 z obszerną bibliografią na s. 233–239.

ważanych w prawie świeckim (często niezdeteminowanych), gdyż jest przede wszystkim specyficznym wymogiem natury Kościoła i jego prawa. To ona – jak podkreślił papież Paweł VI – „nadaje prawu Kościoła jego fizjonomię, jego wymiar pastoralny”³⁵ i strzeże specyfiki tegoż prawa³⁶. Chodzi w gruncie rzeczy o to, by w działaniu prawnym pozostać zawsze wiernym miłości i wymogom duchowym Ewangelii, także tym wyrażonym w błogosławieństwach (nie można bowiem tej „*aequitas*” identyfikować ze zwykłą sprawiedliwością naturalną, która zresztą mogłaby być różnie interpretowana). „*Aequitas canonica*” ma nie tylko eliminować szkody duchowe, lecz pozytywnie wcielać w działanie prawne Kościoła zasady Ewangelii. Toteż w tym duchu „*aequitas canonica*” winna w społeczności kościelnej zawsze towarzyszyć zarówno przy tworzeniu norm prawnych (jako element wewnętrzny prawa stanowionego) oraz ich stosowaniu, interpretowaniu, jak również korygowaniu, gdy w konkretnych wypadkach okazują się z tym duchem niezgodne. Ta zasada powinna być także elementem promocyjnym ewolucji prawa kanonicznego i dostosowywania go do coraz to nowych wymogów życia Kościoła.

Dyspensa jest instytucją bardzo specyficzną dla prawa kanonicznego, służącą złagodzeniu prawa w poszczególnych wypadkach, przez kompetentną władzę kościelną, dla lepszego zaspokojenia potrzeb pastoralnych³⁷. Według KPK z roku 1917 Ordynariusz nie mógł dyspensować od ustaw wydanych przez Najwyższą Władzę kościelną (chodzi głównie o prawo powszechne), chyba że taka możliwość została mu udzielona, względnie zaistniały specyficzne okoliczności (kan. 81). Nowy KPK – idąc po linii postulatów soborowych i dokumentów posoborowych – zmienił radykanie tę normę, stanowiąc, że „Biskup diecezjalny może dyspensować wiernych – ilekroć uzna to za pożyteczne dla ich duchowego dobra – od ustaw dyscyplinarnych, tak powszechnych, jak i partykularnych, wydanych przez najwyższą władzę kościelną”, z wyjątkiem prawa procesowego i karnego oraz dyspens zarezerwowanych (kan. 87 § 1). A więc to, co było wyjątkiem (władza dyspensowania od prawa powszechnego ze strony biskupa), stało się normą, natomiast rezerwacje ze strony Papieża stały się wyjątkiem.

Zakończenie

Tak, jak Kościół jest społecznością jedyną w swoim rodzaju, tak samo i jego prawo. Mam nadzieję, że chociaż w części udało mi się wprowadzić Szanownych Słuchaczy w atmosferę tego prawa. Chciałbym dodać, że jeżeli prawo kanoniczne

³⁵ Paweł VI, Przemówienie do Roty Rzymskiej, z 8 lutego 1973 r., *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973) 95-103: 98.

³⁶ Zob. tamże, s. 100.

³⁷ Zob. na ten temat S. Berlingó, *La causa pastorale della dispensa*, Milano 1978 (bogata bibliografia na s. 455-510).

na przestrzeni wieków wpłynęło na różne dziedziny ustawodawstwa państwowego, wnosząc w nie elementy humanizujące, to głównie dzięki elementom specyficznym tego prawa.

Pietro Agostino d'Avack – który był przez wiele lat profesorem prawa kanonicznego, a potem wyznaniowego na Wydziale Prawa Uniwersytetu Rzymskiego La Sapienza, a także rektorem tejże uczelni i poważanym autorytetem w czasie moich studiów i pierwszych lat pracy w Wiecznym Mieście – widział w prawie kanonicznym „najbardziej osobliwy system prawa, który pozostaje na zawsze nie tylko najbardziej oryginalnym i złożonym porządkiem prawnym danym naszemu doświadczeniu historycznemu i aktualnemu, ale także jednym z najbardziej typowych wyrazów i najważniejszych produktów europejskiej kultury prawnej”, pragnąc wzbudzić i zachować w prawnikach i studentach prawa „żarliwe i świadome zainteresowanie tym wyjątkowym monumentem prawnym społeczności chrześcijańskiej, który nie ma równego w historii ludzkości i na którym – by użyć wyrażenia Dantego – «położyło rękę i niebo, i ziemia»”³⁸.

³⁸ P.A. D'Avack, *Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale*, Milano 1980, s. V.

Źródło: „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 19–31.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Rola wyższych uczelni katolickich z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II

Referat wygłoszony podczas uroczystości jubileuszowych w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, 22 kwietnia 2006 roku

Pragnę wyrazić wdzięczność Jezuitom w Polsce za zaproszenie mnie w ramach centralnych obchodów Jubileuszu związanego z 450. rocznicą śmierci św. Ignacego oraz 500. rocznicą urodzin św. Franciszka Ksawerego i bł. Piotra Fabera. Może dziwić kogoś, dlaczego Jezuici polscy zaprosili właśnie mnie. Przyczyną jest moja bardzo mocna więź z tym Zakonem, zwłaszcza na poziomie akademickim, a w związku z tym także bardzo serdeczne kontakty osobiste. Odbyłem bowiem studia na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, który – jak podkreślił Jan Paweł II – zrodził się „z apostolskiej gorliwości św. Ignacego Loyoli”¹. Na tym Uniwersytecie zdobyłem kolejne stopnie naukowe, a następnie przez ponad 25 lat byłem jego wykładowcą, pracując jednocześnie w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej. Jest to więc w pewnym stopniu „mój” uniwersytet, moja *Alma Mater*. Co więcej, wraz z nominacją na Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej, zostałem automatycznie Wielkim Kanclerzem Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego i związanego z nim Papieskiego Instytutu Biblijnego: dwóch bardzo ważnych ośrodków akademickich, powierzonych przez Stolicę Apostolską Towarzystwu Jezusowemu. Fakt, że Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej jest Wielkim Kanclerzem tych dwóch uczelni jezuickich świadczy wymownie o głębokiej więzi Stolicy Apostolskiej z nimi i nadziei w nich pokładanych².

¹ Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, 15 grudnia 1979 roku, n. 2b.

² Toteż do profesorów i studentów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego Jan Paweł II między innymi powiedział: „Moja obecność wśród was, najdrożsi synowie z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, pragnie być wyrazem i świadectwem zainteresowania, z jakim śledzę waszą działalność, ufności, jaką pokładam w waszym zaangażowaniu, nadziei, z jaką oczekuję owoców waszego trudu, z którego Kościół winien móc czerpać wielkie korzyści” (Przemówienie, dz. cyt., n. 2a).

Jaki sens ma mówienie o roli wyższych uczelni katolickich w świecie z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II, w kontekście Jubileuszu Towarzystwa Jezusowego? Znajduję przynajmniej dwie racje uzasadniające wybór tego tematu.

Po pierwsze, jak wiemy, samo powstanie Towarzystwa Jezusowego jest ściśle związane ze środowiskiem uniwersyteckim. Znamy historię osobistego nawrócenia Ignacego z Loyoli. Jego głębokie doświadczenie duchowe zaowocowało powstaniem książeczki *Ćwiczenia duchowne*. Ignacy dzielił się tym doświadczeniem z innymi osobami, pomagając im uporządkować swoje życie i zaangażować się w głoszenie Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Pragnąc służyć Kościołowi w niełatwych latach XVI wieku, Ignacy zrozumiał, że sam musi zdobyć solidne wykształcenie. Co więcej, doszedł do wniosku, że do tej służby Kościołowi powinien zmobilizować przede wszystkim ludzi nieprzeciętnych – jednocześnie pobożnych i wykształconych. Takich ludzi znalazł w środowisku paryskiej Sorbony. Pierwsi towarzysze św. Ignacego, a więc pierwsi jezuiti, poznali się jako studenci tego paryskiego uniwersytetu. Wśród nich był św. Franciszek Ksawery oraz bł. Piotr Faber, których 500. rocznicę urodzin obchodzimy w tych dniach. Żyjąc u progu nowożytności, św. Ignacy miał wyraźną intuicję znaczenia jedności tego, co późniejsza myśl – czasem w sposób radykalny – rozdzieliła: pobożności i wykształcenia, świata wiary i świata nauki. Możemy więc powiedzieć, że od samych swoich początków jezuiti znajdują punkt odniesienia w świecie akademickim, zarówno wywodząc się z niego, jak i angażując się w nim w celach apostołskich.

To ostatnie stwierdzenie, dotyczące apostołskiego wymiaru działalności akademickiej, stanowi drugą rację rozważań o roli wyższych uczelni podczas jezuickiego Jubileuszu. Sięgnijmy do dwóch dekretów ostatniej Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego (1995)³. Jeden z nich mówi o intelektualnym wymiarze jezuickich posług:

Towarzystwo od samego początku żywiło wielki szacunek dla pracy intelektualnej, postrzeganej jako znaczący wkład w odkrywanie stwórczego dzieła Bożego i uznanie dla słusznej autonomii ludzkich poszukiwań. Owa tradycja Towarzystwa ma swoje szczególne znaczenie dzisiaj w obliczu palących problemów. (...) Ten aspekt (intelektualnego wymiaru wszystkich jezuickich prac) ma zasadniczą wartość w dzisiejszych warunkach, charakteryzujących się szybkimi i radykalnymi zmianami (dekr. 16,1).

A oto fragment z dekretu *Jezuici a życie uniwersyteckie*:

Od samych niemal początków Towarzystwa jezuiti angażują się w nauczanie akademickie, badania i publikacje naukowe. Zagłębiając się w różne dziedziny (...), jezuiti próbują wejść w język i tematykę istniejących już bądź dopiero powstających kultur. Starają się odkrywać, kształtować, odnawiać i rozwijać ludzką wiedzę, respektując jednocześnie autonomię dyscyplin akademickich. Starają się oni także towarzyszyć w wierze osobom poddanym potężnemu oddziaływaniu sił kulturowych, występujących na uniwersytetach jako instytucjach (dekr. 17, 1).

Tak więc obecność i zaangażowanie jezuitów w świecie uniwersyteckim stanowi istotny wymiar apostołski zakonu niezmiernie ważny dla Kościoła.

³ Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego, Rzym 1995, Kraków 1998.

I. Dziedzictwo Jana Pawła II a świat nauki

Przed rokiem odszedł do wieczności Jan Paweł II, ale zostawił nam – niejako w testamencie – swoje bogate nauczanie, swój przykład. Jest ono dla Kościoła, dla całego świata i chyba w szczególnie sposób dla Polaków także bardzo wielkim wyzwaniem, orędziem, prowokacją, która skłania do refleksji.

Ten Papież przewodniczył Kościołowi przez ponad dwadzieścia sześć lat, po zostawił po sobie osiemdziesiąt pięć tysięcy stron nauczania, wypowiadał się na temat najważniejszych problemów Kościoła oraz współczesnego świata, w tym również bardzo często na temat roli i znaczenia nauki, wychowania, wykształcenia oraz szkolnictwa wyższego w Kościele⁴.

W środowisku akademickim Jan Paweł II znany jest jako wybitny myśliciel, gorliwy promotor kultury i dialogu chrześcijaństwa ze współczesnym światem oraz wieloletni ceniony profesor filozofii tutaj, w Krakowie, i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tę pasję wiedzy i zrozumienie potrzeby ubogacania współczesnego świata nauki prawdami Ewangelii wykazał potem bardzo mocno w służbie Kościoła powszechnego. Ileż to razy przemawiał do ludzi nauki, do wielu uniwersytetów i centrów studiów, do specjalistów z różnych dziedzin wiedzy, do instytucji międzynarodowych zajmujących się sprawami szkolnictwa wyższego, jak np. UNESCO, do uczestników rozlicznych kongresów czy sympozjów naukowych. Gromadził w Castel Gandolfo naukowców na dyskusje. Z wszystkimi dzielił się hojnie swoimi twórczymi przemyśleniami.

Poświęcił wiele uwagi Papieskiej Akademii Nauk, która jest najstarszą Akademią Nauk (założoną w 1503 r.) i jedyną o charakterze ponadnarodowym. Jan Paweł II włączył do niej kilku Polaków. Poza tym utworzył w roku 1994 dwie nowe Akademie. Papieską Akademię Nauk Społecznych oraz Papieską Akademię Obrony Życia, włączając w nie wybitnych naukowców z całego świata, także z Polski. Zreformował Akademię o charakterze ściśle kościelnym: Papieską Akademię św. Tomasza z Akwinu i Papieską Akademię Teologiczną (1999), oraz zatwierdził nowe statuty innych Akademii Papieskich (Papieskiej Akademii Niepokalanej, 1995; Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, 1997; Papieskiej Akademii Sztuk Pięknych i Literatury Wirtuozów przy Panteonie, 1995 i Papieskiej Akademii „Czcicieli Męczenników”, 1995). Promocję studiów mają na celu także założone przez Jana Pawła II: Papieska Rada ds. Rodziny (1981), Papieska Rada

⁴ Wybór wypowiedzi Jana Pawła II w tłumaczeniu polskim na te tematy zawiera seria wydawnicza, pod redakcją S. Urbańskiego, *Edukacja w nauczaniu Kościoła*, wyd. przez Instytut Badań Naukowych Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego. Warszawa 1999-. Dotychczas ukazały się: t. I: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1988)*, Warszawa 1999; t. II: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II (1989–1999)*, Warszawa 2000; t. III: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, Warszawa 2000; w obecnym roku ma się ukazać t. IV: *Jan Paweł II o nauce*.

ds. Kultury (1982) oraz Papieska Komisja ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia (1985; od roku 1988 jest ona Papieską Radą)⁵.

Zawężając obecnie temat do problematyki wyższych uczelni katolickich, chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że Jan Paweł II jest autorem dwóch podstawowych dokumentów ustawodawczych w tym przedmiocie, przyczyniając się do bardziej wyraźnego rozróżnienia – także na poziomie legislacyjnym – między uniwersytetami i wydziałami kościelnymi a uniwersytetami i wydziałami katolickimi. Mówiąc ściślej, należałoby powiedzieć: między wyższymi uczelniami kościelnymi i innymi uczelniami katolickimi (uczelnie kościelne są bowiem również katolickimi). Niemniej jednak w potocznym rozumieniu utarło się, że używając terminu „uczelnia katolicka” nie mamy na myśli uczelni kościelnej jako takiej. Ten sposób myślenia znajdujemy także w dokumentach Stolicy Apostolskiej⁶.

II. Wyższe uczelnie „kościelne”

Pierwszym z tych dokumentów jest Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* z 15 kwietnia 1979 roku, dotycząca uniwersytetów i wydziałów kościelnych⁷.

Na marginesie chciałbym zaznaczyć, że zaangażowanie Jana Pawła II w powstanie tego dokumentu datuje się na kilka lat przed Jego wyborem na papieża. Jako arcybiskup krakowski został on mianowany w 1973 r. członkiem Kongregacji Edukacji Katolickiej. Wniósł wówczas cenny i twórczy wkład w przygotowanie tejże Konstytucji. Świadczą o tym dokumenty z sesji plenarnych Kongregacji. Życzenie, które wyraził 14 marca 1978 roku, a więc na kilka miesięcy przed wyborem na Stolicę Piotrową, podczas sesji plenarnej poświęconej ostatnim korektom wspomnianego dokumentu, było jego oryginalnym przyczynkiem, który pozwala zrozumieć również jego postawę jako pasterza w społeczeństwie, w którym zniewolony był także uniwersytet i inne instytucje kultury. Podkreślił prawo Kościoła do tworzenia własnych placówek uniwersyteckich. Obrona tego prawa była konsekwencją doświadczenia pasterza, który z jasnością widział, że broniąc praw Kościoła, broni praw człowieka. Mówił, że obronie prawa Kościoła do zakładania i erygowania własnych wydziałów i uniwersytetów powinno towarzyszyć stałe dążenie do podnoszenia poziomu naukowego kościelnych ośrodków akademickich, nie tylko po to, aby mogły one konkurować z uczelniami państwowymi i cieszyć się

⁵ Por. Z. Grocholewski, *Jan Paweł II a problem studiów i nauki*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 10 (2003), s. 56–57.

⁶ Por. np. Konstytucję apostolską *Ex corde Ecclesiae* (cyt. poniżej), wstęp, n. 8. Oczywiście można też wskazać teksty, które wyraźnie zaznaczają, że uczelnie kościelne to pewien rodzaj specyficzny uczelni katolickich: por. np. Konstytucję apostolską *Sapientia christiana* (cyt. poniżej), wstęp, IIIa.

⁷ AAS 71 (1979) 469–499; por. też *Normy aplikacyjne* wydane przez Kongregację Edukacji Katolickiej (tamże, s. 500–521). Polskie tłumaczenie np. w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, Poznań, t. II, cz. 1 (1979), s. 533–561; *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. I, dz. cyt., s. 13–62.

międzynarodowym uznaniem, lecz przede wszystkim po to, aby skutecznie pełniły one ewangelizacyjną i prorocką misję Kościoła w niełatwym dialogu ze współczesnym światem nauki.

Uniwersytety i wydziały kościelne to te, które głównie zajmują się Objawieniem chrześcijańskim (dla których Objawienie jest źródłem wiedzy i mądrości) oraz tymi zagadnieniami, które się z nimi łączą i dzięki temu ściślej wiążą się z właściwym zadaniem ewangelizacyjnym⁸, a są to: teologia, filozofia chrześcijańska, prawo kanoniczne, historia Kościoła, pedagogika chrześcijańska itd.

Te wydziały, w jakiegokolwiek formie i strukturze się znajdują, są uczelniami Stolicy Apostolskiej. Mogą więc być zakładane lub aprobowane jedynie przez Stolicę Apostolską. Tytuły na tych wydziałach nadawane są powagą Stolicy Świętej. Wydziały więc, które nie są kanonicznie erygowane lub zaaprobowane przez Stolicę Świętą, nie mogą nadawać stopni akademickich posiadających walor kanoniczny. Statuty poszczególnych wydziałów, jak również ich programy studiów muszą być zatwierdzone przez Kongregację Edukacji Katolickiej. Ta Kongregacja sprawuje nad nimi najwyższe kierownictwo zgodnie z normami prawa. Mianuje ona lub zatwierdza dziekana (rektora, prezesa) tego wydziału. Wykładowcy stali muszą otrzymać przedtem *Nihil obstat* Stolicy Apostolskiej⁹.

Uniwersytety kościelne (w ścisłym tego słowa znaczeniu) istnieją obecnie tylko w Rzymie i jest ich siedem: Gregorianum, Lateranum, Urbanianum, Angelicum, Salesianum, Santa Croce i Antonianum¹⁰.

Natomiast wydziały kościelne – autonomiczne lub włączone do uniwersytetów katolickich lub uniwersytetów państwowych, atenea czy akademie obejmujące kilka wydziałów kościelnych, jak również inne instytuty wyższych studiów kościelnych – oprócz Rzymu rozsiane są we wszystkich częściach świata. Takich uczelni jest około 160. Jakby zliczyć wszystkie poszczególne wydziały kościelne jest ich około 260.

Do tych uczelni należy dodać około 350 instytutów akademickich afiliowanych do jakiegoś wydziału kościelnego (tzn. który w jego imieniu może nadawać tytuł bakalaureatu w określonej dziedzinie wiedzy kościelnej), 25 instytutów agregowanych (nadających w imieniu wydziału także licencjat) i 12 włączonych (inkorporowanych) do wydziału kościelnego (mogące nadawać także doktorat)¹¹.

⁸ *Sapientia christiana*, Wstęp, IIIa.

⁹ Por. *Sapientia christiana*: Wstęp VIc. art. 2. 5. 6. 7. 9 §1, 18. 27 § 2. 61–63. *Normy aplikacyjne*, art. 13 § 1, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 816–817.

¹⁰ Por. album *Pontificie Università e Atenei Romani*, Libreria Editrice Vaticana 2000 (teksty zredagowane przez rektorów poszczególnych uczelni, zdjęcia G. Gałązka). Ten album ukazał się równocześnie w języku angielskim. Po wydaniu tego albumu, w roku 2005, również Papieskie Ateneum „Antoniano” zostało 2005 uniwersytetem.

¹¹ Odnośnie do afiliacji, agregacji i inkorporacji por.: *Sapientia christiana*, art. 62–63; *Normy aplikacyjne*, art. 47–48; Congregatio de Institutione Catholica, *Notio affiliationis theologicae*, oraz odpowiadające jej *Normae* z 1 sierpnia 1985 roku (w Kongregacji prot. n. 207/80), jak również *Normae de Institutu theologicu aggregatione* z 23 czerwca 1993 roku (w Kongregacji prot. n. 370/92).

Oprócz tego istnieją Wyższe Instytuty Wiedzy Religijnej, o których mowa w kanonie 821 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Są one najczęściej sponsorowane przez jakiś wydział teologiczny i na poziomie akademickim przygotowują nauczycieli religii szkół przeduniwersyteckich oraz kandydatów do specjalnych urzędów (diakonów stałych, katechetów, animatorów liturgicznych) oraz posług kościelnych (w dziedzinie duszpasterstwa młodzieżowego, duszpasterstwa rodzin, duszpasterstwa środowisk, opieki nad chorymi, środków masowego przekazu itp.)¹².

Gdy chodzi o rolę tychże wyższych uczelni zwanych „kościelnymi”, Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* najpierw wskazuje na trzy zadania czy funkcje, do jakich mają one przygotowywać. Tym wydziałom przede wszystkim Kościół powierza bardzo odpowiedzialne zadanie szczególnie troskliwego przygotowania własnych wychowanków do posługi kapłańskiej, do pełnienia zadań nauczycielskich w zakresie nauk świętych oraz do podejmowania trudniejszych zadań apostołskich¹³. Wśród tych trudniejszych zadań wspomniany jest „dialog z braćmi odłączonymi i z niechrześcijanami” oraz „aby można było odpowiedzieć na pytania powstałe na skutek postępu naukowego”¹⁴. Te trzy wymienione funkcje, do których mają przygotować wydziały kościelne, wskazują na ich rolę i doniosłość w perspektywie żywotności i rozwoju Kościoła. Wymagają one właściwej analizy w kontekście całości Konstytucji. Nietrudno jednak dostrzec, że są one w sposób szczególny związane z zadaniami duszpasterskimi, z zadaniami kapłaństwa ministerialnego¹⁵. Nic więc dziwnego, że *Sapientia christiana* podkreśla: „uniwersytety i wydziały kościelne powołane zostały do istnienia dla budowania Kościoła i pożytku wierzących chrześcijan i jest rzeczą konieczną, by ten cel miały one zawsze przed oczyma jako kryterium swej gorliwej działalności (IVb)”. Ze względu na ich

¹² Por. też Congregatio de Institutione Catholica, *Nota illustrativa* z 10 kwietnia 1986 roku oraz *Normativa per l'Istituto Superiore di Scienze Religiose* z 12 maja 1987. Te teksty znajdują się w „Seminarium” 31 (1991) 179–201. Obecnie Kongregacja Edukacji Katolickiej przygotowuje nowy dokument normatywny na temat tych Instytutów.

¹³ *Sapientia christiana*, Wstęp IIIb; por. także art. 3 § 2, jak również Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, 11a.

¹⁴ *Gravissimum educationis*, 11a; por. *Sapientia christiana*, Wstęp IIIb.

¹⁵ W przemówieniu skierowanym do członków Kongregacji Edukacji Katolickiej z okazji 25. rocznicy ogłoszenia Konstytucji apostolskiej *Sapientia christiana*, 27 kwietnia 2004 roku, Jan Paweł II podkreślił, że ta Konstytucja jest dla niego: „bardzo ważna, ponieważ ściśle dotyczy wypełniania *munus docendi* Kościoła. «Zadanie nauczania» jest szczególnie ważne w dzisiejszej rzeczywistości, którą charakteryzuje z jednej strony zdumiewający postęp techniczny, a z drugiej najróżniejsze sprzeczności, podziały i napięcia. W rzeczywistości Ewangelia wydaje dobre i trwałe owoce tylko w takiej mierze, w jakiej – będąc nieustannie głoszona «w porę, nie w porę» (por. 2 Tm 4, 2) – wpływa na sposób myślenia i do głębi przenika kulturę (por. *Sapientia christiana*, Wstęp, I). Takie jest właśnie wzniosłe powołanie, które wyróżnia kościelne uniwersytety i wydziały: mają one dokładać wszelkich starań, by łączyć i jednoczyć świat nauki i kultury z prawdą wiary, pomagając odkrywać zbawczy porządek Bożego planu w rzeczywistości tego świata” („L'Osservatore Romano” wyd. polskie, 7–8 (2004), s. 15). *Munus docendi* zaś należy do biskupów i uczestniczących w ich władzy prezbiterów: Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium* 21 b, 23c, 24a, 25a; *Christus Dominus* 12–14; *Presbyterorum ordinis* 2, 4.

„nastawienie na wspólne dobro Kościoła”, mają „być uważane za drogocenny skarb całej wspólnoty kościelnej” (IVa) i powinny one być świadome swej doniosłości w Kościele oraz swego uczestnictwa, we właściwym sobie zakresie, w posługiwaniu Kościoła (tamże). Mają one w ścisłym powiązaniu z hierarchią udzielać, zgodnie ze swym charakterem, pomocy tak Kościołom partykularnym, jak i Kościołowi powszechnemu w całości kształceniu posługi ewangelicznej (art. 3 § 3; zob. IVa). Wydział kościelny, który nie czuje się odpowiedzialnie włączony w misję Kościoła, w służbę ewangelizacji, który nie współpracuje z hierarchią Kościoła (zob. IIIe), z Urzędem Nauczycielskim Kościoła (zob. IVa), jest niewątpliwie wynaturzeniem.

Dotychczas mówiłem o roli wyższych uczelni kościelnych w perspektywie funkcji lub zadań, do których one przygotowują. Teraz chciałbym pokrótce spojrzeć na rolę tych uczelni w perspektywie zakresu naukowo-badawczego i dydaktycznego.

Konstytucja *Sapientia christiana* wskazuje na ich następujący przedmiot studiów i nauczania:

– głębsze badanie różnych dziedzin nauk świętych, ze szczególnym zwróceniem uwagi na coraz doskonalsze zrozumienie świętego Objawienia i wszystkich problemów z nim związanych, oraz Tradycji, czyli „dziedzictwa mądrości chrześcijańskiej przekazanego przez przodków”, a także systematyczne wyjaśnianie prawd wiary¹⁶;

– analizowanie w świetle Objawienia nowych zagadnień występujących z biegiem czasu (art. 3 § 1). „Nowe dyscypliny naukowe i nowe wynalazki wysuwają bowiem problemy, które stawiają pytania i prowokują nauki święte. Z tego powodu potrzeba, aby uprawiający nauki święte, spełniając swój pierwszorzędny obowiązek osiągnięcia głębszego poznania prawdy objawionej przez badania teologiczne, współpracowali również ze specjalistami innych dyscyplin naukowych, zarówno z ludźmi wierzącymi, jak i niewierzącymi, starali się analizować i interpretować ich twierdzenia oraz oceniać je w świetle prawdy objawionej” (IIIe);

– studiowanie odpowiedniego sposobu przekazywania prawd wiary „ludziom współczesnym, żyjącym w różnych kręgach kulturowych” (art. 3 § 1). Konstytucja wyjaśnia: „Te ustawiczne kontakty z rzeczywistością pobudzającą również teologów do poszukiwania bardziej właściwego sposobu przekazywania doktryny ludziom współczesnym, żyjącym w różnych kręgach kulturowych; albowiem «czymś innym jest sam depozyt wiary, czyli prawdy, które zawiera nasza czcigodna doktryna, a czymś innym sposób ich głoszenia, z zachowaniem jednak tego samego znaczenia tej samej treści» (*Gaudium et spes*, 62b). Będzie to bardzo pomocne – mówi dokument – w tym, by wśród ludu Bożego znajomość religii i szlachetność ducha rozwijały się równomiernie z postępem nauk i sztuk technicznych, a także, by w działalności duszpasterskiej wierni doprowadzani byli stopniowo do czystego i bardziej dojrzałego życia wiary” (IIIId);

¹⁶ *Gravissimum educationis*, 11a; por. *Sapientia christiana*, IIIb; art. 3 § 1.

– ze względu na powiązanie wydziałów kościelnych z zadaniami duszpasterskimi, *Sapientia christiana* zakreśla jeszcze czwarty krąg badawczo-dydaktyczny. Mianowicie chodzi o te nauki, „które chociaż nie posiadają specjalnego związku z Objawieniem chrześcijańskim, to jednak w wielkiej mierze mogą się przyczynić do dzieła ewangelizacji”, jak na przykład wasz Wydział Pedagogiczny. Konstytucja dodaje znacząco: „Z tego powodu Kościół docenia je, zakłada je jako wydziały kościelne i jako takie pozostają one w ścisłej łączności ze świętą hierarchią” (IIIe).

III. Wyższe uczelnie „katolickie”

Jan Paweł II jest też autorem podstawowego dokumentu ustawodawczego dotyczącego uniwersytetów i innych wyższych uczelni katolickich, tzn. Konstytucji apostoelskiej *Ex corde Ecclesiae* z 15 sierpnia 1990 roku¹⁷. Jest to pierwszy dokument papieski o charakterze legislacyjnym na temat uniwersytetów katolickich, dla których ma on być, z woli tegoż Papieża, „punktem odniesienia i swoistą *Magna Charta*”, ubogacona długim i owocnym doświadczeniem Kościoła w dziedzinie uniwersyteckiej, otwartego na nowe, obiecujące rozwiązania w przyszłości, która wymaga odważnej pomysłowości i niezłomnej wierności (8).

Uniwersytety katolickie prowadzą badania i wykładają różne dziedziny wiedzy, a więc te same, które znajdujemy na wszystkich innych uniwersytetach i wyższych uczelniach, jak medycyna, literatura, ekonomia, informatyka, dyplomacja itd., starają się ubogacać te dziedziny wiedzy refleksją filozoficzną i światłem Ewangelii. W każdym razie wydziały kościelne, które należą do uniwersytetów katolickich, rządzą się Konstytucją *Sapientia christiana*, a nie Konstytucją *Ex corde Ecclesiae*¹⁸.

Inaczej niż uniwersytety i wydziały kościelne, uniwersytety katolickie mogą być erygowane lub aprobowane, niekoniecznie przez Stolicę Świętą (Kongregację Edukacji Katolickiej), ale także przez Konferencje Episkopatu lub inne zgromadzenie hierarchii katolickiej, przez biskupa diecezji, za zgodą biskupa diecezjalnego, także przez instytuty zakonne lub inną publiczną osobę prawną, jak również przez osoby duchowne lub świeckie (art. 3). Toteż w tej dziedzinie większa jest odpowiedzialność niższych władz kościelnych. Kongregacja Edukacji Katolickiej przyjmuje oczywiście specjalne zadania względem uniwersytetów katolickich przez nią założonych lub zaaprobowanych (są one wymienione w *Annuario Pontificio*).

Niemniej jednak *Ex corde Ecclesiae* potwierdza prawo Stolicy Świętej do interwencji „wszędzie tam, gdzie jest to konieczne” (art. 1 § 1), jak również obowiązek

¹⁷ AAS 82 (1990) 1475–1509. Tłum. polskie np. w: „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 10–11 (1990), s. 5–9; *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. II, dz. cyt., s. 11–44.

¹⁸ *Ex corde Ecclesiae*, art. 1 § 2; *Sapientia christiana*, art. 8 oraz 20 § 2.

każdego uniwersytetu katolickiego zachowania jedności z Kościołem powszechnym i Stolicą Świętą, a nie tylko z Kościołem lokalnym (art. 5 § 1), oraz powierza Kongregacji Edukacji Katolickiej wprowadzenie w życie teże Konstytucji oraz wydanie odpowiednich dyrektyw w tym celu (art. 9).

Myślę, że ten dokument dotyczący uniwersytetów katolickich ma pod pewnym względem dużo większe żywotne znaczenie niż *Sapientia christiana*. Mam na myśli dwa aspekty.

– Podczas, gdy *Sapientia christiana* zreformowała przepisy już uprzednio istniejące, *Ex corde Ecclesiae* jest pierwszym tego typu dokumentem odnośnie do uniwersytetów katolickich.

– Podczas gdy liczba wyższych uczelni kościelnych, jak już zaznaczyłem, jest dosyć ograniczona, uniwersytetów katolickich jest bardzo dużo, są one różnorodne i w nieustannej ekspansji. Uniwersytetów katolickich na całym świecie jest około 1300 i spełniają sobie właściwą misję w bardzo różnych warunkach społecznych, politycznych, ekonomicznych, legislacyjnych, kulturowych, religijnych itd. Istnieją, wykonują swe zadania, cieszą się prestiżem i rozwijają się nawet w krajach, gdzie katolików jest bardzo mało. Na Tajwanie, gdzie katolików jest tylko 1,3% istnieją aż trzy uniwersytety katolickie (np. Fu-Jen University w Tajpej, powiększał się w ostatnich latach o około tysiąc studentów rocznie). Znajdujemy je w Tajlandii, gdzie katolicy stanowią mniej niż 0,5% ludności (Assumption University w Bangkoku będzie w tym roku miejscem Kongresu Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich).

Chciałbym przy tej okazji zaznaczyć, że ogromna większość uniwersytetów katolickich została założona w wieku, który co dopiero minął, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Tylko podczas pontyfikatu Jana Pawła II powstało około 250 nowych uniwersytetów katolickich¹⁹.

Przystępując do wskazania roli tych uniwersytetów trudno ją przecenić. Jan Paweł II zarysowuje ją bardzo szeroko, mówi o niej z pewnym entuzjazmem w pierwszej części Konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae*, co znajduje odzwiek także we wstępie do Konstytucji *Sapientia christiana* (Wstęp, II) oraz w wielu swoich przemówieniach.

Jakże bowiem nie dostrzec potrzeby solidnej formacji inteligencji katolickiej: katolickich lekarzy, katolickich prawników, katolickich dziennikarzy, katolickich polityków, pedagogów, socjologów i innych, by bogactwem wiedzy i równocześnie wartości chrześcijańskich przyczyniali się do prawdziwego postępu ludzkości. By adekwatnie zarysować rolę uniwersytetów katolickich we współczesnym świecie,

¹⁹ Por. Congregatio de Institutione Catholica, *Universitates et alia Instituta Studiorum Superiorum Ecclesiae Catholicae: Index* 2005, Civitas Vaticana 2005. Ten indeks (niestety niezupełnie kompletny) bierze pod uwagę zarówno uczelnie kościelne, jak i katolickie według poszczególnych kontynentów i krajów oraz na końcu (s. 393–397) podane są pewne dane statystyczne.

według nauczana Jana Pawła II, potrzeba by osobnego referatu. Przytoczę tylko niektóre wybrane stwierdzenia na ten temat.

Jan Paweł II cytuje zdanie Soboru Watykańskiego II, według którego uniwersytety katolickie zmierzają do zapewnienia publicznej, stałej i powszechnej obecności myśli chrześcijańskiej we wszelkich dążeniach do rozwoju wyższej kultury, a wychowankowie tych instytucji winni stać się ludźmi naprawdę wyróżniającymi się wiedzą i przygotowanymi do pełnienia w społeczeństwie poważnych obowiązków oraz być świadkami wiary w świecie²⁰.

We wstępie do *Ex corde Ecclesiae* Jan Paweł II zauważa:

W dzisiejszym świecie, charakteryzującym się tak gwałtownym postępowaniem nauki i techniki, zadania uniwersytetu katolickiego stają się coraz ważniejsze i pilniejsze. Odkrycia naukowe i techniczne prowadzą bowiem z jednej strony do ogromnego rozwoju gospodarki i przemysłu, z drugiej jednak stwarzają nieuniknioną konieczność jednoczesnego poszukiwania sensu, które ma zagwarantować, że nowe odkrycia będą służyć prawdziwemu dobru jednostek oraz społeczeństwa ludzkiego jako całości. (...) Uniwersytet katolicki wezwany jest w sposób szczególnie do podjęcia tego zadania: jego chrześcijańska inspiracja pozwala mu uwzględnić w badaniach naukowych także wymiar moralny, duchowy i religijny oraz oceniać zdobycze nauki i techniki z punktu widzenia integralnego dobra osoby ludzkiej (7a).

Toteż nieodżałowany Papież wyraża głębokie przekonanie, że uniwersytet katolicki jest bez wątpienia jednym z najlepszych instrumentów, jakie Kościół ofiarowuje naszej epoce, poszukując pewności i mądrości (10c).

Nie dziwią więc słowa Jana Pawła II:

Zwracam się (...) do całego Kościoła, przekonany, że uniwersytety katolickie są niezbędne dla jego wzrostu, dla rozwoju chrześcijańskiej kultury i dla postępu człowieka. Dlatego wzywam całą wspólnotę kościelną, aby popierała katolickie instytucje wyższego nauczania i wspomagała je w procesie rozwoju i odnowy (11a).

Oczywiście uniwersytety katolickie, by mogły należycie spełniać swoją rolę w Kościele i świecie, muszą czynić wszystko, by należeć do najlepszych uniwersytetów. Muszą starać się o wysoki standard zwłaszcza w swoich dwóch istotnych aspektach: gdy chodzi o poziom akademicki i tożsamość katolicką.

Ponieważ świętujemy dzisiaj Jubileusz Towarzystwa Jezusowego, mając na uwadze rolę, jaką jezuita odegrali w dziedzinie szkolnictwa wyższego na przestrzeni historii, uważam za stosowne zacytowanie także następującego wezwania Jana Pawła II, które znajdujemy w Konstytucji apostołowskiej *Ex corde Ecclesiae*:

Liczne uniwersytety katolickie zostały założone przez zgromadzenia zakonne i nadal uzależnione są od ich wsparcia. Niech zgromadzenia zakonne oddające się apostołowi wyższego nauczania nadal wspomogają te instytucje w dziele odnowy ich pracy i niech nadal przygotowują zakonników i zakonnice do owocnego uczestnictwa w misji uniwersytetu katolickiego (25a).

²⁰ *Gravissimum educationis*, 10a; por. *Ex corde Ecclesiae*, 9; *Sapientia christiana*, 11a oraz III.

Zakończenie

Wspominając św. Franciszka Ksawerego 3 grudnia każdego roku, Kościół każe nam czytać w Liturgii Godzin fragment listu tegoż świętego, napisanego z Indii do św. Ignacego z Loyoli, w którym między innymi znajduje się takie znamienne zdanie:

Wielokrotnie przychodzi mi na myśl, by udać się na uczelnie europejskie, a zwłaszcza na uniwersytet paryski, i mówić na Sorbonie do tych, którzy mają więcej wiedzy niż miłości, by ich wiedza zaczęła przynosić owoce: ileż dusz z powodu ich zaniedbania zamiast dostąpić chwały, idzie do piekła!²¹.

Ja też jestem przekonany, że jeżeli w dynamizmie działalności Kościoła czy konkretnego zakonu, wiedza nie jest zespolona z miłością, może wyrządzić dużo szkody duchowej.

Życzę całym sercem polskim jezuitom w tym punkcie kulminacyjnym Roku Jubileuszowego, aby ich solidnemu pogłębianiu wiedzy i przekazywaniu jej, tutaj na krakowskim „Ignatianum”, na warszawskim Bobolanum oraz w prowadzonych przez zakon szkołach, towarzyszyła autentyczna miłość: żarliwa miłość Chrystusa, bezkompromisowa miłość Kościoła zgodnie z ignacjańską zasadą *Sentire cum Ecclesia* oraz ofiarna miłość do ludzi. Wtedy i tylko wtedy zakon jezuicki – wierny twórczemu duchowi św. Ignacego i jego wspomniałych towarzyszy – będzie budował świetlaną przyszłość, przyczyniając się *ad maiorem Dei gloriam* i tym samym dla prawdziwego dobra ludzkości.

²¹ W polskim wydaniu Liturgii Godzin, Poznań 1982, s. 962, tłumaczenie tego tekstu jest mniej dokładne.

Źródło: „Horyzonty Wychowania” 5/2006 (9), s.19–34.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Szkoła katolicka według Kodeksu Prawa Kanonicznego*

Referat wygłoszony na Fordham University – The Jesuit University of New York z okazji nadania doktoratu *honoris causa* tego uniwersytetu, Nowy York, 28 maja 2008 roku

W niniejszym przyczynku – dla tomu poświęconego Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu, który należy do czołowych polskich znawców, badaczy i propagatorów prawa kanonicznego i jednocześnie jest moim serdecznym przyjacielem od bardzo wielu lat – pragnę wystąpić w podwójnej roli: jako kanonista, co odzwierciedla moją formację i długoletnie zaangażowanie na polu prawa kanonicznego, oraz jako Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej, co jest moją aktualną misją w Kościele od ponad dziewięciu lat. W tej podwójnej szacie chcę zwrócić uwagę na ustawodawstwo Kodeksu Prawa Kanonicznego na temat wychowania, edukacji. Do takiego tematu skłania mnie fakt, że w tym roku (2008) przypada 25. rocznica tegoż Kodeksu, promulgowanego w 1983 roku. Problematyka jest jednak bardzo szeroka, toteż ograniczę się jedynie do kwestii związanych ze szkołą katolicką.

Na wstępie uważam za właściwe zauważyć, że aktualny Kodeks Prawa Kanonicznego wiernie odzwierciedla nauczanie Soboru Watykańskiego II, a w naszej materii, szczególnie Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 października 1965 roku), do tego stopnia, że Jan Paweł II mógł wskazać Kodeks jako „ostatni dokument soborowy”¹, który „prowadzi do ukoronowania

* Wersja oryginalna niniejszego artykułu (referat wygłoszony w j. angielskim na Fordham University) ukazała się w periodyku „Catholic Education: a Journal of Inquiry and Practice” 12 (2008), s. 148–159.

¹ Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti al Corso sul nuovo Codice presso la Pontificia Università Gregoriana, 21 novembre 1983, b. 2, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI,2 (1983) 1143–1146: 1144; Przy innej okazji Papież powiedział: „Ostatni dokument soborowy, Kodeks, będzie pierwszy dla <umieszczenia> całego Soboru w całym życiu” (Discorso ai partecipanti ad un Corso per gli operatori delle giustizia, 9 dicembre 1983, n. 3, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 /1983/ 1292–1293: 1293).

dzieła Soboru Watykańskiego II², jako dokument, który należy umieścić „obok Księgi zawierającej Akta Soboru³, zauważając, że „to, co stanowi podstawową «nowość» Soboru Watykańskiego II [...], stanowi również «nowość» nowego Kodeksu⁴, i z naciskiem stwierdzając: „Studium Kodeksu, Szkołą Soboru⁵. Nic więc dziwnego, że wśród źródeł (*fontes*) aktualnego Kodeksu obficie są przywoływane dokumenty Soboru⁶.

Uregulowania Kodeksu Prawa Kanonicznego w naszej materii, ujęte w związanych kanonach, mogłyby być zilustrowane – poza dokumentami Soboru – również bogatym Magisterium Kościoła, które jednak w tym krótkim opracowaniu wezmę pod uwagę jedynie częściowo.

I. Szkoła katolicka

Kodeks, w kan. 803 § 1 określa, że ze szkołą katolicką mamy do czynienia w trzech przypadkach: a) gdy jest ona kierowana przez „kompetentną władzę kościelną”, np. biskupa czy proboszcza; b) gdy jest kierowana przez „kościelną osobę prawną publiczną⁷”, np. przez instytut zakonny; c) gdy jest kierowana przez inne osoby, jednak za katolicką „została uznana przez władzę kościelną dokumentem na piśmie”.

² Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti ad un Corso per gli operatori delle giustizia, 9 dicembre 1983, n. 1, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI,2 (1983) 1292–1293: 1292.

³ Giovanni Paolo II, Discorso per la presentazione ufficiale del nuovo Codice di Diritto Canonico, 3 febbraio 1983, n. 9 c, AAS 75 (1983) 455–463: 463; Papież w tym miejscu dodał: „Lecz wyżej, przed tymi dwiema Księgami, należy postawić, jako wierzchołek o transcendentnej wzniosłości, odwieczną Księgę Słowa Bożego, której centrum i sercem jest Ewangelia. Konkludując, chciałbym nakreślić przed wami, w formie wskazania i przypomnienia, jako idealny trójkąt: u góry znajduje się Pismo Święte; z jednej strony Akta Soboru Watykańskiego II, z drugiej zaś nowy Kodeks Kanoniczny. Aby w sposób uporządkowany i logiczny wznieść się od tych dwóch Ksiąg, wypracowanych przez Kościół XX wieku, aż do najwyższego i niezmiennego szczytu, będzie trzeba przejść wzdłuż boków tego trójkątu, bez zaniedbań i zaniechań, respektując konieczne połączenia: całe Magisterium – chcę powiedzieć – poprzednich Soborów Powszechnych, a także (pomijając, oczywiście, normy zaniechane i zniesione) owo dziedzictwo mądrości prawniczej, które należy do Kościoła”.

⁴ Giovanni Paolo II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, 25 ianuarii 1983, AAS 75 (1983), pars II, s. VII–XIV: XII.

⁵ Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti al Corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico, 21 novembre 1983, n. 2, AAS 76 (1984) 1143–1146: 1144.

⁶ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Cannici Authentice Interpretando, *Codex Iuris Canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989.

⁷ Kodeks różniła wśród osób prawnych: osoby prawne publiczne i osoby prawne prywatne. „Osoby publiczne [...] są ustanowione przez kompetentną władzę kościelną, by wykonywały w imieniu Kościoła, w oznaczonym dla nich zakresie, zgodnie z przepisami prawa, własne zadania im zlecone dla publicznego doba; wszystkie pozostałe osoby prawne są prywatnymi” (kan. 116 § 1). „Osoby prawne publiczne otrzymują osobowość prawną bądź mocą samego prawa, bądź specjalnym dekretem kompetentnej władzy, przyznającym ją wyraźnie” (§ 2).

W odniesieniu do przypadku trzeciego § 3 tego samego kanonu stanowi: „Żadna szkoła, chociażby w rzeczywistości była katolicka, nie może nosić nazwy *szkoły katolickiej* bez zgody kompetentnej władzy kościelnej”.

Chciałbym zauważyć, że także instytucje zakonne, które są kościelnymi osobami publicznymi, winny uzyskać zgodę biskupa diecezjalnego na założenie szkoły (kan. 801), jednak w takim przypadku zgoda ta dotyczy jedynie możliwości posiadania szkoły, a nie tego, by była to szkoła katolicka. W rzeczywistości, szkoła kierowana przez jakąś kościelną osobę prawną publiczną nie może nie być katolicką. Osoby prawne publiczne, stosownie do kan. 116 § 1, wykonują swoją misję „w imieniu Kościoła”, a więc wszystkie formy działalności, które podejmują, powinny mieć taki wymiar.

Nie należy zapominać, że określenia te, ze swojej natury, jeśli odnoszą się do wszystkich rodzajów szkoły katolickiej, to – w odniesieniu do uniwersytetów katolickich i innych instytucji katolickich studiów wyższych – słusznie znalazły swoje echo w art. 3 Konstytucji Apostolskiej *Ex corde Ecclesiae* (15 sierpnia 1990 r.)⁸.

II. Rezultat dwóch wymogów uzupełniających się

W Kodeksie Prawa Kanonicznego szkoła katolicka jawi się jako rezultat dwóch uzupełniających się wymogów, czyli dwóch praw-obowiązków, które się łączą: a) *ze strony rodziców*, ich prawa i obowiązku zagwarantowania wychowania katolickiego ich własnym dzieciom; b) *ze strony Kościoła*, jego prawa i obowiązku niesienia rodzicom pomocy w wypełnieniu takiego ich zadania.

1. Prawo-obowiązek rodziców

Jeżeli wziąć pod uwagę pierwszy wymóg, to Deklaracja *Gravissimum educationis* stwierdza:

Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla

⁸ „§ 1. Uniwersytet katolicki może być erygowany lub zatwierdzony przez Stolicę Świętą, przez Konferencję biskupów lub przez inne Zgromadzenie hierarchii katolickiej albo przez biskupa diecezjalnego. § 2. Za zgodą biskupa diecezjalnego Uniwersytet katolicki może być erygowany również przez Instytut Zakonny lub przez inną osobę prawną publiczną. § 3. Uniwersytet może być erygowany przez inne osoby prawne kościelne lub świeckie. Taki Uniwersytet będzie mógł być uważany za Uniwersytet katolicki jedynie za zgodą kompetentnej władzy kościelnej na warunkach, które zostaną uzgodnione przez strony (zarówno ustanowienie takiego Uniwersytetu, jak i warunki, na podstawie których może być uważny za Uniwersytet katolicki, powinny być zgodne z dokładnymi wskazaniem udzielonymi przez Stolicę Świętą, przez Konferencję biskupów lub przez inne Zgromadzenie hierarchii katolickiej)”.

Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom (n. 3).

Zgodnie z tym stwierdzeniem, Kodeks Prawa Kanonicznego, traktując o obowiązkach-prawach wiernych świeckich, stanowi:

Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek-prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół (kan. 226 § 2).

Obowiązek ten został następnie powtórzony w różnych innych miejscach Kodeksu, a więc gdy traktuje on o katechizacji (kan. 774 § 2), o szkole katolickiej (kan. 793 § 1) i o skutkach małżeństwa (kan. 1136).

Adhortacja apostołska Jana Pawła II *Familiaris consortio* (22 listopada 1981 roku) kwalifikuje to prawo-obowiązek wychowawczy rodziców:

- jako *istotny*, i jako taki związany z przekazywaniem życia ludzkiego;
- jako *pierwotny*;
- jako *pierwszorzędny* w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci;
- jako *niezbywalny*, i dlatego nie może być całkowicie przekazany innym, ani przez nich „zawłaszczony” (n. 36 b; podział został wprowadzony, natomiast kursywa znajduje się w tekście).

Jest czymś oczywistym, że rodzice sami nie są w stanie wypełnić taki obowiązek i dlatego powinni otrzymać wsparcie. Taka pomoc powinna być udzielona zarówno przez państwo, jak i przez Kościół.

Mając na uwadze konieczność takiej pomocy, Kodeks Prawa Kanonicznego podkreśla:

Rodzice katolicy mają również obowiązek i prawo wyboru takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając warunki miejsca, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci (kan. 793 § 1).

Co się tyczy tych środków, Kodeks wymaga, aby „wierni cenili bardzo szkoły”, potwierdzając, że „są one dla rodziców główną pomocą w wypełnianiu ich obowiązku wychowawczego” (kan. 796 § 1).

Logiczną konsekwencję owych zasad, stanowi jasny nakaz kan. 798: „Rodzice powinni kierować swoje dzieci do szkół, które zapewniają wychowanie katolickie”. Mogą się prawowicie od tego powstrzymać, jedynie „gdy nie mogą tego uczynić”, lecz w takim przypadku „obowiązani są zatroszczyć się, by dzieci otrzymały należne wychowanie katolickie poza szkołą”.

W tym kontekście konieczne trzeba mieć na uwadze to, że pomoc, jaka powinna być świadczona rodzicom ze strony szkoły w ich poważnym zadaniu edukacyjnym – jak przypomina *List do Rodzin* Jana Pawła II (2 lutego 1994 r.) – „powinna zawsze przychodzić w konkretnym zastosowaniu *zasady pomocniczości*”. Zasada ta „zakłada godziwość, a nawet powinność niesienia pomocy rodzicom, lecz [z drugiej strony] znajduje w ich przeważającym prawie i w ich skutecznych możliwościach swoją wewnętrzną i nie do przebycia granicę” (n. 16 h).

List ten przedstawia kwestię w sposób bardzo piękny i jednocześnie bardzo trafny, stwierdzając: „Pomocniczość dopełnia w ten sposób miłość ojcowską i macierzyńską, potwierdzając swój fundamentalny charakter, ponieważ każdy inny uczestnik procesu wychowawczego może działać jedynie w *imieniu rodziców, z ich zgodą*, i, w pewnej mierze, nawet *na ich polecenie*” (tamże).

Jest więc czymś logicznym, że Kodeks wymaga, „aby rodzice ściśle współpracowali z nauczycielami szkół, którym powierzają nauczanie swoich dzieci; i by z kolei nauczyciele w wypełnianiu swojego obowiązku troskliwie współpracowali z rodzicami” (kan. 796 § 2).

2. Prawo-obowiązek Kościoła

Rozpatrując drugi wymóg integrujący, którego rezultatem jest szkoła katolicka, czyli o prawo i obowiązek Kościoła świadczenia pomocy rodzicom w wypełnianiu ich obowiązku wychowania katolickiego, to nauczanie Magisterium jest bardzo jasne i znajduje wyraz także w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego (zob. kan. 747nn).

Podstawowym zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii wszystkim narodom, wzbogacanie wszystkich światłem Dobrej Nowiny, która ze swojej istoty skierowana jest do przekształcenia osoby i skierowania jej na drogę, która prowadzi do zbawienia. Właśnie w tej perspektywie ewangelizacji Kodeks – jak zresztą wszystkie dokumenty Kościoła – traktuje o szkołach katolickich. Istotnie, mówi o nich w księdze III Kodeksu, poświęconej właśnie „funkcji nauczania Kościoła”.

Tak więc kan. 794 § 1 podkreśla: „Ze szczególnej racji prawo i obowiązek wychowania należy do Kościoła, któremu została zlecona przez Boga misja niesienia ludziom pomocy, aby mogli osiągnąć pełnię życia chrześcijańskiego”. W § 2 zaś dodaje: „Do duszpasterzy należy obowiązek czynienia wszystkiego, ażeby wszyscy wierni mogli otrzymać katolickie wychowanie”.

W kontekście zadania, powierzonego mu przez Chrystusa, Kościół domaga się prawa „zakładania i kierowania szkołami jakiegokolwiek specjalności, rodzaju i stopnia” (kan. 800 § 1).

Nic przeto dziwnego, że Kodeks Prawa Kanonicznego:

– nakłada na *biskupa diecezjalnego* obowiązek – „Jeśli nie ma szkół, w których wychowanie jest przepojone duchem chrześcijańskim, do biskupa diecezjalnego należy zatroszczenie się o to, aby takie szkoły powstały” (802 § 1), dodając: „Jeśli jest to wskazane, biskup diecezjalny powinien zatroszczyć się także o zakładanie szkół zawodowych i technicznych oraz innych, wymaganych specjalnymi potrzebami” (§ 2)⁹;

⁹ Norma ta respektuje polecenie Deklaracji soborowej *Gravissimum educationis*: „Przy zakładaniu i organizowaniu szkół katolickich należy liczyć się z koniecznymi potrzebami bieżącej doby. Dlatego obok poparcia należnego szkołom niższego i średniego stopnia, jako stanowiącym podstawę wychowania, trzeba też wysoko cenić te szkoły, których w szczególny sposób domagają się obecne

– *instytuty zakonne*, „których właściwym zadaniem jest wychowanie, pozostając wierne swojej misji, niech starają się podejmować katolickie wychowanie również poprzez własne szkoły, zakładane za zgodą biskupa diecezjalnego”;

– *zachęca wszystkich wiernych*, „aby popierali szkoły katolickie, świadcząc w miarę możliwości pomoc, gdy idzie o ich zakładanie i utrzymanie” (kan. 800 § 2), jak również, by zabiegali o to, aby społeczność świecka uznała wolność katolików zakładania takich szkół (por. kan. 797). I nie chodzi tylko o zakładanie i utrzymanie takich szkół. Konstytucja *Gravissimum educationis* dodaje: „Święty Sobór usilnie zachęca pasterzy Kościoła i wszystkich wiernych, aby nie szczędząc żadnych ofiar, pomagali szkołom katolickim w coraz doskonalszym wypełnianiu ich zadania” (n. 9 c).

Zadanie nauczania, czyli obowiązek nauczania w Kościele, dotyczy – jak to przypomniał Sobór Watykański II – biskupów, którzy pozostając w jedności z Następcą Piotra, „są autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami”¹⁰. Kodeks, idąc za Soborem, jasno podkreśla rolę Magisterium Biskupa Rzymskiego, Biskupów, a także akcentuje odnośne obowiązki wiernych¹¹. Współpracownikami stanu biskupiego są kapłani, którzy razem z własnym Biskupem stanowią jedno prezbiterium¹².

W konsekwencji konieczna jest ścisła więź i harmonia oraz bliska współpraca między szkołą katolicką a władzą kościelną.

Konstytucja *Gravissimum educationis* w następujący sposób przedstawia specyfikę szkoły katolickiej:

Nie mniej niż inne szkoły zdąza ona do celów kulturalnych i do prawdziwie ludzkiej formacji młodzieży. Właściwością zaś jej jest to, że stwarza w społeczności szkolnej atmosferę przesiąkniętą ewangelicznym duchem wolności i miłości, dopomaga młodzieży, aby w rozwijaniu własnej osobowości wzrastała zarazem wedle nowego stworzenia, którym stała się przez chrzest, a całą ludzką kulturę porządkuje ostatecznie zgodnie z orędziem zbawienia, tak aby poznanie, które wychowankowie stopniowo zdobywają odnośnie do świata, życia i człowieka, było oświetlone wiarą (n. 8 a).

warunki. Takimi są szkoły zwane zawodowymi i technicznymi, instytuty przeznaczone dla kształcenia dorosłych, dla rozbudowy usług społecznych oraz dla tych, którzy z powodu wrodzonego upośledzenia wymagają szczególnej opieki; a również szkoły, w których przygotowuje się nauczycieli czy to do udzielania nauki religii, czy do innych form wychowania” (n. 9b).

¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 25 a.

¹¹ Zob. kann. 747–755. Uważam za właściwe przytoczenie przynajmniej kann. 753–754, jako szczególnie znaczących w perspektywie naszych rozważań. Kan. 753: „Chociaż biskupi, pozostający we wspólnocie z Głową Kolegium i członkami, czy to poszczególni, czy też zgromadzeni na Konferencjach Episkopatu lub na synodach partykularnych, nie posiadają nieomyślności w nauczaniu, są jednak w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary. Temu autentycznemu przepowiadaniu swoich biskupów wierni obowiązani są okazywać religijne posłuszeństwo”. Kan. 754: „Wszyscy wierni mają obowiązek zachowywać konstytucje i dekryty, które prawowita władza kościelna wydaje w celu przedstawienia nauki i napiętnowania błędnych opinii. Odnosi się to w sposób szczególny do aktów wydawanych przez Biskupa Rzymskiego lub Kolegium Biskupów”.

¹² Por. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 28.

W odniesieniu do tego opisu jej własnego charakteru Sobór dodaje:

W ten sposób szkoła katolicka, byleby tylko okazywała postawę otwartą wobec potrzeb bieżącej chwili, naucza swoich wychowanków skutecznego pomnażania dobra społeczności ziemskiej i przygotowuje ich do służby w rozszerzaniu Królestwa Bożego, aby stali się oni przez wzorowe apostołskie życie jakby zbawczym zaczynem społeczności ludzkiej (tamże).

Widać z tego opisu, jakie miejsce szkoła katolicka zajmuje w dziele ewangelizacji, i jakie ma zadania, które ze swojej natury powinny być realizowane pod przewodnictwem pasterzy. Dlatego też Dyrektorium dla posługi pasterskiej biskupów *Apostolorum Successores* (22 lutego 2004 roku) opublikowane przez Kongregację Biskupów, tłumaczy konieczność działania szkoły „w pełnej harmonii z Pasterzami” z uwagi na to, że jest ona „depozytariuszem mandatu powierzonego przez Hierarchię” (n. 133b).

Kodeks Prawa Kanonicznego, z jednej strony przepisuje, by „nauczanie i wychowanie w szkole katolickiej opierało się na zasadach doktryny katolickiej i by nauczyciele odznaczeni się zdrową nauką i prawością życia” (kan. 803 § 2). Z drugiej strony, podkreśla zadania biskupa w stosunku do szkoły katolickiej, stwierdzając:

Biskupowi diecezjalnemu przysługuje prawo czuwania nad szkołami katolickimi położonymi na jego terytorium oraz wizytowania ich, nawet wtedy, gdy zostały założone lub są kierowane przez członków instytutów zakonnych. Może on również wydawać przepisy dotyczące ogólnej struktury szkół katolickich. Tego rodzaju przepisy wiążą także szkoły kierowane przez zakonników, z zachowaniem wszakże ich autonomii w zakresie wewnętrznego zarządu tych szkół (kan. 806 § 1; zob. także § 2).

Celem przytoczonych dyspozycji i wizytacji Biskupa w stosunku do szkół katolickich jest to, by „wzrastał w nich duch apostołski, a dzieło nauczania było włączone organicznie w ogólne duszpasterstwo diecezji”¹³.

Na marginesie chciałbym zauważyć, że gdy mówiłem o cechach charakterystycznych szkoły katolickiej, to odnosi się to również do tych szkół, do których uczęszczają niekatolicy lub w większości niekatolicy. Niekatolik wszakże, zapisując dobrowolnie swoje dzieci do szkoły katolickiej, nie może wymagać, by szkoła ta ze względu na tę okoliczność zmieniła swoją tożsamość, czyli by przestała być katolicką; podobnie jak katolik, zapisując swoje dzieci do szkoły buddyjskiej, nie może wymagać, by szkoła ta przestała propagować buddyzm. Jeśli, mając możliwość wyboru, rodzice kierują swoje dzieci do szkoły katolickiej, powinni tym samym akceptować jej specyficzną tożsamość i jej program wychowawczy.

Oczywiście, szkoła katolicka przyjmując niekatolików, powinna szanować ich wolność religii i sumienia. Nie może nikomu narzucać wiary katolickiej. Przedstawiać i proponować nie oznacza w rzeczywistości narzucać. Szkoła katolicka,

¹³ Kongregacja Biskupów, Dyrektorium dla posługi pasterskiej Biskupów *Apostolorum Successores*, 22 lutego 2004 roku, n. 133 b.

z samej swojej natury, jako mająca swoje miejsce w dziele ewangelizacji, nie może zrezygnować z przedstawiania i proponowania Dobrej Nowiny i w jej świetle formować swoich uczniów¹⁴.

3. Odpowiedzialność szkoły katolickiej

Wskazane wymogi, które wynikają z praw-obowiązków tak rodziców, jak i Kościoła, wskazują na doniosłą misję i jednocześnie na odpowiedzialność szkoły katolickiej. Powinna ona dawać całościowe wychowanie osobie, w której ma spełnić rolę podstawowej wagi, jaką jest formacja religijna. Taka formacja religijna, istotnie, wzbogaca także wszystkie inne aspekty wychowania: nie tylko ludzkie i intelektualne, lecz również zawodowe, na ile pomaga w przygotowaniu osób odpowiedzialnych w przyszłym wykonywaniu zdobywanego zawodu, a więc osób, które poszukują i umieją korzystać z tego, czego nauczyli się, nie dla zła lub jedynie dla zarabiania pieniędzy, lecz dla prawdziwego dobra społeczności.

Jeżeli rodzice katolicy, zatroskani o formację religijną swoich dzieci, oddają je do szkoły katolickiej, to ta nie powinna ich zawieść. A z drugiej strony, nie powinna zawieść Kościoła, który powierza jej tak ważną misję.

Chciałbym przytoczyć retoryczne pytanie, które Jan Paweł II postawił w Adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* (16 października 1979 roku):

[Szkoła katolicka] zasługiwałaby jeszcze na takie imię, jeśli wyróżniałaby się nawet wysokim poziomem nauczania w przedmiotach świeckich, lecz można by jej zarzucić, na podstawie uzasadnionych motywów, zaniedbanie lub odejście od dawania wychowania ściśle religijnego? (n. 69a).

Jednocześnie Ojciec Święty zauważa:

Własny charakter i głęboki sens szkoły katolickiej, dla których rodzice katolicy powinni preferować ją, polegają dokładnie na jakości nauczania religijnego połączonego z wychowaniem uczniów.

I zaraz dodaje:

Jeśli instytucje katolickie powinny respektować wolność sumienia, a więc unikać obciążania sumienia z zewnątrz za pośrednictwem presji fizycznej lub moralnej, szczególnie gdy chodzi o akty religijne młodzieży, to mają one poważny obowiązek dania formacji religijnej, która byłaby dostosowana do sytuacji, często dość różnych, uczniów (tamże).

To samo podkreślił Benedykt XVI w swoim przemówieniu podczas spotkania z Wychowawcami Katolickimi na Uniwersytecie Katolickim Ameryki w Waszyngtonie 17 kwietnia 2008 roku, stwierdzając:

¹⁴ Zob. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Wymiar religijny wychowania w szkole katolickiej*, 7 kwietnia 1988r. n. 6.

Na pierwszym miejscu i przede wszystkim każda instytucja wychowawcza katolicka jest miejscem, w którym można spotkać Boga żywego, który w Jezusie Chrystusie objawia przemieniającą siłę swojej miłości i swojej prawdy.

Papież wyjaśnił, jak za tym *spotkaniem* osobowym z Chrystusem w katolickich instytucjach wychowawczych powinno iść *poznanie* i *świadectwo* (n. 2–3).

III. Szkoła katolicka – idealne miejsce dla realizacji owych dwóch wymogów

Uważam za słuszne zauważyć, że prawdziwy motyw, dla którego szkoła katolicka jawi się jako miejsce idealne dla urzeczywistniania przedstawionych wyżej dwóch uzupełniających się wymogów, został wskazany w kan. 795:

Ponieważ prawdziwe wychowanie powinno objąć pełną formację osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dzieci i młodzież tak winny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym.

Inaczej mówiąc, wychowanie religijne powinno być włączone i organicznie zharmonizowane z całym wychowaniem. Szkoła katolicka, z natury swojej, może i powinna gwarantować takie harmonijne i integralne wychowanie katolickie.

Ten aspekt wychowania integralnego ze strony szkoły katolickiej został mocno podkreślony w Dyrektorium dla posługi pasterskiej biskupów ogłoszonym przez Kongregację Biskupów w 2004 roku:

Szkoła katolicka zajmuje bardzo ważne miejsce w zbawczej misji Kościoła, ponieważ dokonuje się w niej, w prawdziwie katolickim duchu, całościowa formacja osoby wychowywanej do pełnej wiary. [...] Katolicka tożsamość szkoły prowadzi do promowania całego człowieka, ponieważ to właśnie w Chrystusie, człowieku doskonałym, wszystkie wartości ludzkie znajdują swoją pełną realizację i jedność. Dlatego szkoła katolicka troszczy się o doprowadzenie do syntezy kultury i wiary, wiary i życia, przez integrację w świetle przesłania ewangelicznego poszczególnych treści wchodzących w skład ludzkiej wiedzy oraz przez rozwijanie takich cnót, które charakteryzują człowieka uczciwego i dobrego chrześcijanina¹⁵.

Godzien wspomnienia jest fakt, że wymienione Dyrektorium, mając na uwadze konieczność współpracy nauczycieli i rodziców w realizacji tego samego projektu wychowawczego, wymaga, by szkoła katolicka troszczyła się „o zaofiarowanie środków formacji chrześcijańskiej nie tylko uczniom, lecz również rodzicom, nauczycielom i personelowi”¹⁶.

¹⁵ Kongregacja Biskupów, Dyrektorium dla posługi pasterskiej biskupów *Apostolorum Successores*, 22 lutego 2004 r., n. 133 a i c.

¹⁶ Tamże, n. 133 d.

IV. Wolność szkolna

Mając na względzie zasadę pomocniczości, Kodeks Prawa Kanonicznego akcentuje prawo rodziców „do otrzymywania od państwa pomocy potrzebnych do katolickiego wychowania dzieci” (kan. 793 §). Chodzi o dwie formy takiej pomocy.

Pierwsza dotyczy *formacji religijnej we wszystkich szkołach*. Kan. 799 stanowi w tym względzie: „Wierni powinni zabiegać o to, ażeby ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej także w szkole wychowanie religijne i moralne, zgodnie z sumieniem rodziców”. Jednocześnie Kodeks odnośnie do tej sprawy postanawia, że „nauczanie i wychowanie religijne katolickie przekazywane w jakichkolwiek szkołach” podlega „władzy kościelnej” (kan. 804 § 1)¹⁷: tylko ona, w rzeczywistości, jest kompetentna do zdeklarowania, jaka jest nauka Kościoła (por. wyżej II, 2, b).

Druga natomiast forma pomocy dotyczy wolności zakładania własnych szkół. Kan. 800§ 1, jak to już wspomniano, podkreśla „prawo Kościoła do zakładania szkół jakiejkolwiek specjalności, rodzaju i stopnia, a także prawo do kierowania nimi”. Kan. 797 dodaje: „W wyborze szkoły rodzice powinni mieć prawdziwą wolność. Stąd wierni mają zabiegać o to, ażeby społeczność świecka uznała tę wolność rodziców, i zachowując wymogi sprawiedliwości rozdzielczej, wyposażyła ją w odpowiednie subsydia”.

Chciałbym zatrzymać się nad tą drugą formą pomocy, która nie znajduje jeszcze pełnego zastosowania w Stanach Zjednoczonych Ameryki i prowadzi niejednokrotnie do zamknięcia centrów nauczania katolickiego, tak cennych nie tylko dla Kościoła, lecz także dla państwa¹⁸. Kan. 797 nie mówi tylko o możliwości zakładania własnych szkół, która jest z pewnością zapewniona w waszym szlachebnym kraju. Lecz mówi o „konieczności”, którą społeczność świecka powinna uznać w stosunku do rodziców, o „prawdziwej wolności” postulowanej przez sprawiedliwość rozdzielczą, chronioną również poprzez subsydia. W rzeczywistości nie

¹⁷ Warto mieć na uwadze całe kann. 804–805. „Kan. 804 § 1. Władzy kościelnej podlega katolickie nauczanie i wychowanie religijne przekazywane w jakichkolwiek szkołach albo przy pomocy różnych środków społecznego przekazu. Do Konferencji Episkopatu należy wydanie w tej sprawie norm ogólnych, a do biskupa diecezjalnego należy kierowanie tą dziedziną i czuwanie nad nią.

§ 2. Ordynariusz miejsca powinien zatroszczyć się o to, ażeby osoby wyznaczone do nauczania religii także w szkołach niekatolickich, odznaczały się zdrową nauką, świadectwem życia chrześcijańskiego i umiejętnością pedagogiczną”.

„Kan. 895 W odniesieniu do własnej diecezji ordynariusz miejsca ma prawo mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii oraz usuwania lub żądania usunięcia, ilekroć wymaga tego dobro religii lub obyczajów”.

¹⁸ Benedykt XVI w swoim przemówieniu podczas spotkania z Wychowawcami Katolickimi Ameryki w Waszyngtonie D.C., 17 kwietnia 2008 roku stwierdził: „Pierwszorzędną misją Kościoła, ewangelizowania, w której instytucje wychowawcze odgrywają kluczową rolę, pozostaje w zgodności z podstawową aspiracją państwa zmierzającą do rozwoju społeczności prawdziwie godnej godności osoby ludzkiej” (jw., n. 11).

można mówić o „prawdziwej wolności wyboru”, jeśli jakiś określony wybór jest związany z dalszym obowiązkiem finansowym, a więc ma miejsce uniemożliwienie lub obciążenie przynajmniej dla mniej zamożnych.

Ten wymóg „prawdziwej wolności” wyboru nie stanowi oczywiście odkrycia przez Kodeks Prawa Kanonicznego, lecz w przytoczonych słowach kan. 797 należy dostrzec echo nauczania Soboru Watykańskiego II, który w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965 roku) stwierdza:

Rodzicom zaś przysługuje prawo do tego, aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być realizowany w stosunku do ich dzieci. Dlatego władza cywilna powinna uznać prawo rodziców do wybierania naprawdę swobodnie szkół lub innych środków wychowania i nie powinna nakładać na nich za tę wolność wyboru niesprawiedliwych ciężarów, czy to bezpośrednio, czy pośrednio (n. 5).

Takie jest zresztą stałe nauczanie Kościoła i nie tylko Kościoła.

Zakończenie

Jestem pewien, że szkoły katolickie, podobnie jak instytuty studiów wyższych, które w Stanach Zjednoczonych Ameryki mają swoją znakomitą historię i niezaprzeczalne zasługi, także w przyszłości nie zawiodą ani katolików, ani Kościoła, ani tych, którzy szukają prawdy, ani narodu. Proszę Pana, aby stały się one jeszcze bardziej miejscami formacji przede wszystkim autentycznych katolików, o niezłomnej wierze, odważnych budowniczych lepszego świata; jak również, aby wspierały wszystkich innych we wzrastaniu w prawdzie i w prawdziwej wolności w czynieniu dobra. Jestem przekonany, że im bardziej nasze katolickie instytucje wychowawcze zachowają w sposób czytelny własną tożsamość, tym bardziej owocne i dobroczynne będzie ich zaangażowanie.

Źródło: „Finis legis Christus”. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Wojciechowi Góralskiemu z okazji 70. rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, Warszawa.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Nauczanie prawa kanonicznego po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku

Referat wygłoszony podczas Konferencji naukowej Stowarzyszenia Kanonistów Polskich,
Łódź, 3–4 września 2008 roku

Wstępnie chciałbym zauważyć, że na ile Kodeks Prawa Kanonicznego – którego obchodzimy 25. rocznicę promulgacji – jest czy będzie realizowany i będzie ubogacał życie Kościoła, zależy w dużej mierze od nauczania, od sposobu wykładania tej dziedziny wiedzy i od powagi studiów kanonistycznych.

W celu przedstawienia, zrozumienia, a przede wszystkim właściwej oceny nauczania prawa kanonicznego, po promulgacji Kodeksu z roku 1983, jest rzeczą konieczną mieć przed oczyma sytuację i ewolucję tej dyscypliny przed tym ważnym wydarzeniem, czyli w okresie pomiędzy Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 roku a Kodeksem z roku 1983.

I. Kodeks z 1917 roku i następujące po nim wzmocnienie studiów i nauczania prawa kanonicznego

Kodeks z 1917 roku był pierwszym prawdziwym Kodeksem Prawa Kanonicznego. Zawierał on całą dyscyplinę kanoniczną, opracowaną w sposób systematyczny i logiczny, sformułowaną w kanonach krótkich i jasnych. Był podziwiany także przez autorów niekatolickich i przez znakomitych znawców prawa państwowego. Był on niewątpliwie wielkim sukcesem w zakresie ustawodawstwa kanonicznego. Tenże Kodeks przewidywał nauczanie prawa kanonicznego podczas czteroletnich studiów teologicznych w Seminariach (kan. 1365 § 2), jak również zachęcał biskupów do posyłania duchownych, wyróżniających się pobożnością i zdolnościami, na wydziały, które nadawały stopnie akademickie w zakresie prawa kanonicznego (kan. 1380).

Wkrótce Święta Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów wydała kolejno dwa krótkie dokumenty. W pierwszym, z 7 sierpnia 1917 roku (na dziewięć miesięcy

przed wejściem w życie Kodeksu), polecono, aby na wydziałach i w instytutach prawa kanonicznego zostało wprowadzone nauczanie według systematyki nowego Kodeksu, a w toku wykładu była dokonywana analiza każdego kanonu, ze wskazaniem także jego pochodzenia i historii¹. Drugi dokument, wydany 31 października 1918 roku (pięć miesięcy po wejściu w życie Kodeksu), potwierdzony przez Ojca Świętego, dokładnie określił, że egzaminy w wymienionych uczelniach winny obejmować kanony Kodeksu, ich interpretację „*sive singillatim considerentur, sive coniunctim cum aliis*”, jak również genezę każdej instytucji prawnej, jej rozwój i historię².

Konstytucja apostolska Piusa XI *Deus scientiarum Dominus* z 24 maja 1931 roku, o uniwersytetach i wydziałach studiów kościelnych³, stanowi kolejny ważny krok ewolucyjny w tej dziedzinie. Dokument ustalił, między innymi, że studia w zakresie prawa kanonicznego winny trwać trzy lata (art. 31, b); po pierwszym roku był przewidziany bakalaureat (art. 41, b), po drugim licencjat (art. 43, b) i po trzecim doktorat (art. 45, b). Duchowni mogli zostać przyjęci na wydział prawa kanonicznego po sześcioletnich studiach filozoficzno-teologicznych w seminarium (art. 25, 2°c). Kolejne *Ordinationes* wykonawcze Świętej Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów z 12 czerwca 1931 roku⁴ dokładnie określiły warunki przyjęcia na wydział prawa kanonicznego innych osób, czyli nie duchownych: a) osoby, które ukończyły czteroletnie studia teologiczne na wydziale teologii, kanonicznie erygowanym i zatwierdzonym, mogły być przyjęte bez żadnego egzaminu; b) osoby, które ukończyły takie czteroletnie studia teologiczne poza wydziałem teologii kanonicznie erygowanym, aby mogły zostać przyjęte na studia prawa kanonicznego musiały zdać egzamin z instytucji prawa kanonicznego; c) wreszcie osoby, które nie ukończyły wspomnianych studiów teologicznych, nawet gdyby miały dyplom w zakresie prawa cywilnego (!), nie mogły zostać dopuszczone do rozpoczęcia studiów w zakresie prawa kanonicznego, chyba że udowodniłyby poprzez odpowiedni egzamin należną znajomość zasad filozofii moralnej, prawa naturalnego, teologii fundamentalnej i instytucji prawa kanonicznego (art. 26, 2°).

Warto zauważyć, że w odniesieniu do metody nauczania, wymieniona Konstytucja apostolska wymagała, aby na wydziałach prawa kanonicznego w sposób naukowy wykładano nie tylko historię i egzegezę tekstów prawnych, ale także „*earundem ratio et nexus*” (art. 29, b).

¹ S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *De novo iuris canonici Codice in scholis proponendo*, 7 sierpnia 1917 r., AAS 9 (1917), s. 439.

² S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Decretum de experimentis ad gradus in iure canonico assequendos*, 31 października 1918 r., AAS 11 (1919), s. 19.

³ Pius XI, *Constitutio Apostolica Deus scientiarum Dominus* de Universitatibus et Facultatibus Studiorum Ecclesiasticorum, 24 maja 1931 r., AAS 23 (1931), s. 241–262.

⁴ Sacra Congregatio de Seminariis et Universitatibus Studiorum, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam «Deus scientiarum Dominus» de Universitatibus et Facultatibus Studiorum Ecclesiasticorum rite exsequendam*, 12 czerwca 1931 r., AAS 23 (1931), s. 263–284.

Ordinationes określiły obszerną listę przedmiotów, które należało wykładać na wydziałach prawa kanonicznego, zarówno przedmiotów głównych, jak i specjalnych, oraz kursów partykularnych (art. 27, II; Appendix I, n. 2), wymagając: „*disciplinae principales totae tradantur in scholis*” (art. 20); jak również: „*Codex iuris canonici et Ius romanum tradantur lingua latina*”, podkreślając ważność pełnego i dokładnego wyjaśniania terminów technicznych (art. 21).

Jest chyba rzeczą zbędną przypomnienie, że także na wydziałach teologii „*Institutiones iuris canonici*” winny były stanowić część integralną studiów (por. *Ordinationes*, art. 27, I, 1f).

Według Konstytucji *Deus scientiarum Dominus*, wszystkie uniwersytety i wydziały kościelne miały przedstawić Świętej Kongregacji, w terminie do czerwca 1932 roku, statuty dostosowane do dwóch dokumentów, o których mowa, wraz z relacją odnośnie do życia akademickiego i sytuacji ekonomicznej (art. 56). Niektóre wydziały prawa kanonicznego nie spełniły wówczas tego wymogu, wskutek czego, na podstawie przepisów tejże Konstytucji apostolskiej (art. 57), *ipso facto* utraciły możliwość nadawania stopni akademickich: np. we Włoszech dotyczyło to wydziałów w Turynie, Mediolanie, Wenecji, Neapolu i Benevento⁵.

Nie jest więc rzeczą trudną stwierdzić, że reforma studiów kościelnych z roku 1931 zawierała znaczące elementy pozytywne w odniesieniu do nauczania prawa kanonicznego: wymagania zostały podniesione w stosunku do poprzednio obowiązujących, wskazano na konieczność spójności wykładu prawa kanonicznego, na zakorzenienie studiów kanonistycznych w studium teologii, na znajomość łaciny, która pozwalała na badanie źródeł i sprzyjała jasności terminologicznej pojęć kanonistycznych.

II. Oskarżenie o „jurydyzm”

Podtrzymując to, co już zostało powiedziane, trzeba jednak zdać sobie sprawę, że Kodeks z 1917 roku był opracowany na wzór nowoczesnych kodeksów państwowych o nastawieniu pozytywistycznym i stąd przejął w dużej mierze także ich logikę. Tytuły pięciu ksiąg Kodeksu – *Normae generales*, *De personis*, *De rebus*, *De processibus* oraz *De delictis et penis* – nie oddawały ich specyficznej natury eklezjalnej. Obecnie może więc razić fakt, że np. sakramenty, kult Boży i Magisterium Kościoła były po prostu uważane za *res*, czyli umieszczone w księdze *De rebus*. To nie był jeszcze odpowiednio dojrzały czas, aby uczynić inaczej. Powyższa systematyka Kodeksu z perspektywy czasu okazała się jego słabością.

Ponadto, chociaż Konstytucja *Deus scientiarum Dominus* wymagała przygotowania teologicznego dla studiowania prawa kanonicznego oraz wymagała, aby

⁵ Por. Archiwum Kongregacji Wychowania Katolickiego, *Fondo Università – Italia: Facoltà sopra- presse*. Wydział w Genui został zniesiony już kilka lat wcześniej.

w wykładzie norm prawnych były wskazywane także „*earum ratio et nexus*”, wspomniany ogólny zarys Kodeksu wpłynął prawdopodobnie na to, że nauczanie prawa kanonicznego charakteryzowało się wyjaśnieniami zbyt pozytywistycznymi, bez należytego brania pod uwagę w przedstawieniu norm ich fundamentu teologicznego: eklezjologicznego i sakramentalnego.

Kanonieści, więc, dobrze przygotowani z punktu widzenia techniczno-normatywnego, zostali szybko oskarżeni o formalizm i jurydyzm, aspekty, które jawiły się jako przeciwne naturze Kościoła i duszpasterstwu, dla którego prawem fundamentalnym winna być zawsze miłość, *caritas*.

Nie dziwi więc, że Pius XII już na początku swojego pontyfikatu, 25 czerwca 1939 roku, przemawiając do alumnów seminariów i kolegiów rzymskich napominał, że „niesłusznie odróżnia się Kościół jurydyczny od Kościoła miłosierdzia. Tak nie jest. Ten Kościół, który został prawnie założony z papieżem jako głową, jest tym samym Kościołem Chrystusa, Kościołem miłości i powszechną rodziną chrześcijan”⁶. Przy tej okazji jasno zaznaczył: „Także prawo kanoniczne jest ukierunkowane na zbawienie dusz i stąd ze swoimi normami i ustawami ma za cel przede wszystkim to, aby dzięki łasce Bożej ludzie żyli jako święci i jako święci umierali”⁷.

Ten sam problem został podjęty przez tegoż papieża w Encyklice *Mystici Corporis* z 29 czerwca 1943 roku:

Dlatego też bolejemy nad nieszczęsnym błędem i potępiamy go, mianowicie tych, co sobie wyśnili jakiś Kościół idealny, jako społeczność żyjącą i utrzymującą się z miłości, przeciwstawiając mu – nie bez pogardy – inny kościół, który nazywają jurydycznym. Zupełnie błędnie sugerują takie rozróżnienie. Nie rozumieją bowiem tego, że Boski Odkupiciel chciał, aby zespół ludzi przez Niego ustanowiony był również społecznością doskonałą w swoim rodzaju, opatrzoną we wszystkie pierwiastki jurydyczne i społeczne, aby zbawienne dzieło Odkupienia przetrwało na ziemi przez wieki. [...] Nie może być więc żadnej sprzeczności w ścisłym tego słowa znaczeniu ani przeciwstawienia między niewidzialną misją Ducha Świętego a urzędem prawnym, który pasterze i doktorzy, otrzymali od Chrystusa. Co więcej, te dwie rzeczywistości wzajemnie się uzupełniają i doskonałą, jak w naszym ciele dusza i ciało, oraz pochodzą od tego samego naszego Zbawiciela⁸.

Ten naganny sposób postrzegania relacji między prawem a miłością nie zniknął także po Soborze Watykańskim II. Przeciwnie, niektórzy, w dziwny sposób, właśnie w Soborze znaleźli jego potwierdzenie. Kiedy rozpoczynałem studia prawa kanonicznego w Rzymie w 1966 roku, niemal należało się wstydzić wyboru tej

⁶ „*Perperam secernitur ecclesia iuridica ab ecclesia caritatis. Non ita, sed illa Ecclesia iure fundata, cuius caput Pontifex est, eadem est Ecclesia Christi, Ecclesia caritatis, universaque christianorum familia*”, w: Pius XII, *Sermo ad alumnos Seminariorum, Collegiorum et Institutorum utriusque cleri atque ex omni gente, qui in Alma Urbe ad sacerdotium efformantur*, AAS 31 (1939), s. 245–251: s. 250.

⁷ „*Etenim iuris canonici disciplina ad animarum salutem dirigitur et omnibus normis legibusque suis in id potissimum tendit, ut homines gratia Dei sancti effecti vivant et moriantur*”, w: tamże, s. 248.

⁸ Pius XII, Encyklika „*Mystici corporis*” *de mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Cristo coniunctione*, 29 czerwca 1943 r., AAS 35 (1943), s. 193–248: s. 224.

dyscypliny. Stąd też Paweł VI, przemawiając 20 listopada 1965 roku do Papieskiej Rady do Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego, powiedział:

Są tacy, którzy rozróżniają pomiędzy Kościołem, który nazywają „jurydycznym” albo „urzędowym” i Kościołem, któremu nadają imię Kościoła „miłości”, twierdząc, że przykazanie miłości jest najważniejsze ze wszystkich i jemu należy przypisać naczelną rolę; zło natomiast, które dręczy Kościół, rodzi się z tego, co nazywają „jurydyzmem”. Jednak, tak jak dusza nie może być oddzielona od ciała bez spowodowania śmierci, tak Kościół, który nazywają Kościołem „miłości”, nie może istnieć bez Kościoła „jurydycznego”⁹.

Przy tej okazji papież zganił także inne stwierdzenie ściśle powiązane z wyżej przedstawionym:

Nie można się zgodzić z tymi, którzy dyskredytują prawo kanoniczne, mówiąc, że „litera zabija, Duch daje życie” (por. 2 Kor 3, 6), tzn. że ona powoduje tylko pewne zewnętrzne i zniekształcone zachowanie ustawy. Jakkolwiek należy stwierdzić, że litera nie powinna nigdy być przeciwstawiana duchowi, tym niemniej każda ustawa wymaga litery, czyli pisemnego i jasnego sformułowania. Wymowne tego świadectwo znajduje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego¹⁰.

Kilka miesięcy później, 25 stycznia 1966 roku, Paweł VI powrócił do tego zagadnienia, mówiąc do Roty Rzymskiej o szkodzie, „jaką może spowodować sposób mówienia, często pochopny i obraźliwy, kwalifikując łatwo jako «jurydyzm» każde określenie praktyczne i kanoniczne dotyczące życia zewnętrznego społeczności kościelnej” i wskazując, że taka postawa przeczy nauczaniu Soboru Watykańskiego II¹¹. Także później to zagadnienie było sygnalizowane w przemówieniach zarówno Pawła VI, jak i Jana Pawła II.

III. Trudności powstałe po Soborze Watykańskim II

Co więcej, po Soborze Watykańskim II pojawiły się nowe racje uzasadniające utratę zainteresowania studiami w zakresie prawa kanonicznego, zarówno w seminariach, jak i na wydziałach teologii i prawa kanonicznego, oraz pewną dezorientację w Kościele w tym względzie.

⁹ „Sunt deinde qui distinguunt inter Ecclesiam, quam «iuridicam» vel «a muneribus» appellant, et Ecclesiam, cui nomen «caritatis» adiciunt, asseverantes caritatis praeceptum omnium summum esse primaque partes ei tribui oportere, mala autem, quibus Ecclesia vexetur, ex «iuridismo» illo, uti vocant, esse exorta. Attamen, quemadmodum anima a corpore seiungi nequit, quin mors subsequatur, Ecclesia, quam a «caritate» nuncupant, sine Ecclesia «iuridica» existere nequit”, w: Paulus VI, *Allocutio ad Pontificiam Commissionem Codici Iuris Canonici Recognoscendo*, 20 listopada 1965 r., AAS 57 (1965), s. 985–989: s. 986.

¹⁰ „Neque iis est assentiendum qui ius canonicum detrectant asserentes «litteram occidere, Spiritum autem vivificare» (cfr. 2 Cor. 3, 6); eam videlicet tantum externum quoddam ac deforme obsequium erga leges inducere. Quamvis affirmari debeat, litteram numquam adversari debere spiritui, tamen lex quaelibet indiget littera, id est expositione scripta eaque perspicua; cuius rei testimonium praeclarissimum in Codice Iuris Canonici invenitur”, w: tamże.

¹¹ Paweł VI, *Alokucja do Roty Rzymskiej*, 25 stycznia 1966 roku, w: AAS 58 (1966), s. 152–155: s. 153.

Kongregacja Wychowania Katolickiego uznała, że można je zredukować do dwóch: „[1] domniemanie nieobowiązywalności Kodeksu Prawa Kanonicznego i brak nowego Kodeksu; [2] niedoskonała i niekiedy fałszywa interpretacja eklezjologii Soboru Watykańskiego II”. Ta druga przyczyna jest właśnie tą, która pozwala zrozumieć, dlaczego po Soborze awersja do prawa kanonicznego pozostała, a nawet się wzmogła.

„Odpowiadając na liczne postulaty w tej sprawie oraz świadoma swej odpowiedzialności za formację kapłańską i teologiczną”, Kongregacja „w porozumieniu z Kongregacją dla Kościołów Wschodnich, dla Ewangelizacji Narodów, dla Zakonników i Instytutów Świeckich”, skierowała 2 kwietnia 1975 roku list okólny do wszystkich „ordynariuszy diecezjalnych i zakonnych oraz do rektorów ich seminariów i domów formacyjnych” dotyczący nauczania prawa kanonicznego kandydatów do kapłaństwa¹², zauważając, że ten list „obowiązuje także wydziały (szkoły, instytuty, departamenty itd.) prawa kanonicznego, o ile to wynika z kontekstu”. Rzeczywiście, w tym dokumencie znajduje się wiele elementów, dających się zastosować na wydziałach prawa kanonicznego.

Odnośnie do *pierwszej wspomnianej trudności* (domniemania nieobowiązywalności Kodeksu Prawa Kanonicznego i brak nowego Kodeksu) Kongregacja odpowiedziała krótko, zauważając, że jest ona bez znaczenia, jeśli się weźmie pod uwagę:

Kodeks Prawa Kanonicznego dotąd nie tylko nie został zniesiony, ale jest rzeczą niemożliwą mieć roztropnych duszpasterzy, wykładowców, sędziów trybunałów kościelnych, znawców i wykonawców prawa Kościoła, jeśli są oni pozbawieni należnego przygotowania prawno-historycznego i należytej znajomości ciągle obowiązującego Kodeksu. Ponadto, należy zauważyć, że po Soborze zostało ogłoszonych wiele dokumentów urzędowych dotyczących aplikacji dyspozycji soborowych, które mają charakter ściśle prawny i winny być odpowiednio pogłębione i wykładane. Materiał studium jest więc obfity w tej dziedzinie i winien on być znany nie tylko fachowcom, ale i kandydatom do kapłaństwa i studentom wydziałów teologii i prawa kanonicznego.

Odnośnie do *drugiej wspomnianej trudności* (niedoskonała i niekiedy fałszywa interpretacja eklezjologii Soboru Watykańskiego II), która jawi się jako „bardziej subtelna, ponieważ porusza prawdziwe przyczyny powodujące brak zainteresowania dla dyscyplin kanoniczych”, Kongregacja rozwinęła obszerną refleksję,

¹² Congregatio pro Institutione Catholica, *De doctrina iuris canonici candidatis ad sacerdotium apte tradendo atque deinde permanenter colenda*, 2 kwietnia 1975 r., prot. n. 194/74. Tekst można między innymi znaleźć w: *Seminarium* 27 (1975), s. 742–748: tekst łaciński; tamże, s. 749–918 znajdują się komentarze do tego listu; *Communicationes* 7 (1975), s. 12–22: tekst łaciński i włoski; *Periodica* 64 (1975), s. I–VIII (po s. 362): tekst łaciński; *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 1221–1242, s. 750–761: tekst łaciński i włoski; X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. V, Libreria Editrice Vaticana – Commentarium pro Religiosis, Roma 1980, n. 4371, kol. 7012–7016: tekst łaciński; Congregazione per l’Educazione Cattolica, *Documenti (1969-1989). Formazione dei sacerdoti nel mondo d’oggi*, Libreria Editrice Vaticana 1990, s. 121–128: *testo italiano*. Tłum. polskie w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (zebrał i przetłumaczył E. Sztarfrowski), t. VIII, z. 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, dok. 369, s. 54–68, n. 15090–15121.

„dla zrozumienia tego, że to właśnie eklezjologia uwydatniona przez *Vaticanum II* domaga się promocji prawa w Kościele” (zagadnienie jest omawiane w n. I dokumentu). Następnie zostały wskazane różne zadania, które w Kościele w sposób konieczny wymagają pracy dobrze przygotowanych kanonistów, podkreślając konieczność i naglącą potrzebę godnego przygotowania tych osób, jak również zauważając, że nikt nie może negować konieczności, by także kapłan duszpasterz posiadał odpowiednią formację prawniczą, w perspektywie właściwego wypełnienia zadań duszpasterskich związanych z jego godnością kapłana. „Stąd – kontynuuje dokument – pilna potrzeba, aby biskupi i przełożeni zakonni lepiej uświadomili sobie ciężący na nich obowiązek zachęcania do studiów kanonistycznych i popierania ich” (n. II).

Jako konkretną realizację przywołanych faktów, Kongregacja wydała dziesięć dyspozycji praktycznych:

1. W żadnym wyższym seminarium i domu formacyjnym (oraz tym bardziej na żadnym wydziale lub instytucie teologii) nie może zabraknąć katedry prawa kanonicznego (por. także *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*¹³, n. 34); nauczanie to winno być zaliczone do dyscyplin koniecznych (obowiązkowych).

2. W nauczaniu tej dyscypliny należy ukazać ogólne podstawy teologiczne prawa kanonicznego oraz podstawy każdej poszczególnej instytucji prawnej. W taki sposób i po takiej linii, zostanie uwydatniony duch, jaki ożywia prawo Kościoła (w odróżnieniu do innych praw), oraz jego funkcja pastoralna¹⁴.

3. Nauczanie prawa kanonicznego winno być prowadzone w taki sposób, aby przyszły kapłan przyswoił sobie jego zasady i normy pod kątem duszpasterskim. Kiedy zajdzie potrzeba, należy podać krótki aspekt historyczny normy oraz naświetlić jej związek z teologią poszczególnych okresów. Powinno się także zapoznać wystarczająco alumnów z przepisami prawa cywilnego własnego kraju, posiadającymi związek z zagadnieniami poruszonymi w prawie kanonicznym, zwłaszcza z tymi, które stanowią tzw. zagadnienia mieszane, a więc leżące w kompetencji Kościoła i państwa (ponadto prawo konkordatowe, tam gdzie istnieje).

4. Biorąc pod uwagę zarówno wymagania ekumenizmu, jak i dotyczące tej sprawy ustawodawstwo kościelne, nauczanie prawa kanonicznego musi obejmować zagadnienia ekumenizmu mające implikacje prawne, ze szczególnym uwzględnieniem dziedziny liturgicznej i sakramentalnej.

¹³ *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 6 stycznia 1970 r., AAS 62 (1970), s. 321–384; tłum. polskie w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (zebrał i przetłumaczył E. Sztafrowski), t. III, z. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, dok. 137, s. 110–128, n. 4738–4973. *Ratio* została przepracowana po Kodeksie i ogłoszona 19 marca 1985 roku, ale z nieznanymi powodów to wydanie nie zostało opublikowane w AAS. Ukazała się jako oddzielny zeszyt (Typis Polyglottis Vaticanis 1985) oraz w: *Enchiridion Vaticanum, Supplementum 1*, nn. 918–1072, s. 840–975; w j. łacińskim i włoskim; jak również w: *Congregazione per l'Educazione Cattolica, Documenti (1969–1989). Formazione dei sacerdoti nel mondo d'oggi*, Libreria Editrice Vaticana 1990, s. 463–543 (tekst włoski).

¹⁴ W *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* z 1970 roku czytamy: „Prawo kanoniczne winno być wykładane z uwzględnieniem tajemnicy Kościoła, pogłębioną przez Sobór Watykański II. W przedstawianiu zasad i ustaw należy, między innymi ukazywać, w jaki sposób cały porządek i dyscyplina kościelna muszą być odpowiadające zbawczej woli Boga, szukając we wszystkim dobra dusz” (n. 79). Taka sama norma znajduje się w *Ratio Fundamentalis* z roku 1985 (n. 79).

5. Aby nauczanie nie było abstrakcyjne, należy wprowadzać studentów w praktykę różnych procedur prawnych, także za pomocą poznania i stosowania konkretnych i dobrze sprecyzowanych formularzy (z analizą odnośnych faz rozwojowych) itd., zarówno na płaszczyźnie administracyjnej, jak i sądowej. Dla osiągnięcia tego celu, bardzo korzystne będzie organizowane wizyt studentów w kancelariach i trybunałach diecezjalnych lub regionalnych, jak też zapraszanie do seminarium sędziów, obrońców wężła itp.

6. Gdy chodzi o metodę nauczania:

a) W seminariach, nauczanie winno być inne od tego, które stosuje się na wydziałach lub w szkołach kanonistycznych, z racji odmienności celów. Dlatego powinny być pominięte, na ile to możliwe, problemy dyskusyjne i badania monograficzne, chyba że mają szczególne znaczenie dla celów pastoralnych.

b) W krajowych i zakonnych *Rationes institutionis sacerdotalis* (por. *Optatam totius*, n. 1) należy wyszczególnić materiał nauczania. Tym bardziej powinno to zostać przewidziane w programach studiów każdego wyższego seminarium i zakonnego domu studiów, gdzie winna być określona liczba godzin wykładowych przeznaczonych na nauczanie prawa kanonicznego.

7. Wykładowcy prawa kanonicznego powinni pozostawać zawsze w kontakcie z wykładowcami innych dyscyplin teologicznych, ażeby w klimacie braterskiej współpracy mogli skorzystać z ich pomocy przy wypracowywaniu rocznego programu nauczania i jego aktualizacji (wszystko oczywiście jako odpowiadające realizacji *Ratio institutionis sacerdotalis*).

8. Ordynariusze diecezjalni i Przełożeni zakonni niech się zatroszczą, aby ich wykładowcy prawa kanonicznego pilnie uczestniczyli w wykładach dokształcających organizowanych przez wydziały i instytuty prawa kanonicznego lub przez odpowiednie konferencje biskupie lub zakonne.

9. W promowaniu formacji permanentnej duchownych, jak również na kursach organizowanych dla duchowieństwa w celu pogłębiania współczesnej doktryny (co dotyczy także instytutów pastoralnych), winny być uwzględnione zagadnienia odnoszące się do kwestii kanonistycznych.

10. Ordynariusze i przełożeni zakonni, wreszcie, nie omieszkają wysyłać niektórych ze swoich kapłanów na wydziały lub do instytutów prawa kanonicznego w celu wykształcenia odpowiednich wykładowców. Inni następnie winni być wysłani, aby wyspecjalizować się w sektorach prawnych wymaganych w działalności diecezjalnej lub zakonnej. Ordynariusze łacińscy, w których diecezjach znajdują się wierni należący do Kościołów wschodnich, katolickich lub prawosławnych, winni zatroszczyć się, aby niektórzy kapłani uczęszczali na wykłady specjalistyczne w zakresie obowiązującego kanonicznego prawa wschodniego lub odbyli studia na wydziale prawa kanonicznego Kościołów wschodnich w Papieskim Instytucie Studiów Wschodnich w Rzymie (n. III).

Zacytowałem powyższe zalecenia Kongregacji z 1975 roku, ponieważ one nie tylko wskazują właściwy kierunek nauczania prawa kanonicznego odpowiadającego myśli Soboru Watykańskiego II, ale zachowują także obecnie swoją wartość, co więcej, po Kodeksie z 1983 roku stały się jeszcze bardziej zrozumiałe i aktualne.

IV. Kodeks z roku 1983 – „ostatni dokument soborowy”: konsekwencje w dziedzinie nauczania

1. Przedmiot i metoda nauczania

Sobór Watykański II miał, bez najmniejszych wątpliwości, zasadnicze znaczenie dla wypracowania Kodeksu z 1983 roku, jego nowego układu i jego norm, do tego stopnia, że Jan Paweł II mógł go nazwać „ostatnim dokumentem soborowy-

m¹⁵, który „stanowi uwieńczenie dzieła Soboru Watykańskiego”¹⁶; dokumentem, który winien być umieszczony „obok Księgi zawierającej Akta Soboru”¹⁷.

Ten związek pomiędzy Soborem i Kodeksem został jasno wyrażony w Konstytucji apostołskiej *Sacrae disciplinae leges* promulgującej Kodeks¹⁸, jak również w przemówieniu Jana Pawła II z okazji prezentacji nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego 3 lutego 1983 roku¹⁹. Zauważono także, że „reformacja Kodeksu Prawa Kanonicznego jawiła się po prostu pożądana i wymagana przez sam Sobór”²⁰. Zostało powiedziane, że to, co stanowi fundamentalną „nowość” Soboru Watykańskiego II, stanowi także „nowość” obecnego Kodeksu²¹. W innym miejscu Jan Paweł II zauważył: „Kiedy będziemy mieć przed oczyma «*Fontes novi Codicis*» zdziwimy się i będziemy zdumieni faktem, jak bardzo teksty kanoniczne są zakorzenione w na-

¹⁵ „[Kodeks Prawa Kanonicznego] jest Kodeksem Soboru i w tym znaczeniu jest «ostatnim dokumentem soborowym», co niewątpliwie będzie stanowić jego siłę i jego wartość, jego spójność i jego promieniowanie”; Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti al Corso sul nuovo Codice presso la Pontificia Università Gregoriana*, 21 listopada 1983 r., n. 2, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI,2 (1983), s. 1143–1146; s. 1144. Przy innej okazji papież powiedział: „Ostatni dokument soborowy – Kodeks będzie pierwszym, gdy chodzi o wcielanie całego Soboru w całe życie”; Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti ad un Corso per gli operatori della giustizia*, 9 grudnia 1983 r., n. 3, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI,2 (1983), s. 1292–1293; s. 1293.

¹⁶ Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti ad un Corso per gli operatori della giustizia*, 9 grudnia 1983 r., n. 1, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, dz. cyt., s. 1292.

¹⁷ Jan Paweł II, *Discorso per la presentazione ufficiale del nuovo Codice di Diritto Canonico*, 3 lutego 1983 r., n. 9c, AAS 75 (1983), s. 455–463; s. 463. Tam też Ojciec Święty dodał: „Ale wyżej, ale przed tymi dwiema Księgami należy umieścić, jako szczyt transcendentnego uniesienia, Księgę wieczną Słowa Bożego, której centrum i sercem jest Ewangelia. Kończąc, chciałbym zarysować przed wami, jako wskazanie i przypomnienie, jakby idealny trójkąt: u góry jest Pismo Święte; z jednej strony Akta Vaticanum II i z drugiej nowy Kodeks Kanoniczny. I aby wspiąć się na szczyt w sposób uporządkowany, konsekwentnie od tych dwóch Ksiąg, wypracowanych przez Kościół XX wieku, aż do tego najwyższego i niezmiennego szczytu, potrzeba będzie przejść wzdłuż boków tego trójkąta, bez zaniedbań i opuszczeń, z szacunkiem dla koniecznych powiązań: całe Migisterium – chcę powiedzieć – poprzednich Soborów Ekumenicznych i także (z opuszczeniem, naturalnie, norm nieaktualnych i uchylonych) tego dziedzictwa mądrości prawnej, które należy do Kościoła”.

¹⁸ Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, 25 stycznia 1983 r., AAS 75 (1983), cz. II, s. VII–XIV.

¹⁹ Jan Paweł II, *Discorso per la presentazione ufficiale del nuovo Codice di Diritto Canonico*, 3 lutego 1983 r., n. 6-9, AAS 75 (1983), s. 455–463.

²⁰ Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, dz. cyt., s. VII–VIII.

²¹ Tamże, s. XII; Ojciec Święty kontynuował: „Z elementów zaś, które wyrażają prawdziwą i własną naturę Kościoła, zwłaszcza te powinny być uwzględnione: doktryna, w której Kościół jest przedstawiony jako Lud Boży (KK 2), a władza hierarchiczna jako służba (KK 3), a ponadto doktryna, która ukazuje Kościół jako Wspólnotę i ustala wzajemne relacje, które powinny zachodzić między Kościołem partykularnym i powszechnym oraz między kolegalnością i prymatem; także doktryna, według której wszyscy członkowie Ludu Bożego, w sposób sobie właściwy, partycypują w potrójnym urzędzie Chrystusa, mianowicie kapłańskim, prorockim i królewskim, do której to doktryny dochodzi także wszystko, co dotyczy obowiązków i praw wiernych, a szczególnie osób świeckich; wreszcie troska Kościoła o ekumenizm”.

uce Soboru i w doświadczeniu, które z niego wynika”, formując tezę: „*Studium Codicis, Schola Concilii*”²².

A więc nie ma już starych ksiąg „*de personis*” i „*de rebus*”, ale po księdze zawierającej „*normae generales*”, znajduje się księga *De Populo Dei* (tytuł identyczny z rozdziałem II soborowej Konstytucji *Lumen gentium*), a następnie księgi ułożone według potrójnego „*munus*” przekazanego Kościołowi, czyli nauczania, uświęcania i rządzenia (zob. *Lumen gentium*, n. 25–27). Kodeks porzucił znamię jurysdykcji pozytywistycznego (która uprzednio widoczna była jednak bardziej w układzie zewnętrznym niż w samych normach) i nabrał żywego kolorytu teologicznego, kościelnego, soborowego (zarówno w układzie metodologicznym, jak i w poszczególnych przepisach).

Przed wszystkim jednak należy podkreślić, że nowy Kodeks, jak zauważył papież, odzwierciedla w pełni eklezjologię Soboru Watykańskiego II (określoną głównie w Konstytucjach soborowych: dogmatycznej *Lumen gentium* i duszpasterskiej *Gaudium et spes*), w której zostało przyznane „pierwszeństwo miłości, łasce i charyzmatowi”, ale jednocześnie została dowartościowana niezbędna struktura Kościoła: widzialna, społeczna i hierarchiczna. Kodeks stawia sobie za cel właśnie to, by umożliwić organiczny rozwój wartości duchowych „zarówno w życiu wspólnoty kościelnej, jak też w życiu osób, które do niej należą”. Stąd też „winien być uważany za niezbędne narzędzie, dzięki któremu jest zachowany należyty porządek tak w życiu indywidualnym i społecznym, jak i w działalności Kościoła”²³. Jan Paweł II mógł więc potwierdzić w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges*: „Zatem w jakiś sposób ten nowy Kodeks może być postrzegany jako wielki wysiłek przetłumaczenia na język kanonistyczny [...] eklezjologii soborowej”²⁴.

Wszystko to, także w świetle niechęci wobec prawa kanonicznego obecnej w Kościele przez wiele lat w przeszłości, określa jasno przedmiot i metodologię nauczania prawa kanonicznego. Metodologia ta została już wskazana w Dekrecie soborowym *Optatam totius* o formacji kapłańskiej, który nakazuje: „W wykładzie prawa kanonicznego [...] należy mieć na uwadze Tajemnicę Kościoła, według Konstytucji dogmatycznej o Kościele” (n. 16); kryterium następnie szerzej sformułowane w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z roku 1970²⁵ i we wcześniej cytowanym Liście okólnym Kongregacji Wychowania Katolickiego z roku 1975.

Konstytucja *Sacrae disciplinae leges*, wreszcie, dostrzegając w Kodeksie – co już zostało zauważone – wysiłek przełożenia na język kanonistyczny eklezjologii soborowej, słusznie zauważa: „Chociaż nie da się obrazu Kościoła w ujęciu doktryny Soboru doskonale przełożyć na język kanonistyczny, to jednak Kodeks powinien się odnosić do tego obrazu jako pierwotnego wzoru, którego zarys powinien

²² Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti al corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico*, 21 listopada 1983 r., n. 2, AAS 76 (1984), s. 1143–1146: s. 1144.

²³ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, dz. cyt., s. XI–XIII.

²⁴ Tamże, s. XI.

²⁵ Por. wyżej przypis 13.

on odpowiednio, na ile to możliwe, z samej swej natury wyrażać”²⁶. Oczywiście, w wykładzie Kodeksu nie tylko należy wziąć pod uwagę obraz Kościoła jako takiego, ale także wszystkie normy i koncepcje, które czerpią natchnienie z nauczania soborowego.

W tej perspektywie, nie dziwi, że „teologia prawa kanonicznego”, która brała górę nad „filozofią prawa kanonicznego” już podczas przygotowania Kodeksu, po jego promulgacji wzmocniła się jeszcze bardziej.

W wizji, którą podkreślamy, jeszcze bardziej niż w przeszłości ukazuje się potrzeba znajomości teologii, w celu zrozumienia i właściwego stosowania nowego Kodeksu.

2. Ośrodki studiów i nauczania prawa kanonicznego

Chcąc obecnie przejść do omówienia ośrodków studiów i nauczania prawa kanonicznego po Kodeksie, pragnę na wstępie z satysfakcją stwierdzić, że liczne ośrodki studiów wówczas istniejące, a także różne Konferencje Biskupów zorganizowały, po promulgacji nowego Kodeksu, kursy dokształcające dla biskupów, prezbiterów, osób konsekrowanych i świeckich na temat nowego ustawodawstwa kanonicznego, które cieszyły się dużym zainteresowaniem.

Także wzrosło zainteresowanie studiami w zakresie prawa kanonicznego. Wydziały prawa kanonicznego i Studium Rotalne na nowo wypełniły się studentami. Odbyło się wiele kongresów, sympozjów i różnych kursów specjalnych na temat zagadnień odnoszących się do prawa Kościoła.

W momencie promulgacji Kodeksu istniało 20 czynnych wydziałów prawa kanonicznego: sześć w Rzymie (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Papieski Instytut Nauk Wschodnich, Papieski Uniwersytet Laterański, Papieski Uniwersytet Św. Tomasza z Akwinu, Papieski Uniwersytet Salezjański, Papieskie Ateneum „Antonianum”); trzy w Hiszpanii (Salamanca, Madryt – Uniwersytet Comillas, Pamplona); po dwa we Francji (Paryż, Strasburg²⁷) i w Polsce (Lublin, Warszawa²⁸); po jednym na Filipinach (Manila), w Belgii (Lovanium), w Niemczech (Monachium²⁹), w Irlandii (Maynooth), w Kanadzie (Ottawa), w USA (Waszyngton) i w Kolumbii (Bogotá).

²⁶ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, 25 stycznia 1983 r., AAS 75 (1983), cz. II, s. XI.

²⁷ Chociaż formalnie mówi się o instytucie prawa kanonicznego włączonym do wydziału teologii, nadaje on jednak wszystkie stopnie akademickie w zakresie prawa kanonicznego, tak jak czynią to wydziały.

²⁸ Wydział Prawa Kanonicznego istniejący w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, nowym dekretem z 28 września 1999 r. (prot. n. 220/99), został erygowany na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w następstwie przekształcenia Akademii w Uniwersytet.

²⁹ Chociaż formalnie mówi się o instytucie prawa kanonicznego włączonym do wydziału teologii, nadaje on jednak wszystkie stopnie akademickie w zakresie prawa kanonicznego, tak jak czynią to wydziały.

Po 1983 roku zostało erygowanych prawie drugie tyle, a konkretnie 18, nowych ośrodków studiów i nauczania prawa kanonicznego w różnych stronach świata:

- pięć nowych wydziałów prawa kanonicznego: w Papieskim Uniwersytecie „Urbanianum” (1986)³⁰, w Papieskim Uniwersytecie Katolickim Argentyny (1991)³¹, w Papieskim Ateneum (obecnie Uniwersytecie) Świętego Krzyża w Rzymie (1993; przedtem, tzn. od 1985 roku, istniała tam sekcja drugiego i trzeciego cyklu Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Navarra)³², w ramach Wydziałów Kościelnych Meksyku (2004)³³, w ramach „Wydziałów Katolickich w Kinszasie” w Republice Demokratycznej Kongo (2007)³⁴;
- jeden instytut „*ad instar Facultatis*”, z uprawnieniami nadawania wszystkich trzech stopni akademickich (Budapeszt, 1996)³⁵;
- trzy inne instytuty, które mogą nadawać stopień licencjata prawa kanonicznego (Kraków, 1999³⁶; Lizbona w Portugalii, 2004³⁷; Madryd – „San Dámaso”, 2007³⁸);
- sześć instytutów prawa kanonicznego agregowanych do jakiegoś wydziału (Rio de Janeiro w Brazylii, 1984³⁹; Bangalore w Indiach – prawo łacińskie 1988⁴⁰; Yaoundé w Kamerunie, 1997⁴¹; Lyon we Francji, 1997⁴²; Wenecja we Włoszech,

³⁰ Sekcja prawnicza Instytutu Misjologii tego Uniwersytetu została erygowana jako Wydział Prawa Kanonicznego przez Kongregację Wychowania Katolickiego dekretem z 25 czerwca 1986 r., prot. n. 738/64-330/86.

³¹ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 13 listopada 1991 r., prot. n. 1333/90/16.

³² Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 28 marca 1993 r., prot. n. 2002/92/25.

³³ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 15 października 2004 r., prot. n. 1223/91. 4 września 1995 r. stał się Instytutem Prawa Kanonicznego „*ad instar Facultatis*”.

³⁴ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 21 listopada 2007 r., prot. n. 893/98.

³⁵ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 30 listopada 1996 r., prot. n. 975/96.

³⁶ Chodzi o instytut w ramach wydziału teologii: por. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 4 stycznia 1999 r., prot. n. 214/98.

³⁷ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 21 grudnia 2004 r., prot. n. 531/2004.

³⁸ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 6 listopada 2007 r., prot. n. 98/2006.

³⁹ Agregowany do Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 30 listopada 1984 r., prot. n. 1132/82/B/21.

⁴⁰ Chodzi o „Ośrodek studiów prawa kanonicznego” w Papieskim Instytucie Teologicznym „San Pietro”. Ten ośrodek został agregowany do Papieskiego Uniwersytetu „Urbanianum”: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 6 listopada 1988 r., prot. n. 1264/88.

⁴¹ Agregowany do Instytutu Katolickiego w Paryżu; zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 14 lutego 1997 r., prot. n. 1560/93.

⁴² Agregowany do Instytutu Teologicznego w Tuluzie: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 18 listopada 1997 r., prot. n. 522/96. Jednocześnie w Lionie istnieje wydział prawa kanonicznego, który pozostaje zawieszony od 1962 roku.

2003⁴³; Walencja w Hiszpanii, 2003⁴⁴; São Paulo w Brazylii, 2004⁴⁵; Bangalore – prawo wschodnie, 2006⁴⁶);

– i w końcu „dwuletnie studium”, które może nadawać licencjat w zakresie prawa kanonicznego (Münster w Niemczech, 1991⁴⁷).

Wszystko to pokazuje jak Kodeks Prawa Kanonicznego spowodował wzrost zainteresowania studiami w zakresie prawa kanonicznego, jego promocję, a także właściwe zrozumienie prawa własnego Kościoła katolickiego.

V. Ostatnia reforma

1. Napotkane braki

Nietrudno jest spostrzec, że w konsekwencji Kodeksu, o którym mówimy, studia i przede wszystkim nauczanie prawa kanonicznego stało się bardziej wymagające⁴⁸. Jednak, jeśli chodzi o strukturę studiów, wymagania do otrzymania stopni akademickich w tej dyscyplinie pozostały bez zmian. Konstytucja apostołska *Sapientia christiana* (Sch) o Uniwersytetach i wydziałach kościelnych z 15 kwietnia 1979 roku⁴⁹, bowiem, razem z *Ordinationes* wykonawczymi Kongregacji Wychowania Katolickiego (Ord) z 29 kwietnia 1979 roku⁵⁰, praktycznie

⁴³ Agregowany do Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 9 października 2003 r., prot. n. 701/2003.

⁴⁴ Agregowany do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 27 listopada 2003 r., prot. n. 698/2000.

⁴⁵ Agregowany do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 22 grudnia 2004 r., prot. n. 1036/2003. Ten instytut był przedtem, tzn. od roku 2002, *afiliowanym* do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 7 czerwca 2001 r., prot. n. 1248/2000 (był to jedyny przypadek, jaki znam, „afiliacji” instytutu prawa kanonicznego).

⁴⁶ Agregowany do Papieskiego Instytutu Orientalnego w Rzymie: zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 30 listopada 2006 r., prot. n. 1102/97/53.

⁴⁷ Zob. Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego z 4 lipca 1999 r., prot. n. 517/90.

⁴⁸ Jan Paweł II zauważył: „By być zrozumiałym, Kodeks ten musi być studiowany poważnie. Nie jest on tym, czym przede wszystkim był Kodeks z 1917 roku: unifikacją i oczyszczeniem prawa istniejącego, według zamierzeń niezrównanego Pasterza, jakim był św. Pius X. Kodeks z roku 1983, promulgowany i który wszedł w życie w tym Jubileuszowym Roku Odkupienia, jest Kodeksem zupełnie innym. Jest oczywiście umiejscowiony w tradycji kościelnej, ale ją ożywia duchem i normami soborowymi. Jest Kodeksem Soboru” (*Discorso ai partecipanti al Corso sul nuovo Codice presso la Pontificia Università Gregoriana*, 21 listopada 1983 r., n. 2, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), s. 1143–1146: s. 1144).

⁴⁹ AAS 71 (1979), s. 469–499.

⁵⁰ AAS 71 (1979), s. 500–521. W moich rozważaniach pomijam dokument poprzedni: *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Normae quaedam ad Const. Apost. «Deus scientiarum Dominus», de studiis academicis ecclesiasticis, recognoscendam*, 20 maja 1968 r. [*Seminarium* 20 (1968),

potwierdziły program studiów zawarty w Konstytucji *Deus scientiarum Dominus* z 1931 roku, przedstawiając go inaczej jedynie z punktu widzenia terminologicznego. Jako pierwszy cykl studiów, dla osób, które nie ukończyły studiów filozoficzno-teologicznych na wydziale teologii lub w seminarium, jest wymagane uprzednie przygotowanie, aby móc podjąć wyższą formację prawniczą. Ustalono, że takie przygotowanie winno trwać przynajmniej jeden rok (Sch art. 76, a; Ord art. 56, 1°; 57 § 1). Dla drugiego cyklu studiów, który kończy się licencjatem (zob. art. 77 § 2), został ustalony program dwuletni, który według Konstytucji *Deus scientiarum Dominus* był przewidziany do bakalaureatu i licencjatu (Sch art. 76, b; Ord 56, 2°). Co więcej, wydaje się, że osłabiono program studiów dla osób, które już uzyskały doktorat w zakresie prawa cywilnego, gdyż taki kandydat „może uzyskać, za zgodą wydziału, skrócenie okresu studiów, z obowiązkiem [jednak] zdania wszystkich egzaminów i sprawdzianów, wymaganych do uzyskania stopni akademickich” (Ord art. 57 § 2).

Ponadto, jak starałem się to wyjaśnić ponad dziesięć lat temu⁵¹, zmieniła się na gorsze sytuacja tych, którzy podejmują studia w zakresie prawa kanonicznego.

W przeszłości, bowiem: 1) studia specjalistyczne w zakresie prawa kanonicznego podejmowali zasadniczo kapłani, którzy mieli za sobą studia seminaryjne, podczas których prawo kanoniczne zajmowało znaczące miejsce (w rzeczywistości główne zadania, które wymagały wyraźnej znajomości prawa kanonicznego były zarezerwowane przezbiterom, a także inne, które nie wymagały święceń przezbiteratu, jak np. funkcja adwokata kościelnego, były głównie wykonywane przez kapłanów); 2) kandydaci znali łacinę, czyli język, w którym były redagowane teksty legislacyjne Kościoła oraz dokumenty prawne; 3) kandydaci mieli w większości dobre przygotowanie teologiczne.

Po Soborze Watykańskim II, przeciwnie: 1) w czasie studiów seminaryjnych nauczanie prawa kanonicznego zostało bardzo zredukowane i tak jest niestety także obecnie w wielu seminariach; 2) byli przyjmowani na wydziały prawa kanonicznego studenci bez lub o bardzo słabej znajomości łaciny; 3) zezwalano na ukończenie studiów w zakresie prawa kanonicznego kandydatom, którzy nie mieli należnego przygotowania teologicznego⁵². W rzeczywistości, wiele osób świeckich rozpoczęło studia w zakresie prawa kanonicznego, dzięki którym, na podstawie Kodeksu z 1983 roku, mogły otrzymać niektóre zadania wcześniej zarezerwowane kapłanom, przede wszystkim mogły być adwokatami w sprawach małżeńskich, których liczba ogromnie wzrosła. Wydaje się, że od nich, gdy chodzi o przygotowa-

s. 765–787; w: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, nn. 328–396, s. 106–151], który w n. 49 zawiera dyspozycje odnośnie do studiów w zakresie prawa kanonicznego. Te dyspozycje jednak nie miały wielkiego zastosowania praktycznego.

⁵¹ Por. Z. Grocholewski, *Pregi e difetti nell'attuale amministrazione della giustizia nella Chiesa*, w: *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, (=Studi Giuridici 45), Città del Vaticano 1997, 167–175:172; Tenze, *Introduzione*, *Seminarium* 43 (2003) n. 1–2, s. 7–14.

⁵² Z. Grocholewski, *Pregi e difetti*, dz. cyt., s. 173.

nie teologiczne, często wymagano mniej niż nakazywała konstytucja *Deus scientiarum Dominus* z roku 1931.

Poza tym należy wskazać na inne przyczyny, które uczyniły nieodpowiednim albo niewystarczającym przygotowanie kanonistyczne w naszych ośrodkach studiów:

– Tym, którzy uzyskali tytuł w zakresie prawa państwowego, była niekiedy dawana możliwość uzyskania licencjatu w zakresie prawa kanonicznego tylko po roku studiów, bez brania pod uwagę tego, że mentalność właściwa prawu państwowemu może być szkodliwa na polu prawa kanonicznego, które jest zakotwiczone w zasadach teologicznych, i że, w przypadku cywilistów, jest konieczne bardziej kompletne przygotowanie w tym, co odnosi się do specyficznych zasad, które leżą u podstaw prawa kanonicznego⁵³.

– W konsekwencji godnych podziwu postępów dokonanych w zakresie nauk psychologicznych i psychiatrycznych oraz większej uwagi przypisywanej elementom personalistycznym życia małżeńskiego, zostały już wcześniej uwypuklone i potem wpisane do Kodeksu z 1983 roku tytuły nieważności małżeństwa z powodu niezdolności psychicznych (kan. 1095). Te tytuły wzięły górę nad wszystkimi innymi i powiększyły znacząco liczbę spraw prowadzonych w trybunałach kościelnych. Chodzi tutaj o tytuły nieważności, które należą do najtrudniejszych i bardzo delikatnych. Toteż wymagają one szczególnego i bardzo angażującego przygotowania ze strony pracowników wymiaru sprawiedliwości. Rozstrzyganie bowiem w tego rodzaju sprawach wymaga: a) głębokiego przygotowania teologiczno-antropologicznego w celu prawidłowego oceniania osiągnięć wymienionych nauk w świetle antropologii chrześcijańskiej; b) wnikliwej zdolności rozróżniania w konkretnych sprawach stwierdzeń, które biegną wypowiedzi na podstawie własnej specyficznej kompetencji, i stąd ważnych dla rozstrzygnięcia sprawy, od jego ewentualnych ocen antropologicznych, które wykraczają poza jego kompetencję; c) zdolności oceniania wartości naukowej i stopnia pewności, która wynika z ekspertyzy⁵⁴.

– Nie brakuje innych nowości wprowadzonych w Kodeksie z 1983 roku, które nie są wolne od szczególnych trudności interpretacyjnych (wśród nich np. tytuły nieważności małżeństwa z powodu podstępного wprowadzenie w błąd lub błędu, uproszczenie prawa procesowego, nowy system sprawiedliwości administracyjnej)⁵⁵.

– „Do tego wszystkiego dołącza się niekiedy – kontynuowałem – fakt polegający na tym, że wzmiankowany okres dwu lat [bywał] wypełniony wykładami monograficznymi odnoszącymi się do kwestii drugorzędnych, ze szkodą dla przedmiotów zasadniczych i dla znajomości podstawowych narzędzi dla pracy kanonisty”⁵⁶.

⁵³ Z. Grocholewski, *Pregi e difetti*, dz. cyt., s. 174.

⁵⁴ Tamże, s. 172.

⁵⁵ Por. tamże, s. 172–173

⁵⁶ Tamże, s. 174.

2. Reforma

Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej – w którym pracowałem w tamtym czasie – niemal codziennie stwierdzał braki w przygotowaniu kanonistów, którzy pracowali w trybunałach kościelnych, i zauważał, że biskupi i przełożeni instytutów życia konsekrowanego bardzo często nie znajdowali u kanonistów, przez nich konsultowanych, fachowych opinii przy wydawaniu poszczególnych aktów administracyjnych i w stawianiu czoła kontrowersjom wynikającymi z tych aktów. Pociągało to za sobą poważne negatywne konsekwencje w życiu Kościoła. Z inicjatywy więc tegoż Trybunału, którego zaniepokojenie dzielili liczni kanoniści⁵⁷, zostały w Kongregacji Wychowania Katolickiego wszczęte działania, aby zaradzić powstałym trudnościom. Sprawą zainteresował się także Ojciec Święty. Długi proces konsultacji i dyskusji zakończony został wydaniem przez Kongregację 2 września 2002 roku dekretu *Novo Codice*, który zatwierdził Ojciec Święty, aprobując *in forma specifica* zmiany wprowadzone do Konstytucji apostolskiej *Sapientia christiana*⁵⁸.

Zasadnicze nowości tego dekretu, których ważność jest zrozumiała przede wszystkim w świetle tego, co powiedziano wyżej, są następujące:

1. Drugi cykl studiów, czyli do licencjatu, przeznaczony na pogłębienie znajomości całego Kodeksu i materii pokrewnych, został przedłużony z dwóch do trzech lat, czyli do sześciu semestrów, oraz zostały jasno wskazane przedmioty, które winny być wykładane, by nie rozpraszać się w kwestiach akcydentalnych, ze szkodą dla solidnej formacji kanonistycznej (zob. I, b; II, 2°).

2. Nie inaczej jak w przeszłości, jako pierwszy cykl studiów, lub raczej jako studia równoważne albo zawierające materię pierwszego cyklu, winna być traktowana sytuacja osób, które „ukończyły program studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium lub na wydziale teologii” (III, § 1). Biorąc jednak pod uwagę fakt, wyżej już wspomniany, że w wielu seminariach i wydziałach teologii nauczanie łaciny, a także prawa kanonicznego zostało znacznie ograniczone, normę tę opatrzone koniecznym uzupełnieniem: „o ile dziekan nie zdecyduje o konieczności lub potrzebie odbycia najpierw kursu łaciny lub instytucji ogólnych prawa kanonicznego” (tamże).

3. Nowością, według mnie najbardziej doniosłą dla skutecznego studium prawa kanonicznego w perspektywie wymaganej przez Sobór Watykański II, jest absolutna obligatoryjność pierwszego cyklu, obecnie lepiej ułożonego, dla osób, które nie ukończyły pierwszego cyklu studiów teologicznych na wydziale teologii lub studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium, bez jakiegokolwiek wyjąt-

⁵⁷ Zob. *Lettera della Segnatura Apostolica alla Congregazione per l'Educazione Cattolica*, 6 listopada 1996 r.: prot. n. 27.379/96 VAR.; Z. Grocholewski, *Introduzione, Seminario* 43 (2003) n. 1–2, s. 7 i 12.

⁵⁸ *Congregatio de Institutione Catholica, Decretum Novo Codice quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur*, 2 września 2002 r., AAS 95 (2003) s. 281–285.

ku dla osób, które uzyskały stopień akademicki w zakresie prawa cywilnego (zob. wstęp, akapit 6; I, a). W takim przypadku pierwszy cykl studiów winien obejmować cztery semestry, czyli dwa lata; zostały też wskazane zagadnienia filozoficzne, teologiczne i prawne, które w tym czasie winny zostać wyłożone (I, a; II, 1).

4. Inaczej niż nakazywały *Ordinationes* Kongregacji z 1979 roku (art. 57 § 2), „osoby, które już uzyskały stopień akademicki w zakresie prawa cywilnego, mogą być zwolnione z pewnych zajęć drugiego cyklu (np. z prawa rzymskiego i prawa cywilnego), ale nie mogą być zwolnione z obowiązku odbycia trzyletnich studiów do licencjatu” (III, § 2).

5. Ostatnia znacząca nowość, o której chcę powiedzieć, dotyczy języka łacińskiego. Łacina winna być nauczana podczas wszystkich trzech cykli studiów (II, 1°, d; II, 2°, d; II, 3°, a). Ponadto zostało sprecyzowane, jaki jest wymagany stopień znajomości łaciny: „Kończąc cykl drugi studenci winni znać język łaciński w takim stopniu, aby dobrze rozumieli Kodeks Prawa Kanonicznego i Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich oraz inne dokumenty kanoniczne; kończąc zaś cykl trzeci – aby mogli poprawnie interpretować teksty źródłowe prawa kanonicznego” (III, § 3), to znaczy, aby byli zdolni do prowadzenia prawdziwych badań naukowych⁵⁹.

Uważam, że powyższe zmiany stwarzają odpowiednie warunki, aby nauczanie prawa kanonicznego stało się organiczne, skuteczne i odpowiadające specyficznej naturze porządku prawnego Kościoła.

Zakończenie

1. Z pewnością jest powodem do satysfakcji to, że nowy Kodeks z 1983 roku miał swój wkład w wyeliminowanie niechęci do prawa kanonicznego w Kościele i w rozwój zainteresowania nim; pomógł zrozumieć jego potrzebę, jego naturę teologiczną i cel pastoralny. Ostatnia reforma studiów w zakresie prawa kanonicznego z roku 2002 stworzyła warunki dla owocnego i autentycznego studium tego prawa oraz wskazała dla nich właściwy kierunek.

2. Nie można jednak zapominać, że co innego to normy i wskazania, i co innego ich właściwa realizacja. Pozostaje więc konieczność czuwania, aby dostosować

⁵⁹ W roku 1996 napisałem: „Jest naprawdę rozczarowaniem spotykać osoby ze tytułem akademickim w zakresie prawa kanonicznego, które nie są w stanie rozumieć Kodeksu w języku oryginalnym, a tym bardziej jurysprudencji rotalnej, źródeł i innych dokumentów normatywnych: podczas gdy jest rzeczą oczywistą, że nikt nie może być prawdziwym ekspertem w zakresie prawa kanonicznego bez znajomości łaciny. Nieprzypadkowo więc, Stolica Apostolska nie pozwala publikować tłumaczenia Kodeksu bez tekstu łacińskiego obok. Jest także rozczarowaniem zobaczenie komentarza do przełożonego na jakiś język kanonu, który to przekład nie jest w pełni zgodny z tekstem oryginalnym”, w: Z. Grocholewski, *Pregi e difetti*, dz. cyt., s. 174).

wywać się coraz lepiej do potrzeb kształcenia poważnych kanonistów na miarę realnych potrzeb Mistycznego Ciała Chrystusa.

3. Z tego, co zostało wyżej przedstawione wynika, że Kongregacja Wychowania Katolickiego zajęła się, w ostatnich czasach, bardziej wydziałami i instytutami prawa kanonicznego, aniżeli nauczaniem prawa kanonicznego w seminariach, które również wymaga wzmocnienia. Mając to na uwadze, chciałbym równocześnie zaznaczyć:

– Jakość tego wzmocnienia zależy w wielkim stopniu od solidnego przygotowania wykładowców prawa kanonicznego, zrozumienia przez nich natury i życiowej roli prawa w życiu Kościoła. Stąd troska o wydziały i instytuty ma niewątpliwe znaczenie, chociaż pośrednie, również dla nauczania prawa kanonicznego w seminariach.

– Ponadto należy pamiętać, jak już to zostało zaakcentowane, że wskazania wydane przez Kongregację dla seminariów w roku 1975 nie straciły swojej aktualności.

– Konieczność w Kościele prawa kanonicznego dla realizacji Soboru Watykańskiego II, bardzo wyraźnie uwypuklona przez Jana Pawła II przy okazji promulgacji i wejścia w życie Kodeksu, którą starałem się – chociaż tylko syntenicznie – zakreślić, winna uwrażliwić biskupów i przełożonych zakonnych, odpowiedzialnych za seminaria, by nie zaniedbywali tego koniecznego składnika przygotowania przyszłych kapłanów.

– Kwestia ta będzie także rozpatrywana w perspektywie nowego wydania, które się przewiduje, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*⁶⁰.

⁶⁰ *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, które Kongregacja Wychowania Katolickiego opublikowała w 1970 roku [AAS 62 (1970), s. 321–384], zostało przepracowane po promulgacji KPK i wydane dnia 19 marca 1985 roku (Typis Polyglottis Vaticanis 1985; w: *Enchiridion Vaticanum – Supplementum* 1, nn. 918–1072, s. 840–975): zob. wyżej przyp. 13. Ten dokument miał być pomocą i podstawą do *Ratio institutionis sacerdotalis* które, na podstawie normy kan. 242 KPK, winny zostać wydane dla każdego kraju przez Konferencję Biskupów. Różne późniejsze dokumenty Stolicy Apostolskiej, które w różnych aspektach odnoszą się do formacji kapłańskiej, postulują obecnie nową redakcję *Ratio fundamentalis*.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Ubogacająca relacja między wiarą i rozumem

Tekst przeznaczony do Księgi Pamiątkowej
dedykowanej Siostrze prof. Zofii Zdybickiej z okazji 80-lecia urodzin

Choć nie czuję się ekspertem w filozofii, nie jest mi obojętne zaproszenie do wzięcia udziału w przygotowaniu księgi jubileuszowej z okazji 80. rocznicy urodzin Siostry Profesor Zofii Józefy Zdybickiej. Jestem bowiem pełen uznania dla Jej pasji i naukowego wkładu w dziedzinie filozofii oraz Jej ujmującej postawy wiary. Chcąc wyrazić to uznanie, a nie mogąc, ze względu na rozliczne zaangażowania, przygotować obecnie nowego tekstu, dzielę się moją krótką refleksją, którą niedawno przedstawiłem w języku francuskim podczas Międzynarodowej Konferencji *Reason and Faith at the Beginning of the Third Millennium*, zorganizowanej przez Uniwersytet Babeş-Bolyai, we współpracy z UNESCO-CEPES oraz Włoskim Instytutem Kultury w Bukareszcie, która odbyła się w Cluj-Napoca (Rumunia) w terminie 9–11 października 2008 roku.

I

W dziedzinie dotyczącej relacji wiary i rozumu, sytuacja współczesnego społeczeństwa jest skomplikowana, a można by rzec, problematyczna. Z jednej strony jesteśmy świadkami rodzących się fundamentalizmów, nie tylko na terenie islamu, ale i hinduizmu, a nawet chrześcijaństwa (gdy mowa o pewnych założeniach amerykańskich kreacjonistów). Takowa wizja rzeczywistości rodzi się z dosłownej interpretacji fundamentalnych tekstów będących źródłem wiary, skąd też pochodzi sama nazwa fundamentalizmu. Chodzi o tak silne przekonanie, że skłania ono do *narzucania* swoich poglądów, a nie do ich *proponowania*.

Z drugiej strony, nieustannie doświadczamy zjawiska sekularyzacji zachodniej kultury. Środowiska szkolne, środki masowego przekazu, opinia publiczna coraz częściej naznaczone są wrogim usposobieniem w stosunku do sfery religijnej,

rozpowszechniając jako myśl przewodnią slogan, iż źródłem wszelkich konfliktów na świecie są religie, co prowadzi do wyciągnięcia wniosku, że wraz z postępowaniem sekularyzacji wzrasta szansa na pokój. Takie rozumowanie nie jawi się jako religijnie neutralne, lecz raczej jako zaangażowanie wyraźnie wrogie wszelkiej religii.

Wspólną cechą wyżej wymienionych zjawisk jest radykalne przeciwstawienie wiary rozumowi. Każdy fundamentalizm jest fideizmem, który buduje cnotę wiary, opierając się na ruinach rozumu, tak jak każdy racjonalizm wznosi budowlę ludzkiego rozumu na gruzach wiary i religii. Zachodzi tutaj zgodność z łacińskim aforyzmem „*extrema se tangunt*”: czy nie należałoby bowiem uznać laicyzmu za jedną z form fundamentalizmu albo też racjonalnego integryzmu, który akceptuje jedynie własny punkt widzenia, wykluczając wszystkie inne?

II

Obecny Papież, jeszcze jako profesor i arcybiskup, a następnie Prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, postawił pewną diagnozę, która zasługuje na szczególną uwagę. Mówi on, iż „istnieją na terenie religii pewne wysoce niebezpieczne patologie”; mogą one być kontrolowane, a nawet uleczone dzięki właściwościom ludzkiego rozumu, który je oczyszcza i reguluje, jak o tym wspominają Ojcowie Kościoła. Ale „istnieją też pewne patologie rozumu”, które nie są mniej niebezpieczne. „Co więcej, jeżeli weźmiemy pod uwagę ich niektóre potencjalne efekty, są one jeszcze bardziej niebezpieczne, np. bomba atomowa, człowiek traktowany jedynie jako czysty produkt medycznych technologii”. Wszystkie wielkie tradycje religijne wspominają o ograniczeniu ludzkiego rozumu i przypominają człowiekowi, iż aby postępować w prawdzie i sprawiedliwości, aby unikać kłamstwa i podstępów, niezbędne mu jest odwołanie się do transcendencji. Joseph Ratzinger przytacza zdanie, wypowiedziane w tym sensie przez Kurta Hübnera, według którego wymóg wspomnianego oczyszczania się rozumu nie oznacza zaraz „powrotu do wiary”, lecz że w ten sposób: „człowiek wyzwala się z zaślepienia obecnej epoki, [zaślepienia] według którego wiara nie ma już nic do powiedzenia dzisiejszemu człowiekowi, jakoby była ona sprzeczna z jego humanistyczną ideą rozumu, racjonalności i wolności”¹. W konsekwencji, kardynał Ratzinger mówi o „koniecznej współzależności rozumu i wiary, rozumu i religii, które winny się wzajemnie oczyszczać i uzdrawiać, które wzajemnie się potrzebują i powinny to uznać”².

Takowa propozycja wymaga jednak głębszej refleksji. Kardynał Ratzinger nie mówi jedynie o pokojowym współbytowaniu wiary i rozumu; mówi nie tylko o tolerancji i wzajemnym szacunku w odniesieniu do wiary i rozumu. Oczywiście, te

¹ K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, Tübingen 2003, s. 148.

² J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, tłum. z niemieckiego E. Babini, Milano 2004, s. 71–72.

nastawienia są niezbędne. Ale zdajemy sobie wszyscy sprawę, że zwyczajne współbywanie i tolerancja wcześniej czy później przerodzą się w obojętność (indyferentyzm). Rozum i wiara, jeżeli są jedynie zestawione obok siebie, wzajemnie się wykluczają, jako obce sobie staną się wrogami. Konieczne jest, aby relacja między wiarą i rozumem nacechowana była *dialogiem* oraz wzajemną *pomocą*. Nie możemy postrzegać ich jako wzajemnie się wykluczających, ale raczej odwołujących się do siebie.

III

Aby móc poprawnie zrozumieć wysuniętą tezę, należy uwzględnić ważny szczegół dotyczący natury wiary. Dla wielu współczesnych ludzi wiara jest swoistego rodzaju uczuciem (odczuciem). Jako ludzka pasja, zdaje się być pozbawiona racjonalności, zdaje się zakładać nieracjonalność. W rzeczywistości taka jedynie uczuciowa wizja wiary nie ma nic wspólnego z wiarą biblijną czy chrześcijańską. Ma ona swoje korzenie w epoce baroku, która proponowała jedynie afektywną wizję aktu wiary. Usystematyzowana przez niemieckiego filozofa Friedricha Schleiermachera, który – wobec groźby, jaką dla religii stanowiło Oświecenie – starał się ją ocalić, pisząc: „Jej istota nie znajduje się w myśli ani czynie, ale w opinii i uczuciu. [...] Jej praktykowanie jest sztuką, spekulacją, wiedzą; religia jest wrażliwością i smakiem nieskończoności”³. Podobną koncepcję wiary przyjął i rozwijał francuski pisarz René de Chateaubriand w swoim *Geniuszu chrześcijaństwa*. Cały XIX wiek zdecydowanie poszedł w ich ślady i do dziś odczuwamy tego skutki. Dla iluż to osób bowiem religia jest jeszcze nadal ściśle powiązana z nieracjonalną wizją świata, a doświadczenie religijne znajduje się w sferze uczuć (odczuć), choćby najszlachetniejszych, ale pozostających jedynie uczuciami?

Jeżeli reakcja wyżej wymienionych myślicieli przeciwko wyolbrzymionemu racjonalizmowi Oświecenia była słuszna, to przedsięwzięte środki pozostawiają wiele do życzenia. W rzeczywistości, taka koncepcja religii niwelowała dychotomię między rozumem i uczuciem, zbyt waloryzując uczucia i w ich obrębie umieszczając religię. Pogodzenie, wyznawane przez Schleiermachera, skrywało w efekcie głęboki rozdział wewnętrzny człowieka. Religia zrzekała się rozumu, aby nie stracić racji swego istnienia. Wykluczając jednak rozum, który jest zdolny dotrzeć do prawdy, religia stawiała się z konieczności opinią czysto subiektywną, wiara rzeczywistością nieracjonalną, przekonaniem pozbawionym wiarogodności.

W rzeczywistości religia nie wyrzeka się uczuć, ale twierdzi, że nie są one kryterium prawdy ani racją bytu religii. Ta ostatnia bowiem przyswaja je i używa im swojej prawdy, co zauważył już Schleiermacher, bez szczególnego wgłębiania

³ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächten*, Hamburg 1958, s. 29–30.

się w sedno sprawy. „Wiara przyjmuje uczucie, by go wyzwolić z nieokreśloności i nadać mu prawdziwy fundament: poczucie nieskończoności opiera się na prawdzie, a tą prawdą jest to, że nieskończony Bóg istnieje i komunikuje się z istotą skończoną, jaką jest człowiek”⁴. Na tym przykładzie widać, jak wiara jest przyjaciółką rozumu. Widać też, że refleksja nad rozumem i wiarą domaga się wzięcia pod uwagę całościowej wizji człowieka⁵.

IV

Mając przed oczyma powyższe spostrzeżenia na temat natury wiary, powróćmy teraz do interesującej nas kwestii dialogu między wiarą i rozumem. Spróbuję ją przeanalizować, nie tyle bazując na ogólnikach i abstrakcyjnych twierdzeniach, co odwołując się do konkretnego momentu historii europejskiego kontynentu.

Filozof i historyk prawa amerykańskiego Harold J. Berman w swoim dziele *Prawo i rewolucja*⁶ lansuje tezę, według której to, co nazywamy „reformą gregoriańską”, powinno się raczej nazywać „rewolucją papieską”. Jest prawdą, że z jednej strony, chodzi raczej o rewolucję niż reformę: proces ten miał przecież na celu *umiejscowienie rozumu w centrum*. Z drugiej jednak strony, autorem owej rewolucji nie był wyłącznie Grzegorz VII, ale wielu papieży pracujących nad nią na przestrzeni trzech wieków (XI–XIII w.).

Punktem wyjścia jego argumentacji jest sytuacja Europy u progu drugiego tysiąclecia, charakteryzująca się wszechobecnym terrorem i anarchią, niekończącymi się wojnami domowymi, „rządzą krwi”. To wskazywało na nawrót pogaństwa. Przy głębszej analizie tej rzeczywistości widać, że chodzi o epokę naznaczoną głębokim irracjonalizmem. Ludzie bowiem oczekiwali na bliski w czasie powrót Chrystusa na ziemię. Ten millenaryzm szedł w parze z fideizmem i kwietyzmem: dlaczego działać, skoro przeznaczeniem każdego działania jest zanik, każda aktywność zostanie zatrzymana przez boską interwencję? Dlatego też całe wczesne średniowiecze, następujące po złotym okresie Ojców Kościoła, naznaczone zostało pasywnym oczekiwaniem Bożego nadejścia. Opisana rzeczywistość jest konsekwencją porzucenia odpowiedzialności za bieg historii i odejścia od racjonalności. Z tym wiąże się fakt, że życie religijne zostało dla wielu zredukowane do pewnych powierzchownych praktyk: pielgrzymek, dotyku relikwii itp. W gruncie rzeczy, wydaje się, że prawdziwie chrześcijański wymiar życia był realizowany jedynie przez mnichów.

⁴ Tamże, s. 99.

⁵ Odnosnie do tego punktu zob. J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa?. Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, tłum. z niemieckiego (*Wendenzeit für Europa?*) C. Fedeli, Milano 1992, s. 85–87.

⁶ Por. H.J. Berman, *Law and Revolution. The formation of the Western Legal Tradition*, Harvard 1983.

W obliczu tego stanu rzeczy autorzy „papieskiej rewolucji” zrozumieli, iż należy zmienić sposób postrzegania rzeczywistości: człowiek ma być w pełni aktywnym twórcą historii, aktorem rzeczywistości. Nie chodzi o zaprzeczenie prymatu Bożego ani konieczności łaski Bożej do zbawienia. Łaska bowiem nie jest w konflikcie z naturą. Odtąd Grzegorz VII i jego następcy decydują się na szereg zabiegów mających na celu rozwinięcie i dowartościowanie ludzkiej aktywności, aktywności skutecznej w świecie, w perspektywie jej doskonalenia i uczynienia ją godną uczniów Chrystusa. Dokonuje się to na dwóch płaszczyznach: naukowej i prawnej, czyli w tym, co decydujące dla rozwoju społeczeństwa.

Jednym z owoców tej zapobiegliwości papieży jest szybki rozwój uniwersytetów w całej Europie, będących jednym z najpiękniejszych kościelnych dzieł waloryzujących rozum. Grzegorz VII postanawia także rewizje *Corpus Iuris Civilis* Justyniana w Bolonii, aby dysponować pewnym narzędziem, które pozwoli na odnowę prawa kanonicznego i tym samym pomoże w reorganizacji Kościoła.

W ten sposób Kościół XI–XIII wieku, obierając opcje działania na korzyść rozumu i walki z zabobonem, wpłynął na losy Europy i świata.

V

Pragnę na zakończenie przywołać słowa znanego francuskiego filozofa Kartezjusza (1596–1650). Znana jest wszystkim jego zbytnia, a może i przesadna ostrożność w stosunku do wiary. Ona kazała mu napisać: „Bojaźń Boża jest początkiem mądrości. Aby nie dać widzom okazji spostrzeżenia rumieńca na twarzy, aktorzy przydziewają maskę. Tak jak oni, wkraczając na scenę historii tego świata, do tej pory będąc jedynie jej widzom, podążam zamaskowany” co po łacinie, czyli języku, w którym pisał Kartezjusz, wyraża się słowami: „*lavoratus prodeo*”⁷. Czy nie nadszedł już czas, aby odrzucić wszelką maskę i iść naprzód, dumnie wyznając swoją wiarę, tak jak dumni jesteśmy z naszego rozumu: *lavoratus pro Deo*, „podążam przed Bogiem”⁸?

Warto też tutaj przypomnieć słowa papieża Jana Pawła II, który w Encyklice *Fides et ratio* (n. 48) stwierdza: „odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu”.

⁷ René Descartes, „Préambules”, *Cogitationes privatae*, 1619, AT, X, 212, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1963, t. 1, s. 45.

⁸ Ta gra słów została już dokonana na przykład przez L. Brunschvicga w artykule: *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, „Revue de métaphysique et de morale” 34 (1927), s. 323.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Wychowanie do miłości

Wykład wygłoszony dla Tarnowskiego Towarzystwa Naukowego przy udziale dyrektorów szkół katolickich, szkół im. Jana Pawła II i szkół im. Świętych i Błogosławionych, Tarnów, 21 listopada 2008 roku

Pasterzu diecezji tarnowskiej, Ekscelencje, Dostojni Profesorowie, Przedstawiciele Władz, Członkowie Tarnowskiego Towarzystwa Naukowego, Dyrektorzy szkół katolickich, szkół im. Jana Pawła II, szkół Świętych i Błogosławionych oraz wszyscy obecni goście na tym spotkaniu.

Dzisiejsze spotkanie zorganizowane przez Tarnowskie Towarzystwo Naukowe zgromadziło nie tylko środowisko naukowe Tarnowa, ale także Dyrekcje i przedstawicieli szkół katolickich diecezji tarnowskiej, szkół noszących imię Jana Pawła II oraz szkół imienia Świętych i Błogosławionych. Są także obecne osoby odpowiedzialne za wychowanie młodych pokoleń w różnych instytucjach i środowiskach lokalnych. Wszystkich obecnych serdecznie witam i pozdrawiam, w imieniu własnym, jak również Kongregacji Edukacji Katolickiej, której właściwa edukacja i wychowanie młodego pokolenia w duchu wartości chrześcijańskich leży naprawdę na sercu.

Dlatego cieszę się, że jako Prefekt wspomnianej Kongregacji mogę spotkać się z Państwem, by wyrazić uznanie i wdzięczność za Wasz codzienny, pełen poświęcenia trud wychowawczy na różnych odcinkach pracy formacyjnej młodych osób. Zdaję sobie sprawę, że przyszłość naszej ojczyzny w dużej mierze zależy od waszej pracy, od trudu włożonego w wychowanie młodego pokolenia.

W moim wystąpieniu pragnę zwrócić uwagę na kwestię wychowania do wartości, koncentrując się na tej, która jest najbardziej twórcza, na miłości.

I. Wychowanie drogą miłości

Dzisiaj panuje raczej tendencja sprowadzania edukacji do nauczania, do przekazywania wiedzy i umiejętności, tym bardziej, że ogromny postęp techniki wymaga coraz to większych kwalifikacji w wykonywaniu różnych zawodów. Takie

podejście do sprawy jednak kryje w sobie zasadzkę. Wiedzę i umiejętności bowiem można wykorzystać zarówno dla dobra, jak i dla zła. Czyż wspaniałych osiągnięć wiedzy i techniki nie wykorzystano w naszych czasach do wojen coraz bardziej okrutnych, do terroryzmu, do manipulowania ludźmi, do coraz bardziej wyrafinowanych niesprawiedliwości? A więc nie wystarczy nauczanie, trzeba wychować człowieka, by chciał i umiał wykorzystać zdobytą wiedzę i umiejętności dla dobra ludzkości, a nie dla pomnażania zła.

Wychowanie do wartości jest więc fundamentalne w perspektywie prawdziwego dobra ludzkości. W wachlarzu istotnych wartości pragnę skupić się na tej, która dobrze rozumiana zawiera i pobudza wszystkie inne oraz jest najbardziej twórcza, na miłości, na wychowaniu do miłości.

Problem jednak nie jest prosty, gdyż terminy „miłość” i „wychowanie” należą dzisiaj do słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym przypisuje się zupełnie różne znaczenia.

Pole znaczeniowe słowa „miłość” jest bardzo szerokie. Kiedy wypowiada się to słowo, czyni się odniesienie do wielu rzeczywistości: mówi się o miłości do ojczyzny, o umiłowaniu wykonywanego zawodu, o miłości między przyjaciółmi, pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Słowo „miłość” przyjmuje wiele różnych znaczeń, od uczucia do upodobania, do pragnienia (woli) i nawet do określenia tego, co jawnie zaprzecza miłości.

Także słowo „wychowanie” przybiera różne znaczenia, które rozciągają się od formacji zawodowej i technicznej do zdobycia wiedzy, formacji moralnej, religijnej, aż do całościowego rozwoju osoby. Także tu mogą być znaczenia zupełnie błędne, kiedy np. edukacja służy przygotowaniu terrorystów, fałszerzy czy wzniesieniu nienawiści. Ponadto, pojęcie „edukacja” porusza rzeczywistość, która obejmuje nie tylko formalne struktury edukacji, jakimi są szkoły, stowarzyszenia, ośrodki kulturowe, ale całą społeczność cywilną w różnych płaszczyznach: państwa, rodziny, Kościoła.

W moim wystąpieniu pragnę zatrzymać się, jak powiedziałem, na potrzebie autentycznego wychowania do miłości, wskazując na niektóre cechy charakterystyczne takiego wychowania.

II. Wychowanie do miłości

W obliczu współczesnych wyzwań często zastanawiamy się nad znaczeniem wychowania. Raport Delorsa z 1997 roku¹ wskazał cztery filary wychowania, cztery fundamentalne pojęcia, wokół których skupia się wychowanie: *nauczyć poznawać* – nie tylko w sensie zdobywania wiedzy, ale także krytycznego myślenia, umiejętności poznawania; *nauczyć działać* – tak, by umieć kreatywnie działać we własnym środowisku; *nauczyć żyć razem* – w taki sposób, aby uczestniczyć i współpracować z innymi we wszystkich aktywnościach ludzkich; i wreszcie, co ma szczególne

¹ J. Delors, *Nell'educazione un tesoro*, Roma 1997.

znaczenie, *nauczyć być*. We wspomnianym dokumencie wychowanie jest przedstawione jako „skarb” dla ludzkości XXI wieku. Według autorów tego raportu wychowanie musi przyczyniać się do rozwoju całościowego każdego człowieka: ducha, ciała, umysłu, zmysłowości, zmysłu estetycznego, osobistej odpowiedzialności i walorów duchowych. „W obliczu wielu wyzwań, które niesie przyszłość – czytamy we wspomnianym raporcie – wychowanie jawi się jako niezbędny i cenny środek, który może pozwolić na osiągnięcie naszego ideału pokoju, wolności, sprawiedliwości społecznej” i ponadto „powinien odegrać fundamentalną rolę w rozwoju osób i społeczności”². Cytowane słowa pokazują ogólne przekonanie, że wychowanie może być „zwycięską kartą” dla popierania harmonijnego, organicznego i autentycznego rozwoju, który nie pomija dojrzałości osobowościowej młodego człowieka. Swego czasu także światowy raport UNESCO nt. edukacji 2000³ podkreślił rolę i prawo do edukacji i do formacji dla wszystkich w ciągu całego życia.

To są bardzo piękne stwierdzenia. Niestety, rzeczywistość jasno pokazuje, że istnieje kryzys wychowania, zwłaszcza w wymiarze etycznym, moralnym, religijnym. Ponadto, rozdrobnienie wiedzy, które nie umie całościowo spojrzeć na osobę, dezorientacja zarówno młodzieży, jak i rodziców, trudności nauczycieli w byciu prawdziwymi wychowawcami potwierdzają poniekąd stwierdzenie znanego amerykańskiego pedagoga Postmanna, że nadszedł „koniec wychowania”⁴. Problemy w dziedzinie wychowania są wiernym odzwierciedleniem tych, które przeżywa nasze społeczeństwo. Już w latach trzydziestych XX wieku holenderski historyk Huizinga stawiał pytanie na temat kryzysu cywilizacji⁵, a Charles Taylor mówił o „nieładzie cywilizacji”⁶. Owocem tego nieładu jest „człowiek we fragmentach”, podmiot osłabiony, który nie jest w stanie połączyć w jedność różnych aspektów życia.

Stwierdzenia dotyczące dzisiejszej rzeczywistości pokazują sprzeczności, jakie przeżywa współczesny człowiek. Inaczej, niż mogło by się wydawać, kres ideologii XX wieku postawił w centrum, z jeszcze większą dramatycznością, pytanie o człowieka i model życia, do którego miałby on się dostosować. Jest faktem niezaprzeczalnym, że na tle ogromnego rozwoju człowiek naszej epoki doświadcza jeszcze większych trudności z określeniem swej tożsamości. Sobór Watykański II bardzo dobrze opisał tę sytuację. Na pytanie: „Czym jest człowiek?” odpowiada: „wiele wydał on i wydaje o sobie opinii; różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju”⁷.

Cytowany już raport Delorsa wskazuje na *nauczenie „bycia”* jako istotny element wychowania. To zadanie odsyła do kwestii fundamentalnej – antropologicznej. Podmiotem i przedmiotem wychowania jest człowiek, zatem wychowanie

² Tamże, s. 11.

³ UNESCO, *Rapport mondial sur l'Education*, Paris 2000.

⁴ N. Postmann, *Il fine dell'educazione*, Roma 1997.

⁵ J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Torino 1997.

⁶ Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Roma 1999.

⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, n. 12b.

musi dążyć do tego, by człowiek coraz bardziej stawał się człowiekiem. Wychowanie streszcza się w procesie wzrostu człowieka ku stawaniu się coraz bardziej osobą, a więc w istocie rzeczy coraz bardziej sobą, przeżywając wszystkie relacje zgodnie ze swą prawdziwą naturą.

Możemy zapytać, jaka jest prawdziwa natura człowieka? Na jakim fundamencie bazują jego relacje? Jakie jest najgłębsze pragnienie serca ludzkiego?

„Czy pomimo wszystko otrzymałeś to, czego chciałeś od tego życia? Tak. A czego chciałeś? Aby móc być kochanym i czuć się kochanym na ziemi”⁸. Tak napisał amerykański poeta Raymond Caver przed swoją śmiercią w 1988 roku, w pięćdziesiątym roku życia, wyrażając pragnienie, do którego dąży każdy człowiek, by czuć się w pełni zrealizowanym: mieć zdolność do ofiarowywania i przyjmowania miłości.

Rzeczywiście „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27; 5, 1; Mdr 2, 23; Jk 3, 9), jest uczyniony, by doświadczać miłości i by miłować. Stąd, Sługa Boży Jan Paweł II, w swej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis* (4 marca 1979 roku) napisał: „człowiek nie może żyć bez miłości. 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, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. [...] W tym wymiarze człowiek odnajduje swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa” (n. 10a). Rok później, w Encyklice *Dives in misericordia* (30 listopada 1980 roku), Jan Paweł II wskazał na miłość jako na „ową głębszą [w stosunku do sprawiedliwości] moc” która kształtuje „życie ludzkie w różnych jego wymiarach” (n 12c). Gdzie indziej dodał: „Miłość głęboko odczuwana i efektywnie ukazywana w konkretnych działaniach, indywidualnych i wspólnotowych, jest siłą motoryczną, która pobudza człowieka do bycia prawdziwym z sobą samym”, poza tym, że jest dobroczynna dla innych⁹.

Jeśli potrzebą człowieka jest kochać i być kochanym, aby realizował swoją egzystencję, to o jakiej miłości mówimy? Określenie „miłość”, jak zaznaczyłem na początku, posiada szerokie pole semantyczne. Wśród wielości znaczeń – jak przypomina Benedykt XVI w Encyklice *Deus caritas est* (25grudnia 2005 roku) – pojawia się jako archetyp miłości *par excellence* miłość pomiędzy mężczyzną i niewiastą. W antycznej Grecji taką miłość określano mianem *eros*. W tradycji biblijnej i chrześcijańskiej jest podkreślony aspekt ofiarniczy miłości przy użyciu terminu *agape*. Głęboka jedność *eros* i *agape* sprawia, że miłość staje się ciągłym wyjściem z „ja” zamkniętego w sobie, ku wyzwoleniu daru z siebie, a więc ku ofiarowywaniu siebie samego, ku transcendencji i odkryciu Boga. W ten sposób termin ten nie odnosi się tylko do relacji mężczyzna–kobieta, ale nabiera znaczenia szerszego, charakteryzując każdą relację pomiędzy osobami ludzkimi. Relację, która bazuje na miłości jako poświęceniu się, byciu dla drugiego, dla dobra drugiego.

⁸ R. Carter, *Ultimo frammento*, w *Nuovo sentiero per la cascata. Poesie*, Roma 2001, s. 235.

⁹ Jan Paweł II, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Manila 18 lutego 1981 r., n 5.

W aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej, jest rzeczą nagłą, żeby wychowanie zajęło się tym wymiarem. Chodzi tu o niełatwy proces wychowawczy. Należy zrozumieć jak istotną jest miłość jako struktura relacyjna w życiu każdej osoby ludzkiej, a także czynić refleksję nad procesem wychowania do miłości, w którym świadectwo wychowawcy i doświadczenie życia posiadają niezastąpioną wartość.

Z tego, co powiedziałem, wynika, jak bardzo istotne jest wychowanie do miłości w kształceniu każdego człowieka. Życie powinno być rozumiane i przeżywane jako powołanie do miłości, jako projekt miłości, jako twórcze wyrażenie miłości, odpowiadające autentycznej naturze człowieka. Zgodnie z zasadą „*agere sequitur esse*” (działać stosuje się do być, zależy od być), projektowanie ludzkiego *działania* powinno być wtórne wobec najgłębszego „*bycia*” człowieka, powołanego do miłości.

Wychowanie powinno zatem stawać się drogą, na której wychowanek realizuje wzrastanie i dojrzewanie swojej relacyjności w optyce miłości. Jednakże nie każda „miłość” jest właściwa. Jeśli miłowanie może uchodzić za akt spontaniczny i prosty, w rzeczywistości jest ono trudną sztuką, której uczymy się nie tyle poprzez techniki i lekcje, lecz przez życie i wraz z jego upływem.

Kilka lat temu w gazecie przeczytałem opis dynamiki relacji opartej na miłości cytowany za wybitnym biblistą, który poprzez odniesienie bezpośrednio do miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą w porządku małżeństwa analizował każdy typ miłości:

Można powiedzieć, że miłość jest najpierw iluzją, potem rozczarowaniem, potem poświęceniem. Każdy jej moment jest konieczny, jest etapem, który nadchodzi. Niemożliwe jest dostrzec wydarzenia przyszłe, można jedynie rozważać minione. Przechodzenie z jednego etapu do następnego dokonuje się przez lata, poprzez ciężar spraw, ograniczenia i błędy ludzkie. Z drugiego do trzeciego etapu dochodzi się poprzez drogę mądrości i głębokie duchowe dopełnienie miłosierdzia i cierpliwości, które uwalnia od troski o siebie i daje pierwszeństwo drugiemu. Jedynie na końcu drogi miłość jest dojrzała, wolna, niezależna, kreatywna. W pierwszym momencie przeżywa się radość posiadania, w drugim utracenia, w trzecim radość dawania. Warunkiem jest trwanie na drodze¹⁰.

Mieć, stracić, dawać. Są to trzy słowa na określenie wzrostu w miłości, który przechodzi z posiadania w dar. Któż nie doświadczył tej drogi? Oto rzeczywistość życia. Zaakceptowanie jej oznacza wyjście z okresu dorastania, dojrzewanie. Odrzucenie jej oznacza rezygnację ze wzrastania, z dojrzewania i stawania się dorosłymi.

Benedykt XVI nazywa to procesem oczyszczenia, prowadzącym w kierunku coraz bardziej doskonałego rozeznawania szczęścia drugiego, do ofiarowania się i „*bycia dla drugiego*”¹¹. To oznacza wychowanie do miłości prawdziwej, będącej darem wolnym i świadomym. Miłość, bowiem, w jej najbardziej szlachetnym znaczeniu jest pragnieniem dobra dla drugiego, który powinien rozwijać swoje

¹⁰ Zob. E. Erikson, cytowane za G.F. Ravasi, *Mattutino, in Avvenire*, 1 agosto 1997 r., 1.

¹¹ Zob. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 7.

przymioty i możliwości bytu jedyne i niepowtarzalne. Miłość autentyczna jest, więc, akceptacją i szacunkiem wobec odmienności drugiego, jest pokorną i konsekwentną troską o drugiego, by dostrzec w nim te możliwości dobra, które należy rozwijać w sposób najbardziej jemu odpowiedni.

Miłość przeżywana w pełni oznacza również doskonalenie się w umiejętności przyjmowania, ponieważ ofiarujący miłość powinien uczyć się także ją przyjmować.

Wskazawszy cele, do których należy dążyć, powstaje pytanie: jakimi sposobami dokonuje się wychowanie jako proces prowadzący do dojrzewania w miłości.

Odnosząc się właśnie do miłości, Jacques Maritain, może w nieco prowokujący sposób stwierdzał, że „rzeczą najistotniejszą w wychowaniu nie jest zadanie wychowania, a tym mniej nauczania” i przestrzegał przed „błędem bardzo rozpowszechnionym we współczesnym świecie: wiary w to, że można nauczyć wszystkiego”¹². Zaiste:

dla człowieka i dla życia ludzkiego nie ma naprawdę nic większego od intuicji i od miłości. Nie każda miłość jest koniecznie właściwa, nie każda intuicja jest dokładna lub dobrze pomyślana; jeśli jednak miłość i intuicja istnieją w jakimś ukrytym zakątku, tam znajduje się również życie i zarzewie życia oraz zaczątek raj. Jednakże ani miłość, ani intuicja nie stanowią materii naukowej instrukcji lub nauczania, lecz dar i wolność. Wbrew temu wszystkiemu, wychowanie powinno przede wszystkim troszczyć się o nie. [...] Lecz faktem być może bardziej jeszcze paradoksalnym jest to, że sfera poza edukacyjna, to znaczy cały obszar ludzkiej aktywności, szczególnie praca i zmagania dnia codziennego, trudne doświadczenia przyjaźni i miłości, zwyczaje społeczne, prawo, [...] mądrość wspólnotowa wcielona w tradycjach zbiorowych, inspirujący blask sztuki i poezji, przenikający wpływ świąt religijnych i liturgii, cała ta sfera poza edukacyjna wywiera na człowieka bardziej istotny wpływ w perspektywie pełnej realizacji jego wychowania, niż sama edukacja¹³.

Zatem mamy do czynienia z szerokim horyzontem wychowania. Poza tym pojęcie wychowania, do którego należy się odnieść, obejmuje różne kręgi i etapy. Ograniczę się do niektórych charakterystycznych przestrzeni.

III. Wybrane cechy wychowania jako drogi i czynu miłości

1. Rodzina

Pierwsza cecha drogi wychowania odnosi się do środowiska naturalnego, w którym przychodzimy na świat, czyli do rodziny. Chodzi o świadectwo miłości rodziców. Dar z siebie jest rzeczywistością, na której opiera się zarówno życie pary małżeńskiej, jak i całej rodziny w porządku wzrastania i wychowania po-

¹² J. Maritain, *Educazione al bivio*, Brescia 1981, s. 25.

¹³ Tamże, s. 40–42.

tomstwa potrzebującego tego świadectwa w celu umotywowania się w kierunku obrania drogi prowadzącej do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Innymi słowy potomstwo powinno nauczyć się „być” poprzez świadectwo miłości, którą rodzice wzajemnie sobie ofiarują i poprzez tę, jakiej udzielają swym dzieciom.

Pielęgnowanie i przeżywanie przejawów jedności w rodzinie, jako wyrazu wzajemnej miłości, i dążenie do otwarcia na innych ludzi, stanowią najpewniejszą drogę w realizacji dzieła wychowania, ponieważ celem rozwoju dzieci jest ułatwienie im ogólnego wzrostu, prawdziwie ludzkiego. To jest życiową przestrzenią, której dziecko potrzebuje, aby wzrastać w człowieczeństwie, aby uczyć się miłowania w sposób autentyczny; przestrzenią, której zaistnienie gwarantuje rodzina zdrowa psychologicznie, moralnie i duchowo. Z tego względu kryzys rodziny stanowi zagrożenie dla wychowania, podobnie jak wspieranie rodziny prawidłowo pojmowanej jest tym samym wkładem w sprawę wychowania.

Podstawowy zabieg wychowawczy dokonujący się właśnie w rodzinie to umożliwienie odczucia czułości, której dzieci potrzebują. Okazywanie czułości rodziców względem dzieci konkretyzuje się w postępowaniu dwojga dorosłych w ich wzajemnych odniesieniach przy poszanowaniu obecności dziecka. Każdemu aktowi wychowawczemu powinny zawsze towarzyszyć czułość i miłość. W sposób szczególnie odpowiedzi udzielane przez rodziców na znaki, jakie dziecko wysyła w różnych okolicznościach, powinny zawierać pewne cechy specyficzne, tak by nie podważały nigdy autentyczności źródła, z którego pochodzą. Odpowiedzi rodziców powinny zawsze wyrażać pragnienie dobra, pragnienie stworzenia bezpiecznego samopoczucia dziecku, zachętę do samodzielności, do odpowiedzialności za siebie, do kreatywnych wysiłków, zapewnienie gotowości do pomocy dziecku. W ten sposób osoba wychowywana przez miłość może również nauczyć się drogi miłości i dobrze wzrastać w człowieczeństwie. Takie środowisko pomaga uczyć się już od najmłodszych lat panowania nad impulsami i rozwiązywania niektórych drobnych problemów, posiadania właściwego szacunku do siebie.

Jest zatem konieczne, aby dziecko nauczyło się kochać samego siebie, mieć szacunek dla siebie, aby móc w przyszłości, wsparte taką pozytywną oceną, być w stanie skutecznie miłować i mieć szacunek dla innych osób. Dziecko uczy się kochać siebie poprzez pozytywną relację z rodzicami. Rodzice, jako pierwsi, są tymi, którzy umożliwiają dziecku uznanie siebie za byt godny miłości. Zadowolenie i radość z poczucia, że się jest kochanym, pomaga także kochać innych.

Innym zagadnieniem, z punktu widzenia wychowania do miłości siebie i innych, stanowi panowanie nad emocjami i uczuciami. Chodzi tutaj o nauczenie się rzeczy bardzo ważnej dla relacji ludzkich. Aby osiągnąć zrozumienie uczuć drugiej osoby, w sposób wystarczająco jasny, aby je uszanować, należy najpierw zrozumieć własne. W tym specyficznym obszarze, punktem docelowym w wychowaniu, rozpoczynającym się w rodzinie i uzupełnianym w szkole i innych miejscach wychowania, jest nauczenie kontrolowania własnych emocji i szanowania uczuć innych ludzi.

2. Uwaga i słuchanie

Kolejną cechą jest uwaga i słuchanie. Nie ma miłości bez uwagi, a uwaga zakłada słuchanie. Być może dzisiaj, bardziej niż kiedyś, dzieci, młodzież w różnym wieku stawiają przed dorosłymi pytania, które nie zawsze są wysłuchiwane. Dzisiejsza młodzież pomimo przepychu naszych miast jest uboga: uboga w wartości, w relacje, w kulturę, w wychowanie. Prawo konsumpcji i przyjemności, etyka indywidualistyczna stanowią niektóre kategorie zubożające sens życia w jego najgłębszych dążeniach w kierunku transcendencji, sprawiedliwości, solidarności i pokoju. Niektóre zastosowania postępu medycyny i biotechnologii, ukierunkowują na akceptację zredukowanej wizji miłości i rodziny, która owocuje ewidentnymi konsekwencjami ujemnymi w stosunku do dzieci i do społeczeństwa. W dobie określonej przez komunikację, często ludzie doświadczają samotności i opuszczenia. Dzieci i młodzież, nawet gdy żyją w rodzinie, czują się niejednokrotnie bez ojca i matki. Ta sytuacja dostrzegalna na każdym kontynencie, ciąży na życiu wszystkich, w sposób szczególny na życiu młodych.

Przypomina się tutaj gorzka konkluzja z *Wielkiego dyktatora*, słynnego filmu zrealizowanego przez Charliego Chaplina: „maszyny, produkujące obfitość, pozostawiły nas w potrzebie”. Bardziej niż „maszyn” odczuwa się potrzebę człowieczeństwa. Bardziej niż różnorodnych „technik” czujemy potrzebę delikatności i dobroci. Bez tych wartości, życie będzie się odznaczać przemocą i samotnością. Wychowawca nie może pomijać tych wyzwania ani tym bardziej je ignorować.

3. Szacunek dla osoby, którą wychowujemy

Wychowanie zakłada zawsze międzyosobową relację pomiędzy nauczającym i nauczonym, w której wymagany jest maksymalny szacunek wobec osoby nauczanej. Przechodzimy w ten sposób do trzeciej cechy, którą jest szacunek. Jest rzeczą najwyższej wagi, aby wychowawcy mieli szacunek dla duszy i ciała ucznia lub studenta, do jego zasobów wewnętrznych, do głębi jego osobowości oraz pewien rodzaj świętego i pełnego miłości respektu wobec tajemnicy jego tożsamości, rzeczy ukrytej, do której żadna technika nie jest w stanie dotrzeć. Tym, co przede wszystkim liczy się w dziele wychowania, jest stałe odniesienie do inteligencji i wolnej woli młodego człowieka. W ten sposób owo odwołanie, przy zachowaniu właściwych proporcji wiekowych i środowiskowych, może i powinno rozpoczynać się już na pierwszych etapach procesu wychowania.

4. Obecność wychowawcza

Wychowanie nigdy nie było łatwe, ponieważ dotyczy osoby, a nie rzeczy, przy jednoczesnym podstawowym założeniu, że jest ona fundamentalnie wolna i odpowiedzialna. Wszystko to wymaga pewnego stylu obecności wychowawczej. W tej

perspektywie, wartość ma nie tyle fizyczna obecność z młodymi, ile jak się z nimi obchodzi, jaką relację uda się z nimi utworzyć, z jaką uwagą się na nich patrzy, jak bierze się udział w ich zabawach, w jaki sposób dostrzega się ich smutki, zdenerwowanie i radość. Św. Jan Bosco mówił o serdecznej życzliwości (*amorevolezza*), jako miłości okazywanej bezpośrednio, szczerze i z szacunkiem. Nie wystarczy pragnąć dobra dla młodych, mawiał Święty wychowawca, potrzeba, aby oni czuli się kochani. Wiedział, że łatwiej jest uczyć niż wychowywać, ponieważ do nauczania wystarczy wiedzieć, podczas gdy dla wychowania trzeba „być”. Aby być dobrym nauczycielem nie wystarczy dobre przygotowanie dydaktyczne, jest natomiast konieczna pasja wychowawcza, to znaczy całkowite oddanie się dziełu na rzecz ludzkiego wzrostu wychowanków.

5. Niektóre cechy wychowania szkolnego

Na zakończenie, pragnę zatrzymać się na niektórych cechach edukacji szkolnej, koniecznych, aby móc wychowywać do miłości i z miłością.

Aby wychowanie – szczególnie szkolne – miało pełny sens, należy przezwyciężyć *błąd zredukowania go wyłącznie do nauczania* (o czym wspomniałem na początku). Nie chodzi bowiem wyłącznie o przekazanie wiadomości, ale o wydobycie z dziecka człowieka, z jednoczesnym umożliwieniem dziecku stania się człowiekiem w pełnej dojrzałości całego swojego bytu. Człowiek, jako osoba, posiada różne wymiary – duchowy, etyczny, uczuciowy, religijny, społeczny – które nie mogą być pominięte w procesie wychowawczym. W dokumencie opublikowanym ponad trzydzieści lat temu przez Dykasterię, której przewodzę, a poświęconym szkole czytamy:

Jeśli słuchamy najgłębszych wymogów społeczeństwa charakteryzującego się rozwojem naukowym i technologicznym, które mogłoby doprowadzić do odpersonalizowania i umasowienia, i jeżeli chcemy dać na nie odpowiedź adekwatną, pojawia się konieczność, aby szkoła była prawdziwie wychowująca, będąca w stanie formować osobowości mocne i odpowiedzialne, zdolne do wyborów wolnych i słuszych. Tę charakterystykę można podsumować poprzez refleksję nad szkołą rozumianą jako instytucja, w której młodzi będą się stawali zdolni do postępowego otwarcia się na rzeczywistość i do kształtowania w sobie określonej koncepcji życia¹⁴.

Jednym słowem, w szkolnym procesie wychowawczym należy dowartościować integralny sens osoby ludzkiej.

Dzisiaj, jak już powiedziałem wcześniej, kładzie się duży nacisk na różne aspekty formacji, ale *proprium* (właściwość naczelna) wychowania jest inna i polega na uczynieniu wychowanka zdolnym do dokonywania wolnych wyborów, na fundamencie wartości przyjętych w sposób wolny. Z punktu widzenia pedagogicznego i wychowawczego owo *proprium* oznacza nauczanie wychowanka, żeby przytoczyć termin drogi Arystotelesowi, „zawodu człowieka”. Wszystko to wprowadza

¹⁴ Kongregacja Edukacji Katolickiej, *La scuola cattolica*, Roma 1997, n. 31.

nas w fundamentalną dyskusję o wychowaniu do wartości, którego esencjalną część stanowi wychowanie do miłości.

Wychowanie i pedagogia naszego wieku stały się bardziej funkcjonalne w odniesieniu do podmiotu, do jego upodobań, motywacji, wymagań; mniej zaś ukierunkowane na cele i na wartości. Jest rzeczą słuszną, aby nasi wychowankowie byli wspierani w przekraczaniu wielu uwarunkowań – biologicznych, psychologicznych i społecznych – odziedziczonych z przeszłości i obecnych w ich sytuacji życiowej, jednak taka „wolność od” nie jest wystarczająca, jeśli nie staje się „wolnością dla”. Problem tkwi w daniu młodemu możliwości zadania sobie pytania, na jakich wartościach chcą budować życie, w jakie ideały zainwestować ich własny kapitał ludzki. Należy również uwzględnić inny aspekt wolności, czyli odpowiedzialność, bez popadania w pustkę, w beczynność. Wolność wybierania, bez uwzględnienia prawdziwych wartości, zamienia się w zniewolenie, w uciemnienie, w piekło. Istnienie bez istoty, a zatem bez wartości staje się tragicznym dramatem, nierozwiązywalnym również z punktu widzenia pedagogicznego i szkolnego. Należy zatem zawsze móc wybierać „dla”. Konkretnie oznacza to, że szkoła powinna móc, poprzez to, co jest jej właściwe, kształcić do rzeczy istotnej: do odwagi prawdziwej wolności, aby rozwijać najgłębsze podłoże człowieczeństwa, w którym zapisane jest powołanie, zdolność i odpowiedzialność miłości i łączności z innymi.

Każde wychowanie, również to szkolne – by mogło być wychowaniem do miłości – powinno być *realizowane z miłością*. Miłość wychowawcza okazywana przez dorosłego i odczuwana przez wychowanka jest fundamentem każdej właściwej relacji wychowawczej i jest najbardziej wpływową metodą wychowania również w szkole. Tradycja wychowania chrześcijańskiego nalega mocno na dynamiczne znaczenie miłości pedagogicznej. Opinia, według której nie można nauczać, jeśli się nie kocha, odsyła nas do nauczycieli i pedagogów dobrze znanych. I tak św. Jan Bosco mawiał „wychowanie jest sprawą serca”¹⁵, św. Franciszek de Sales zaś: „Kto zdobywa serce człowieka, zdobywa całego człowieka”¹⁶. Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), który dobrze znał trud i radość wychowania, stwierdzał:

Zarówno w kształtowaniu charakteru, jak i w nauczaniu, dobroć i miłość powinny być zasadą fundamentalną – tą, która posiada największą siłę. Strach może dać efekty i również inne środki mogą zostać użyte z pewną skutecznością, ale aby zainteresować umysł i kształtować serce, nie ma nic, co skutkuje tak jak miłość i dobroć, która jest środkiem najszcześniejszym, aby zrealizować najwznioślejszy cel¹⁷.

Trudno nie zgodzić się z tymi stwierdzeniami, i to nie tylko dlatego, że wypowiedziane lub spisane zostały przez świętych lub przez osoby, które zajmowały

¹⁵ G. Bosco, *Dei castighi da infliggersi nella case salesiane*, w: *Scritti pedagogici e spirituals*, red. J. Borrego, A. Ferreira da Silva, F. Motto, J.M. Prellezo, Roma 1987, s. 259.

¹⁶ F. de Sales, *La Filotea o introduzione alla vita devota*, red. D. Marracini, Torino 1944, s. 171.

¹⁷ J.H. Pestalozzi, *Lettere sull'educazione della prima infanzia*, w: *Scritti scelti di Johann Heinrich Pestalozzi*, red. E. Becchi, Torino 1970, s. 486.

się edukacją, ale dlatego, że doświadczenie uczy, iż „tylko miłość jest twórcza”, jak powtarzał św. Maksymilian Kolbe a wraz z nim Martin Luther King.

Horyzont wychowania do miłości – jako również miłość drugiego człowieka, której jest on wyrazem – sprawia, że katolicka edukacja szkolna wyraźnie stawia sobie za cel przygotowanie młodych do uczestniczenia w sposób odpowiedzialny i szczodry w *pokojoyym tworzeniu społeczeństwa*, we współpracy wszystkich dla dobra ludzkości.

Świat ujawnia swoje głębokie zranienia w postaci nierówności społecznych, biedy, chorób, wojny i niesprawiedliwości, które wydają się przeważać nad tym, co jest dobrem dla osoby i dla społeczeństwa, to znaczy nad sprawiedliwością, rozwojem, pokojem. Chrześcijańska wizja osoby i świata pozwala spojrzeć z nadzieją na możliwość kreowania cywilizacji miłości przez edukację (wychowanie).

Ojciec Święty Benedykt XVI przypomniał, że aby osiągnąć taki cel:

ważne jest zwrócić szczególną uwagę na młodzież, dając rodzinom i innym strukturom wychowawczym środki do formacji i wychowania, aby przekazać im podstawowe wartości duchowe, moralne i społeczne, przygotowując ich w ten sposób do lepszej przyszłości i do autentycznej świadomości ich roli w społeczeństwie i postaw, które winni przyjmować, aby służyć dobru wspólnemu i być uważnymi na wszystkich. To jest jedna z najważniejszych dróg, aby świat w dłuższej perspektywie porzucił więzy przemocy. Ze swej strony Kościół katolicki, obecny na wszystkich kontynentach – kontynuuje Papież – nie przestaje ofiarowywać swego wkładu, rozwijając liczne dzieła wychowawcze i kształtując zmysł religijny jednostek, co nie może nie przyczynić się do wzrostu w każdym człowieku poczucia braterstwa i solidarności¹⁸.

Odnosnie do tego wkładu wychowawczego Kościoła katolickiego, Papież zatrzymał się dłużej, czyniąc jakby przekrój geograficzny w wywiadzie danym niektórym niemieckim stacjom telewizyjnym. Benedykt XVI wskazał w nim na wychowanie, pojmowane jako formację, jako element podstawowy, aby uczynić kroki do przodu w rozwiązywaniu bardziej naglących problemów ludzkich, wspomnianych powyżej. Takie kształcenie ma dwa wymiary.

Przede wszystkim – mówi Ojciec Święty – musimy się uczyć; zdobywać wiedzę, umiejętność, *know-how*, jak się powszechnie mówi. W tym kierunku Europa, także Ameryka w ostatnim dziesięcioleciu wiele uczyniły, co jest rzeczą ważną. Ale jeśli się rozpowszechnia tylko *know-how*, jeżeli się tylko naucza, w jaki sposób konstruuje się i używa maszyn, i jak stosować środki antykoncepcyjne, nie należy się dziwić, że w końcu pojawiają się wojny, epidemia AIDS. [...] Trzeba jednocześnie kształtowania serca, [...] przez które osoba ludzka nabywa odniesienia i uczy się również prawidłowego użycia techniki, która jest przecież niezbędna. To jest to, co próbujemy zrealizować. W całej Afryce, jak również w wielu krajach Azji mamy ogromną sieć szkół każdego stopnia, gdzie przede wszystkim można się nauczyć zdobyć prawdziwą wiedzę, profesjonalną umiejętność zawodową i w ten sposób osiągnąć niezależność i wolność. Ale w tych szkołach staramy się nie tylko podawania do wiadomości *know-how*, ale kształtowania osób ludzkich, które pragną pojednania, które będą wiedziały, jak powinniśmy budować, a nie niszczyć, które będą miały relacje konieczne do właściwego współżycia. W dużej części Afryki relacje pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami są wzorcowe. Biskupi

¹⁸ Benedykt XVI, Przemówienie do Ambasadorów z okazji kolektywnej prezentacji Listów Kredencjalnych, 1 grudnia 2005 r.

uformowali wspólne komitety razem z muzułmanami, aby wskazać jak tworzyć pokój w sytuacjach konfliktu. I ta sieć szkół nauczania i kształcenia ludzkiego, która jest bardzo ważna, jest uzupełniana przez sieć szpitali i ośrodków pomocy, która obejmuje powoli również wioski najbardziej zacofane. I w wielu miejscach, po wszystkich zniszczeniach wojny, Kościół pozostał jako jedyna władza nieskorumpowana – nie władza, ale rzeczywistość. Rzeczywistość, w której [...] oferuje się edukację (wychowanie), pomagającą w tworzeniu sprawiedliwych relacji z innymi. [...] Właśnie w Afryce czyni się wiele, aby różne wymiary kształcenia były zintegrowane i w ten sposób okazało się możliwe pokonanie przemocy¹⁹.

W tym kierunku idzie również wkład kościelnych instytucji wychowawczych do dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, który „stanowi konieczność, by wspólnie budować świat pokoju i braterstwa gorąco upragniony przez wszystkich ludzi dobrej woli”²⁰.

Zakończenie

Chociaż mówiłem przede wszystkim o wychowaniu do miłości, chciałbym na zakończenie jasno przedstawić trzy związki pomiędzy wychowaniem i miłością:

a. Przede wszystkim należy stwierdzić, że wychowanie pojmowane w pełnym sensie tego słowa jest ze swej natury aktem miłości, poświęcenia, czyli jest ofiarowaniem młodym pokoleniom rzeczy najcenniejszej, którą można im dać. Taki dar nie jest nawet porównywalny z bogactwami materialnymi, które rodzice często przekazują dzieciom ani z samym nauczaniem czy też zdobywaniem umiejętności czysto technicznych. Prawdziwe wychowanie zatem pomaga młodzieńcowi bardziej stać się człowiekiem. Chodzi o dar przeznaczony nie tylko do ubogacenia konkretnej osoby, ale mającym skutki w wymiarze dobra ludzkości.

b. W tym darze, jak zauważyliśmy, elementem najwyższej wagi jest wychowanie do miłości.

c. Takie wychowanie, jak również zaznaczyłem, aby mogło być skuteczne musi realizować się w warunkach miłości. Powinno być pojmowane jako służba miłości i praktykowane z prawdziwą i autentyczną miłością wobec osób, które chcemy wychowywać. „*Omnia vincit Amor*” (Miłość wszystko zwycięży) napisał Wergiliusz²¹, jak przypomina nam Encyklika *Deus caritas est* (n. 4a). Miłość wszystko zwycięży, powtarza dzisiaj każdy wychowawca, przekonany, że aby wychowywać, jest rzeczą konieczną miłować, i że człowiek, jak pisze Benedykt XVI, „ma i będzie miał zawsze potrzebę miłości”²².

¹⁹ Benedykt XVI, Wywiad przed podróżą apostolską do München, Altötting i Regensburg, 5 sierpnia 2006.

²⁰ Benedykt XVI, Przemówienie do Ambasadorów Krajów o większości Muzułmańskiej, akredytowanych przy Stolicy Świętej i niektórych eksponentów Wspólnoty Muzułmańskiej we Włoszech, 25 września 2006.

²¹ Wergiliusz, *Bucolice X*, 69.

²² Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 29.

„Żegnaj”, powiedział lis. „Oto mój sekret. Jest on bardzo prosty, dobrze widzi się tylko sercem. Najważniejsze jest niewidoczne dla oczu”²³. Te słowa z *Malego Księcia* Saint-Exupéryego zapraszają nas do niezapominania o istocie. Jest konieczne umieć widzieć ponad pozorami, ponad pewnymi formami i modami. Młodzi oczekują kogoś, kto ich wychowa, kto będzie umiał zatroszczyć się o nich, zbliżyć się do nich z troską, delikatnością i wrażliwością, umożliwiając w nich wzrost tego, co zmierza do wspólnoty, do dzielenia się, do miłości, jako pełnej realizacji siebie samego. Czyż to nie był sekret Jana Pawła II, dzięki któremu przyciągnął do siebie tylu młodych?

Wychowanie w tym ujęciu, oznacza zatem, po pierwsze, wychowanie *do miłości* uważnej, wrażliwej, ofiarnej, darmowej i po drugie, wychowanie *z miłością*, które pozwoli dojrzewać w lepszym świecie własnemu uświadomionemu człowieczeństwu. To jest najgłębszy sens autentycznego wychowania, które przenika duszę i serce i otwiera na transcendencję, na Boga.

Oto jest wyzwanie, które stoi przed wychowawcami katolickimi. Papież Benedykt XVI przypomniał ostatnio, że „duchem wychowania, jak i całego życia, może być jedynie nadzieja niezawodna”²⁴. Taka nadzieja pochodzi ze świadomości miłości Boga. Oczywiście, że nie brakuje trudności, ale nadzieja musi podtrzymywać naszą posługę i naszą misję.

²³ A. De Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, Torino 1979, s. 98.

²⁴ Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej na temat naglącej potrzeby edukacji, 21 stycznia 2008 r.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Integralne wychowanie według bł. Edmunda Bojanowskiego

Referat wygłoszony podczas Sympozjum naukowego na temat
Bł. Edmund Bojanowski (1814–1871) – wychowawca i apostoł laikatu,
Katolicki Uniwersytet Lubelski, 21 marca 2009 roku

Wstępnie pragnę wyrazić zadowolenie i gratulacje z powodu zorganizowania tego Sympozjum na temat błogosławionego Edmunda Bojanowskiego jako wychowawcy i równocześnie jako przykład apostołstwa ludzi świeckich. To zadowolenie wpływa nie tylko z mego zafascynowania postacią Bojanowskiego oraz z faktu, że jestem postulatorem jego sprawy beatyfikacyjnej, ale przede wszystkim z przekonania o ogromnej roli wychowania młodego pokolenia w perspektywie dobra ludzkości oraz o potrzebie aktywnego zaangażowania ludzi świeckich w tę działalność w ramach ich specyficznego apostołstwa. Bojanowski w obu tych wymiarach jest wymownym przykładem i wyzwaniem.

By nie być źle zrozumianym, zwłaszcza przez liczne Siostry zakonne tutaj obecne, marginesowo zaznaczam, że podkreśliłem, iż wychowanie jest jedną z ważnych form apostołstwa świeckich, gdyż to apostołstwo jest także przedmiotem obecnego Sympozjum, a nie bynajmniej, by pomniejszać rolę osób konsekrowanych w tej dziedzinie. Także Bojanowski tego nie czynił, lecz wręcz przeciwnie, jak zobaczymy w dalszej części referatu.

Zarówno bowiem ludzie świeccy, jak osoby konsekrowane mają w przedmiocie wychowania ważne zadanie do spełnienia. Pragnę przypomnieć, że Kongregacja Edukacji Katolickiej wydała trzy dokumenty, które stanowią niejako trylogię na ten temat. Najpierw dokument zatytułowany *Katolik świecki świadkiem wiary w szkole* (15 października 1982 roku). Następnie *Osoby konsekrowane i ich misja w szkole. Refleksje i wskazówki* (28 października 2002 roku). Wreszcie, jako trzeci element wspomnianej trylogii, *Wychowywać razem w szkole katolickiej. Misja, którą dzielą osoby konsekrowane i wierni świeccy* (8 września 2007 roku)¹. Prezen-

¹ Dokumenty te są dostępne między innymi na stronach internetowych: www.vatican.va

tując podczas konferencji prasowej ten ostatni dokument, między innymi zaznaczyłem:

Zmniejszanie się liczby członków Instytutów życia konsekrowanego stwarza dla nich niejednokrotnie podstępną pokusę, by zrezygnować ze szkoły katolickiej, kiedy nie można jej sameму prowadzić. Takie nastawienie jawi się nie tylko jako nieodpowiednie, lecz wręcz jako szkodliwe w perspektywie misji Kościoła. Właściwe bowiem wychowanie dzieci i młodzieży jest problemem ogromnej wagi zarówno dla dobra Kościoła, jak i ludzkości. Charyzmat osób zakonnych, ich życie konsekrowane i stąd także ich szczególne świadectwo predestynują ich do tego, by być szczególnie owocnymi wychowawcami do wartości. Nie należy więc zrezygnować z tej ich aktywności. Z drugiej strony, ludzie świeccy, także oni powołani do apostołstwa, doświadczając codzienności życia w rodzinie, wśród kłopotów i trudów ziemskiej egzystencji w świecie, są w stanie dać ze swej strony twórczą perspektywę aktywności wychowawczej. Stąd konieczność współpracy i w pewnym sensie harmonijnej integracji w dziele wychowania młodego pokolenia².

I. Zagrożenia z powodu braku integralności w wychowaniu

Nietrudno zauważyć we współczesnym świecie pewne tendencje ograniczające pojęcie i zarazem rzeczywistość wychowania.

– Najpierw tendencja sprowadzania wychowania do wykształcenia, do przekazywania wiadomości i umiejętności. Tego rodzaju ograniczenie wychowania jest wspierane ogromnym postępem technicznym, który domaga się coraz to bardziej wykwalifikowanych pracowników, gdy chodzi o wiedzę i umiejętności techniczne. Stąd szkoły starają się koncentrować właśnie na takim przygotowaniu młodego pokolenia.

Ta rzeczywistość jednak kryje w sobie realne zagrożenie. Wiedza i umiejętności techniczne mogą być bowiem wykorzystane w dobrym lub złym celu. Doświadczenie uczy, że bywają wykorzystywane do różnego rodzaju zbrodni, terroryzmu, do coraz bardziej groźnych wojen i wyzyskiwania innych.

Trzeba więc przede wszystkim wychować, tzn. tak ubogacić osobowość młodego człowieka, by on chciał i umiał wykorzystać swą wiedzę i umiejętności techniczne dla dobra ludzkości, a nie by skuteczniej czynić zło; dla służby bliźniemu, a nie do egoistycznego wykorzystywania go.

– Innym zagrożeniem wychowania jest umniejszanie roli rodziny w procesie wychowania. Często oboje rodzice pracują, stąd ich możliwość poświęcenia czasu dzieciom jest ograniczona. Poza tym, wobec różnego rodzaju trudności wychowywania we współczesnej rzeczywistości, czują się oni do tego zadania nieprzygotowani, niejednokrotnie bezradni i starają się to zadanie po prostu zlecić innym: przedszkolu, szkole.

Natomiast właśnie rodzina jest podstawowym środowiskiem wychowawczym, zarazem najbardziej naturalnym, i z tej racji także najbardziej zdolnym do twór-

² Z. Grocholewski, *L'interesse della Chiesa per la scuola cattolica*, „Seminarium” 47 (2007), 1113–1118: 1118; ten sam artykuł pt. *Laici e religiosi devono condividere la stessa missione educativa*, w „L'Osservatore Romano”, 27 novembre 2007, s. 8.

czości wychowania. W niej bowiem wychowanie jest kontynuacją i wymogiem procesu zrodzenia dziecka oraz wspierane jest naturalną miłością rodziców do swoich dzieci. Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 października 1965 roku) zauważa, iż „wychowawcze oddziaływanie rodziców jest tak ważne, że trudno je czymkolwiek zastąpić” (n. 3a). Rola wszystkich innych w procesie wychowania ma jedynie charakter pomocniczy. W *Liście do Rodzin* (2 lutego 1994 roku) Jan Paweł II podkreślił, że ta pomocniczość ze strony Kościoła i państwa, która „znajduje w przeważającym prawie rodziców i w ich rzeczywistych możliwościach swą wewnętrzną i nieprzekraczalną granicę” (n. 16, akapit 8)³ – „dopełnia [...] miłość rodzicielską, a jednocześnie potwierdza jej fundamentalny charakter”, dodając: „Wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego działają poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę i w pewnej mierze nawet na ich zlecenie” (tamże).

Trudno jest wychowywać skutecznie, jeśli wychowanie nie jest w pierwszym rzędzie realizowane w rodzinie i we współpracy z rodziną.

– Następnym zagrożeniem wychowania jest niewątpliwie częsty brak koordynacji procesu wychowawczego między różnymi podmiotami: rodziną, szkołą, Kościołem, państwem. Często inne wartości są wpajane dziecku w rodzinie, inne w szkole czy Kościele, inne jeszcze w środkach masowego przekazu czy propagowane lub narzucane przez ugrupowania polityczne.

Skuteczne wychowanie może dokonać się jedynie we współpracy tych różnych podmiotów procesu wychowania, współpracy ukierunkowanej do realizowania tego samego celu, tego samego modelu, tych samych wartości.

– Wśród zagrożeń wychowania trudno pominąć propagowany relatywizm moralny i odnoszący się do podstawowych wartości życia ludzkiego. W perspektywie wychowania, podstawowym pytaniem jest: Do czego wychować? Według jakiego modelu? Wspomniany relatywizm burzy więc sam fundament wychowania. Przeczytałem niedawno zdanie Seneki (4 roku przed Chr. – 65 roku po Chr.), bardzo wnikliwe w odniesieniu do tych spostrzeżeń: „Żaden wiatr nie sprzyja marynarzowi, który nie wie, do jakiego portu zmierza”.

– Wreszcie, nie można nie wspomnieć faktu, że dzisiaj dzieci i młodzież są rzućani na pastwę ogromnej ilości antywychowawczych scen i propagandy w środkach masowego przekazu – zwłaszcza w telewizji i internecie – scen gwałtu, przemocy, scen propagujących łatwe sukcesy, banalizujących problemy życia płciowego, podniecających negatywne skłonności, scen budzących lęk itd. Jest rzeczą niemożliwą, by te sceny, przed którymi trudno uchronić dzieci i młodzież, nie pozostawiały śladów w młodym człowieku, nie osłabiały jego psychiki, nie prowadziły do zniewolenia go przez różnego rodzaju wady, słabości czy nałogi⁴.

³ Ten *passus* znajdujący się w tekście oryginalnym (zob. AAS 86 [1994] 686–925, n. 16, akapit 8) oraz np. w wydaniu włoskim, niestety jest opuszczony w wydaniach polskich, którymi się posługiwałem: zob. np. *List do Rodzin*, Libreria Editrice Vaticana 1994, s. 60.

⁴ Na innym miejscu zwróciłem uwagę: „Młoda psychika wymaga pomocy w umocnieniu własnej odwagi, wolności od niewoli nałogów, altruizmu, konstruktywnej miłości, ale prawda jest

II. Integralne wychowanie

Wobec wspomnianych zagrożeń jako ich antidotum jawi się wizja wychowania chrześcijańskiego, które ze strony Kościoła było zawsze pojmowane w sensie integralnym. Misjonarze w różnych częściach świata obok kościoła czy kaplicy zakładali równocześnie szkołę, nawiązywali kontakty z rodzicami i, jeśli to było możliwe, z władzami lokalnymi, by wspólnymi siłami wychować młode pokolenie koherentnie i wszechstronnie. Podczas lektury wspomnianej Deklaracji Soborowej o wychowaniu chrześcijańskim uderza bardzo mocno właśnie ta troska o wychowanie całościowe i spójne. Kodeks Prawa Kanonicznego przypomina:

Ponieważ prawdziwe wychowanie powinno objąć *pełną formację osoby ludzkiej*, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież tak winny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym (kan. 795, kursywa została dodana).

Natomiast rodzicom stawia przed oczy ich obowiązek „troszczenia się [...] o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturowe, jak i moralne oraz religijne” (kan. 1136). Zresztą, na temat konieczności integralnego wymiaru wychowania można by przytoczyć wielu wypowiedzi z Magisterium Kościoła.

Pragnę obecnie wskazać na cztery istotne elementy integralnego wychowania: pierwszy z nich dotyczy *wartości*, którymi należy ubogacić młodego człowieka, drugi i trzeci *wychowawców* (współpracy między nimi i ich osobistych kwalifikacji), a czwarty *perspektywy czasowej* (uwrażliwienie na nią dzieci i młodzieży oraz tworzenie odpowiednich warunków środowiskowych).

1. Poczwórny wymiar ubogacania młodego człowieka

W Posynodalnej Adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* (PDV) o formacji kapłanów we współczesnym świecie (25 marca 1992 roku), nn. 43–59, Jan Paweł II omawia cztery wymiary integralnej formacji kapłańskiej (ludzka, duchową, intelektualną i duszpasterską). Można je odnieść – oczywiście *congrua congruis referendo* – do każdego integralnego wychowania. W *Pastores dabo vobis* zostały w tym schemacie rzecz jasna uwypuklone specyficzne treści formacji kapłańskiej. W naszym przypadku dzieci i młodzieży należałoby określić te wymiary wycho-

taka, że jest ona niestety bombardowana przez sceny, które sieją strach, złe uczucia, nienawiść, agresywność, podejrzliwość; sceny osłabiające panowanie nad własną seksualnością, osłabiające wolę” [*La sfida educativa oggi*, wywiad udzielony G. Rusconi, w: „Il Consulente Re”, 5 (2008), 69–76: 70 kol. 3; w tłumaczeniu polskim: *Umysł otwarty na wiedzę, serce – na dobro*. Rozmowy z Ks. Kard. Z. Grocholewskim, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2008, 57–87: 64–65].

wania przymiotnikami: ludzki, duchowy, intelektualny i zawodowy. One się wzajemnie zasklepiają, przenikają i ubogacają.

– Wychowanie *ludzkie* zmierza do tego, by uczynić z wychowanka solidną osobowość, pomóc mu stawać się coraz bardziej człowiekiem wolnym, tzn. umiejącym panować nad sobą (a nie zniewolonym przez słabości), dojrzałym uczuciowo, zrównoważonym, odpowiedzialnym, szlachetnym, człowiekiem, na którego można liczyć, roztropnym, umiejącym konstruktywnie współpracować z innymi, nastawionym altruistycznie, pragnącym i potrafiącym czynić dobro, umiejącym kochać, miłującym prawdę, mającym poczucie sprawiedliwości, zdolnym do bezinteresowności itd. Jedym słowem, pomóc mu coraz bardziej stawać się człowiekiem, osiągnąć dojrzałość ludzką.

Nietrudno zauważyć, że ludzka doskonałość najpełniej jaśnieje w Synu Bożym, który stał się człowiekiem i ujawnia się szczególnie wyraziście w Jego postawie wobec innych, tak jak ukazują to Ewangeliści (por. PDV 43b)⁵.

W formacji ludzkiej chodzi, w grucie rzeczy, o wychowanie do autentycznej miłości⁶. Jan Paweł II w swojej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis* (4 marca 1979 roku) podkreślił: „Człowiek nie może żyć bez miłości. 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, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (n. 10). Na innym miejscu zaznaczy: „Miłość głęboko odczuwana i efektywnie ukazywana w konkretnych działaniach indywidualnych i wspólnotowych jest siłą motoryczną, która pobudza człowieka do bycia prawdziwym z sobą samym. Tylko miłość może uczynić człowieka rzeczywiście otwartym na apel potrzeb”⁷. Toteż tak dużo mowy w nauczaniu Kościoła o potrzebie „cywilizacji miłości”.

– Gdy chodzi o wymiar *duchowy* wychowania, należy podkreślić, że z jednej strony, naszkicowana formacja ludzka z natury swej „otwiera się na formację duchową i w niej znajduje dopełnienie” (PDV 45a). Z drugiej zaś strony ta formacja duchowa, kontakt z Bogiem, pomaga realizować coraz bardziej formację ludzką. Co więcej, jak zaznacza Jan Paweł II, „dla każdego z wiernych formacja duchowa winna pełnić naczelną i jednoczącą rolę w odniesieniu do jego bycia chrześcijaninem i postępowania jak chrześcijanin” (PDV, n. 45c). Gdy chodzi o wychowanie

⁵ Zresztą, jak podkreślił bardzo mocno Jan Paweł II w Warszawie, na placu Zwycięstwa, 2 czerwca 1979 roku, Chrystus jest kluczem „do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa” (n. 3).

⁶ Zob. Z. Grocholewski, *L'educazione: un cammino comunitario d'amore*, w: „Notiziario dell'Ufficio Nazionale per l'Educazione, la Scuola e l'Università” 12 (2008) nr 3, 16–29.

⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do Korpusu dyplomatycznego w Manili (Filipiny), 18 lutego 1981 r., n. 5.

chrześcijańska ona jest niejako sercem i doskonali nie tylko formację ludzką, ale i także intelektualną oraz zawodową, jak również przygotowuje do świadomego i owocnego apostołstwa. Nic więc dziwnego, że w Magisterium Kościoła dostrzegamy tak bardzo silne naleganie na tę formację, na doskonaleniu kontaktu z Bogiem, źródłem wszelkiego dobra.

– Trzeci wymiar wychowania integralnego to formacja *intelektualna*. Mam tu na myśli przede wszystkim przygotowanie młodego człowieka do samodzielnego i krytycznego myślenia, pomaganie mu w zdobyciu zdolności oceniania. W zakres tego wymiaru wchodzi także cały wachlarz formacji kulturowej, osadzonej w perspektywie historycznej i problematyce aktualnej, czyli pewna ogólna kultura człowieka. Oczywiście nie może zabraknąć w tym formacji katechetycznej i nauczania prawd wiary, co ze swej strony domaga się powiązania z formacją duchową.

– Im bardziej te trzy dotychczas zakreślone wymiary wychowania będą solidne, tym bardziej skuteczny będzie także czwarty wymiar, mianowicie formacja *zawodowa*, w perspektywie twórczego i dobroczynnego wykonywania zawodu.

2. Twórcza współpraca

Wychowywanie jest z natury swojej czynnością wspólnotową. Jest współpracą wielu różnych sfer: rodziny, szkoły, parafii, środowiska, przyjaciół, środków masowego przekazu itd. Te wszystkie faktory mają wymiar wychowawczy i powinny organicznie współpracować, by osiągnąć właściwy cel. Nieporozumienia w owej współpracy, niezgodności zamierzeń, sprzeczności, jak już wspomniałem, powodują niewątpliwie szkody w procesie wychowania, czynią wychowanie mało skutecznym, niweczą w związku z tym wysiłki tych, którzy z pasją i kompetencją angażują się w ten proces.

3. Aspekt personalistyczny

W chrześcijańskiej idei wychowania przywiązuje się pierwszorzędą wagę do osobistego kontaktu z wychowankiem. Nie wychowuje tylko słowo, tzn. to, co się mówi, lecz dużo bardziej wychowuje postawa, osobowość. By być dobrym wychowawcą, należy wychowywać całym sobą. Nie ma nic gorszego niż to, gdy postawa mówiącego przeczy jego słowom.

Oprócz konieczności, by słowo było popierane i ilustrowane przykładem życia, chodzi też o to, by ten kontakt osobowy był nacechowany autentyczną miłością wychowawcy do wychowanka i tak był przez niego odbierany⁸. „Wychowanie jest sprawą serca” mawiał św. Jan Bosko.

⁸ Zob. Z. Grocholewski, *L'educazione...*, art. cyt., s. 26.

4. Perspektywa czasowa

Czwarty element wychowania integralnego dotyczy wymiaru czasowego. Chciałbym tutaj zwrócić uwagę na dwie rzeczy.

– W tej perspektywie czasowej, należy szczególnie nacisk położyć na ten okres czy te okresy życia, gdy to wychowanie jest bardziej potrzebne i bardziej skuteczne. Nietrudno zauważyć, że ogromnie ważnym okresem jest wiek dziecięcy. Od wychowania w tym okresie zależy bardzo dużo w wymiarze całego życia. Wielokrotnie zaznaczałem, że trudno jest nagiąć dojrzałe drzewo, natomiast co dopiero wyrastające jest łatwo ukierunkować ku słońcu. Nawet gdy ktoś, potem w wieku młodzieńczym odejdzie od wartości nabytych w dzieciństwie, łatwiej mu do nich wrócić.

– Mając przed oczyma wymiar czasowy, trzeba wybrać taką formację wychowania, by on wychowywał potem samego siebie przez całe życie, tzn. by nie tylko nie zaprzepścił wartości otrzymanych w latach młodzieńczych, ale czuł potrzebę ciągłego doskonalenia się. Mam tu na myśli życie duchowe i intelektualne, bowiem „kto nie idzie naprzód, ten się cofa”.

III. Integralne wychowanie urzeczywistniane przez bł. Edmunda

Wstępnie pragnę zaznaczyć, że Bojanowski poznawał poglądy różnych autorów na temat wychowania – jak Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Johan Friedrich Oberlin (1740–1826), Johan Heinrich Pestalozzi (1746–1822), Fryderyk Wilhelm August Froebel (1782–1852), Leopold Chimani (1774–1844), Samuel Wiederspin (1792–1866) i inni, sięgał nawet do Platona i Arystotelesa – oraz śledził przeróżne doświadczenia w kwestii ochronek w zachodniej Europie, a także w Galicji, w Królestwie Polskim i brał czynny udział w różnych inicjatywach w Wielkopolsce, inspirowanych głównie przez Augusta Cieszkowskiego (1814–1894).

Mając przed oczyma powyżej zarysowany schemat integralnego wychowania, pragnę teraz ukazać jego realizację w modelu propagowanym i urzeczywistnianym na co dzień przez bł. Edmunda Bojanowskiego wraz z jego cechami specyficznymi⁹.

⁹ Bł. Edmund Bojanowski zostawił po sobie dużą spuściznę pisarską. Poza tym na jego temat napisano sporo artykułów i prac magisterskich oraz doktorskich. Można by je przeanalizować w celu ukazania bogactwa składników wychowania integralnego według Bojanowskiego. Uważam, że to nie jest konieczne w perspektywie krótkiego referatu, który nie pretenduje do gruntownego i całościowego opracowania, lecz jedynie do zarysowania różnorodnych elementów tak pojmowanego wychowania. W moim wystąpieniu wykorzystałem przede wszystkim artykuł ks. prof. Romualda Niparki, *Oryginalność metody wychowawczej Sługi Bożego Edmunda Bojanowskiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 6 (1986) 187–206: 195–206. Przytoczę fakty przez niego zebrane (jest ich aż nadto w perspektywie obecnego zarysu) i znane mi równocześnie z pracy jako postulatora sprawy beatyfikacji Edmunda Bojanowskiego, usystematyzowując je i interpretując według schematu wychowania integralnego przez mnie uprzednio zakreślonego. Będę cytował natomiast dokładne miejsca we wskaza-

1. Perspektywa czasowa

Uważam za konieczne zacząć od ostatniego ze wskazanych elementów, tzn. od perspektywy czasowej, gdyż w dużej mierze poczynione na ten temat uwagi, mają charakter wstępu do dalszych spostrzeżeń, zakreślając zakres pracy wychowawczej Bojanowskiego.

Bojanowski zdawał sobie sprawę z ogromnej wagi wychowania właśnie dzieci. Głównym przedmiotem jego troski wychowawczej były dzieci w wieku przedszkolnym. Im poświęcił swe życie i bogactwo swego serca. Założył zgromadzenie zakonne właśnie dla nich, by im, dzieciom przedszkolnym, zapewnić odpowiednie wychowanie.

W ten sposób zacieśniony zakres pracy wychowawczej związany był jednak z zamierzeniem dalekowzrocznym. Bojanowskiemu chodziło o odrodzenie moralnej społeczności. Odrodzenie ludzkości, twierdził, trzeba zacząć od dzieci. Napisał, że instytucja ochronek, które zakładał, „mieści w sobie zaród odrodzenia społecznego i nosi widoczny charakter jednego z owych wielkich środków, których Bóg w pewnych epokach używa ku doskonaleniu rodzaju ludzkiego”. Wykazywał więc zrozumienie dla ogromnej wagi wychowania w wieku dziecięcym, mając na uwadze całość życia człowieka.

Godny podkreślenia jest fakt, że przedmiotem jego zainteresowania wychowawczego były zwłaszcza dzieci wiejskie, ubogie, najbardziej potrzebujące. Wsie były wówczas w Polsce bardziej ubogie niż miasta, a miłość, zgodnie z nauką Chrystusa, wina być w sposób szczególny okazywana właśnie najbardziej potrzebującym. Przychodzą mi na myśl słowa Soboru Watykańskiego II, wzywające, by wspierać szkoły katolickie „przede wszystkim w trosce o potrzeby osób ubogich w dobra doczesne i pozbawionych pomocy i miłości ze strony rodziny bądź też pozostających z dala od daru wiary” (DWCH, 9). Bojanowski miał też z pewnością na uwadze przewagę liczebną ludności wiejskiej nad miejską.

Wychowawcza praca Bojanowskiego oprócz dzieci obejmowała w istotny sposób także wychowawczynie z nim współpracujące, z których utworzył zgromadzenie zakonne. Ich solidnego przygotowania domagało się właśnie owocne wychowanie dzieci.

Działalność ochronek wiejskich włączył poza tym w szerszy krąg zadań założonego przez siebie Wydziału Literackiego Kasyna w Gostyniu, którego zadaniem było szerzenie oświaty i przekazywanie ludowi skarbów kultury przez organizowanie czytelni, uzupełnianie wiadomości szkolnych itd. To ostatnie spostrzeżenie uwydatnia też drugi element perspektywy czasowej wychowania integralnego – na który wskazałem powyżej – realizowany przez Bojanowskiego. Działalność wspo-

nym artykule jedynie wtedy, gdy dosłownie przytoczę jakieś stwierdzenia mające charakter pewnego rodzaju syntezy lub refleksję ks. prof. R. Niparki. Marginesowo wykorzystałem także inny artykuł tegoż Autora *Edmunda Bojanowskiego system wychowania przedszkolnego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7 (1987) 151–179. Zawiera on niektóre elementy uzupełniające moje wywody.

mnianego Wydziału Literackiego stwarzała bowiem warunki dla dorastających dzieci, by mogły w przyszłości kontynuować swoją formację, by czuły potrzebę dalszego doskonalenia się. Wychowanie w ochronkach wiejskich mające „na celu przygotowanie dzieci do przyszłego życia w stanie wieśniaczym” w rozumieniu Bojanowskiego było ukierunkowane właśnie do tej kontynuacji. Miało ono „zmięrać do zapoznania dzieci ze zwyczajami regionu, z zabytkami poezji, literatury, sztuki i muzyki ludowej, wdrażać w prace wsi, budzić patriotyzm i przepajać życie religijnością”¹⁰. Nietrudno zauważyć, że są to elementy specyficzne determinujące dynamizm rozwojowy w wymiarze czasowym.

2. Poczwórny wymiar

Gdy chodzi o wymiary formacji wychowanka, oczywiście Bojanowski nie usystematyzował ich według schematu, który określiłem na początku, niemniej wizja formacji integralnej, wszechstronnej, była u niego bardzo żywa. Miała to być „szkoła życia”. „Zakreślił plan dzienny, tygodniowy i roczny życia w ochronce, uwzględniając w nim modlitwę, zabawę, naukę i pracę jako środki mające zapewnić pełny rozwój dziecka – religijny, umysłowy i fizyczny”¹¹.

Postaram się teraz wskazać cechy specyficzne omówionego powyżej poczwórnego wymiaru w wychowawczej idei Bojanowskiego.

– W formacji *ludzkiej* (przypominam, że chodzi tutaj o dzieci przedszkolne) Bojanowski zwracał uwagę na wygląd i czystość dziecka, „gdyż wielką wagę przywiązywał do wyrobienia nawyków z zakresu higieny, zdrowia, estetyki”¹². Asystowanie siostr w zabawach dzieci „miało być okazją do nauczania dzieci «przystojnego» stania, chodzenia i siedzenia, a także uprzejmości w kontaktach międzyludzkich wyrażającej się w nawyku proszenia i dziękowania”¹³. Dzieci uczyły się pracowitości, ofiarności i innych cnót, które czynią człowieka szlachetnym.

By przygotować dzieci do odpowiedzialności za własne utrzymanie, zachęcał je do wykonywania różnych drobnych prac w ogrodzie lub w domu, jak kopanie, grabienie, sadzenie, sianie, porządkowanie podwórka itp.

Wynikiem wychowania, według Bojanowskiego, „ma być człowiek stający się coraz to doskonalszym obrazem i podobieństwem Boga na ziemi”. Ten obraz oczywiście najpełniej został ukazany w Chrystusie Jezusie. Dlatego Bojanowski stawał zarówno siostronom jak i dzieciom za wzór do naśladowania na pierwszym miejscu Jezusa Chrystusa (potem: Matkę Bożą, Świętą Rodzinę, Świętych).

Zaznaczyłem powyżej, że formacji *ludzkiej* chodzi w gruncie rzeczy o wychowanie do autentycznej miłości. Bojanowski miał to przed oczyma. Kształtowaniu postawy miłości miało służyć czwartkowe upamiętnianie dzieciom ustanowie-

¹⁰ R. Niparko, *Oryginalność...*, art. cyt., s. 197.

¹¹ Tamże, s. 200.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

nia Najświętszego Sakramentu, zwyczaj wzajemnego dzielenia się dzieci chlebem przynoszonym przez nie z domu, rezygnowanie z części pożywienia na rzecz ubogich, odwiedzanie z ochroniarkami chorych, pomaganie w ich opatrywaniu itp. Naczelną bowiem ideą wychowania, jego celem, według Bojanowskiego, było właśnie realizowanie miłości¹⁴.

– Jako najbogatsza w wychowaniu Bojanowskiego jawi się formacja *duchowa*. Ona przepajała wszystko: zabawy, prace, śpiewy, właściwie wszystkie chwile i czynności dnia. Ona była elementem zespalającym i ubogacającym całą osobowość dziecka. Położony był nacisk na modlitwę dziecka. Nie brakło przeżywania Opatrzności Bożej, wdzięczności wobec Stwórcy wszechrzeczy, pamięci o zmarłych, wyrabiania wewnętrznego skupienia, milczenia, kultu Najświętszego Sakramentu, pokuty, czci wobec Matki Bożej, wprowadzania w religijne obrzędy ludowe (kropienie pól wodą święconą, majówki, składanie pierwocin ze żniw Bogu, obchody „wieńca”, święcenie ziół itp.), ćwiczeń mających na celu wyrabianie cnót a także rachunku sumienia.

Charakterystyczny dla formacji zarówno ludzkiej, jak i duchowej według Bojanowskiego jest fakt, że była ona włączona w kontekst przeżywanych chwil, tzn. pór roku i okresów liturgicznych. Tak np. w maju udział z mieszkańcami wioski w nabożeństwach liturgicznych, w adwencie przygotowanie na święta Bożego Narodzenia, w okresie Bożego Narodzenia śpiewanie kolęd i specyficzny nastrój radości, w Wielkim Poście przeżywanie Męki Pańskiej.

W wzji Bojanowskiego celem tej formacji jest świętość poprzez realizowanie woli Bożej w codziennym życiu na chwałę Bożą i w służbie bliźnim. Ten ideał świętości starał się ukazać dzieciom w sposób im przystępny.

– Formacja *intelektualna* musiała być rzecz jasna dostosowana do wieku dzieci przedszkolnych. Dzieci uczyły się pisania, czytania, słuchały opowiadań, uczyły się piosenek i wierszyków, których autorem niejednokrotnie był sam Bojanowski, oraz poprawnej polszczyzny.

Zakochany w literaturze, kochający swój naród i jego tradycje, bł. Edmund, jak to już wspomniałem, starał się także tymi wartościami kultury i patriotyzmu ubogacać umysły i serca dzieci.

Analizując te aktywności, łatwo dostrzec, że poprzez nie przede wszystkim formował umysł dziecka, by był otwarty na prawdę, dobro, miłość.

W tej formacji umysłu dużą rolę odgrywała katecheza, przyswajanie wiedzy religijnej, zapoznawanie się z historią biblijną.

– Trudno mówić w wychowaniu przedszkolnym o formacji ściśle *zawodowej*. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę, że ogromna większość wychowanków poświęci się pracy na wsi, Bojanowski, jak już zaznaczyłem, przygotowywał ich do tej pracy, czy to zapoznając ich w wartościami kultury ludu i z obrzędami ludowymi, czy to wdrażając je w drobne prace ogrodniczo-rolne, czy to ucząc pracowitości i ofiarności.

¹⁴ Por. R. Niparko, *Edmunda Bojanowskiego...*, art. cyt., s. 156.

Wszystkie zaś inne aspekty formacji (ludzka, duchowa i intelektualna) były bez wątpienia z natury swej ukierunkowane na to, by dzieci w przyszłości wykonywały swe prace zawodowe rzetelnie i przepajały je pragnieniem czynienia dobra oraz uszlachetniania siebie.

3. Twórcza współpraca

Gdy chodzi o harmonijną współpracę różnych czynników wychowawczych pod sztandarem wpajania tych samych wartości, w XIX wieku była ona na polskiej wsi wprawdzie dużo łatwiejsza do realizowania niż obecnie, niemniej jednak Bojanowski zdawał sobie świetnie sprawę z tego, że – aby osiągnąć zamierzony cel – wszyscy, którzy mają brać udział w wychowywaniu dzieci, muszą organicznie współpracować, mając na uwadze ten sam model wychowania, te same wartości do przekazania.

W tej perspektywie należy zwrócić uwagę na dwa ukierunkowania jego wysiłków.

– Z jednej strony, angażował do współdziałania ludzi przepojonych ideałami chrześcijańskiego życia, co więcej, w tym celu, tzn. by zapewnić organiczną współpracę, założył nawet zgromadzenie zakonne, któremu wpajał te same wartości wychowawcze, którymi sam żył.

– Z drugiej zaś strony, starał się, by środowisko, w którym te dzieci żyją, harmonizowało z tymi ideałami. Mam tu na myśli: a) całą szeroką działalność Wydziału Literackiego Kasyna w Gostyniu przez niego zorganizowanego, zakładanie po wsiach bibliotek i czytelni, wydawanie specjalnego pisma dla ludu („Rok Wiejski”, potem „Gazeta Codzienna”); b) fakt, że założonemu zgromadzeniu zakonnemu stawiał jako pośredni cel, by poprzez przykładowe życie religijne, kontakty oraz wspólną pracę i modlitwę, przyczyniało się do uświęcenia ludu wiejskiego, zwłaszcza kobiet wiejskich¹⁵. Chodzi tutaj o matki w rodzinach i rodziny, które są pierwszym i najważniejszym podmiotem wychowania. Dla Bojanowskiego kobieta-Polka to przede wszystkim „kapłanka ognisk domowych” i najważniejsza wychowawczyni dzieci. Omawiając oryginalność metody wychowawczej Bojanowskiego, ks. prof. R. Niparko zauważa, że on „usilnie dążył do tego, by również rodzice mogli oddziaływać na dzieci, podnosząc ciągle poziom religijny i moralny swego życia. Meto-

¹⁵ R. Niparko referuje: „Przebywając z ludnością wieśniaczą, zwłaszcza wspólna praca z wianakami była doskonałą okazją do realizowania pośredniego celu ochronki wiejskich. Pracując bowiem, ochraniarki inicjowały i przewodniczyły modlitwie, najczęściej różańcowej, śpiewom religijnym, a także wpływały na sposób bycia i charakter rozmów, podnosząc poziom moralny ludu. Ponadto ochraniarki [...] urządziły dla kobiet i dziewcząt ze wsi, w niedziele i święta, a niekiedy w dni powszednie «wieczornice», podczas których czytały pouczające i budujące książki, śpiewały pieśni religijne lub odmawiały modlitwy. Wśród zajęć ochraniarek nie zabrakło też miejsca na nurt pracy dobroczynnej. Spieszyły bowiem z pomocą do chorych, biednych, samotnych i opuszczonych” (*Orginalność...*, art. cyt., s. 202-203). Także ten aspekt charytatywny miał niewątpliwie charakter wychowawczy. Zob. też R. Niparko, *Edmunda Bojanowskiego...*, art. cyt., s. 162.

da wychowawcza Bojanowskiego charakteryzowała się więc tym, że wychowując dzieci przedszkolne, chciała wychować całe środowisko wiejskie¹⁶.

4. Aspekt personalistyczny

Bojanowski przypisywał wychowawcy zasadniczą rolę w procesie wychowania.

Starał się o to, by ochroniarki miały czas na odpowiednie doksztalcanie *zawodowe* oraz z tym łączące się pogłębianie *wiedzy religijnej*. Chciał, by wychowawcami dzieci wiejskich były młode dziewczęta pochodzenia wiejskiego, także ze względu na ich predyspozycje wychowawcze, „gdyż tylko one, znając i kochając życie ludu i jego zwyczaje, będą wierne swojemu ludowemu dziedzictwu. Będą też zdolne najgłębiej wniknąć w psychikę dziecka wiejskiego i najtrafniej do niego podejść¹⁷. Poza tym, „coraz wnikliwiej zapoznawał przewodniczki z celem ochron wiejskich i stosowaną w nich metodą religijno-patriotycznego wychowania, podawał treści, jakie miały przekazywać, czy to na sposób wykładu czy zabawy. Osobiście też kontrolował, na ile podane przez siebie zasady znajdowały zastosowanie w codziennej pracy ochroniarek. Opracował szczegółowe przepisy pracy ochronkowej¹⁸.

Bardziej jednak niż to przygotowanie, powiedzmy, „zawodowe”, rzuca się w oczy wysiłek Bojanowskiego, by kształtować *osobowość* ochroniarek. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że trzeba wychowywać całym sobą. Szukał więc ochroniarek wśród „kobiet-dziewcząt w wieku 14–30 lat, które niezwiązane własną rodziną, mogą niepodzielnie, całym sercem oddać się posłudze dzieciom¹⁹. One miały być przede wszystkim przykładem dla dzieci, które – zdaniem Bojanowskiego – „nie słowem, lecz życiem uczyć trzeba, jak żyć mają”.

W tym kształtowaniu osobowości ochroniarek poczesne miejsce przypisywał ich formacji *duchowej*, ich życiu religijnemu, kontaktowi z Bogiem, którego miały z kolei słowem a przede wszystkim przykładem uczyć dzieci, zdając sobie sprawę, że chodzi o czynnik ubogacający wszystkie inne wymiary wychowania. Przywiązywał więc wagę do pogłębiania wiedzy religijnej, do modlitwy, rekolekcji, praktyk religijnych, rachunku sumienia, kierownictwa duchowego. Co więcej, tworzył stowarzyszenie czy bractwo pobożnych dziewcząt, prowadzących życie wspólne o pewnych cechach życia zakonnego, które wkrótce przerodziło się w prawdziwe zgromadzenie zakonne. Ks. prof. R. Niparko słusznie stwierdza: „Nade wszystko [...] oryginalność jego metody polega na tym, że za integralny element wychowania przedszkolnego uważał żeńskie zgromadzenie zakonne. Zdawał sobie sprawę z wagi świadectwa – przykładu życia i środowiska, w jakim przebiega proces wychowawczy²⁰. Tylko żyjąc w autentycznej łączności z Bogiem, można zaspokoić

¹⁶ R. Niparko, *Originalność...*, art. cyt., s. 206.

¹⁷ Tamże, s. 198–199.

¹⁸ Tamże, s. 202.

¹⁹ Tamże, s. 198.

²⁰ Tamże, s. 206.

potrzeby religijno-duchowe wychowanka. Życie zakonne, bowiem, kontakt z Bogiem i związane z tym świadectwo predestynują do tego, by być szczególnie skutecznym wychowawcą do wartości.

W tej formacji osobowości ochroniarek godny zauważenia jest fakt, że źródłem ich utrzymania była praca fizyczna. W Podrzeczu np. dwa dni w tygodniu pracowały w ochronce, a cztery fizycznie u właściciela Podrzecza, podejmując nawet najcięższe prace. To pomagało im niewątpliwie rozumieć ich aktywność opiekuńczo-wychowawczą jako misję, jako dobrowolną, bezinteresowną służbę bliźniemu, jako apostołstwo, a nie jako zwykłe wykonywanie „zawodu”.

To wszystko, co dotychczas powiedziałem, pozwala nam dostrzec, że chodziło Bojanowskiemu o kontakty osobowe nacechowane autentyczną miłością. Przestrzegał więc, aby ochroniarka nie kierowała się „ani zbyt dużą łagodnością, ani surowością, ale miłością serdeczną [...] i wyrozumieniem dla dzieci”. W tym kontekście miłości należy pojmować naleganie Bojanowskiego na stworzenie klimatu rodzinnego zaufania, szczerości, bezpośredniości, prostoty, życzliwości, szacunku, zaspokajania indywidualnych potrzeb wychowanka. Zresztą – przypominam – naczelną ideą wychowania, jego celem, według Bojanowskiego, było właśnie realizowanie miłości.

Zakończenie

Są godne podziwu: zaangażowanie Bojanowskiego w działalność wychowawczą, jego pasja edukacyjna oraz skuteczność jego poczynań w tej dziedzinie, zarówno w wymiarze tworzonych idei, jak i konkretnego działania, i to pomimo różnorodnych przeszkód i napotykanych trudności, z którymi musiał się nieustannie borykać.

Mając to przed oczyma, nie powinno się zapominać, że głównym motorem jego prężności i zarazem odporności była świadomość powołania do apostołstwa także ludzi świeckich oraz jego autentyczna miłość Boga i bliźniego, zwłaszcza w stosunku do najbardziej potrzebujących. Mawiał św. Maksymilian Kolbe, a za nim Martin Luter King: „Tylko miłość jest twórcza!” Zaś łaciński aforyzm, zaczerpnięty z Wirgiliusza, przypomina: „*Omnia vincit amor*”.

Niech postać Bojanowskiego będzie wyzwaniem dla współczesności w perspektywie ofiarnego przezwyciężenia zagrożeń wychowania, o których wspominałem na początku.

Źródło: Służyć i wychowywać do miłości. Błogosławiony Edmund Bojanowski – wychowawca i apostoł laikatu, red. L. Opiela, A. Smagacz, S. Wilk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 17–37.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI



Wydział teologiczny na uniwersytecie państwowym

Referat wygłoszony z okazji 40. rocznicy utworzenia Wydziału Teologicznego w Poznaniu i 10. rocznicy włączenia w struktury Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 22 kwietnia 2009 roku

Czterdziesta rocznica utworzenia Wydziału Teologicznego w Poznaniu i fakt, że od dziesięciu lat jest on włączony do prestiżowego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, oraz związana z tym sesja naukowa *Tradycja wyższych studiów teologicznych w Poznaniu* jest dla mnie powodem szczerego zadowolenia. Toteż dziękuję serdecznie Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału za zaproszenie mnie na tę wymowną uroczystość. Czuję się zaszczycony obecnością wszystkich dostojnych słuchaczy.

Wydziały teologiczne stoją u zarania dziejów uniwersytetu, które często powstawały właśnie wokół studium teologicznego i we władzach kościelnych znajdowały entuzjastycznego protektora i wiernego sprzymierzeńca.

W okresie reżymu komunistycznego wydziały te zostały bardziej niż wszystkie inne upokorzone i zranione. *Upokorzone*, bo wyrzucono je z Uniwersytetów, uznając za niepasujące do nowej rzeczywistości, która się autodeklarowała jako postępująca. Wiedzę, którą uprawiały, obrzucono epitetami wsteczności i zacofania. *Zranione* zaś zostały najpierw w samej swojej istocie ośrodka myśli i formacji teologicznej, bo władze polityczne, zupełnie niekompetentne w przedmiocie i o nastawieniu ateistycznym, uzurpowały sobie w niektórych krajach nawet prawo mianowania profesorów; co więcej, starały się te wydziały indoktrynować według własnej ideologii. Zranione też zostały w swoim działaniu: np. w sąsiadującej z nami ówczesnej Czechosłowacji ograniczono nieprawdopodobnie ilość studentów, uniemożliwiono specjalizowanie się w zagranicznych ośrodkach naukowych, a nawet kontakty z tymi ośrodkami, nie pozwolono na nabywanie literatury zagranicznej, a w własnym kraju nie dano profesorom możliwości publikowania swoich prac ani prezentowania swej myśli na polu międzynarodowym. W Polsce ograniczenia te były w mniejszym stopniu odczuwane, ale były.

Przynosi chlubę uniwersytetom Polski, Słowacji, Czech, Chorwacji, Słowenii, Litwy i dawnej Republiki Demokratycznej Niemiec fakt, że po upadku komuni-

zmu – w kilku przypadkach prawie natychmiast i automatycznie – uczyniły wydział teologiczny swoim, dowodząc tym samym, że w gruncie rzeczy obskurantyzm komunistyczny nie zdołał zniszczyć w nim szerszego spojrzenia, otwartości na szukanie prawdy we wszystkich jej wymiarach, umiłowania wolności myśli i uwrażliwienia na wartości duchowe.

Niemniej jednak zadane rany niejednokrotnie są trudne do szybkiego uzdrowienia i zagrabione czy zniszczone przestrzenie aktywności niełatwe do uzupełnienia, podczas gdy Kościół życzy sobie i potrzebuje do swego rozwoju, zwłaszcza w dzisiejszej rzeczywistości, silnych i zdrowych ośrodków myśli teologicznej. Jestem głęboko przekonany, że to leży także w interesie nauki oraz dobra poszczególnych krajów i całej ludzkości.

Na tym miejscu pragnę wyrazić uznanie tym wszystkim, którzy podjęli trud, by Wydział Teologiczny w Poznaniu, utworzony czterdzieści lat temu (1969), a od dziesięciu lat włączony do prestiżowego Uniwersytetu Adama Mickiewicza (1998), stawał coraz bardziej na wysokości zadania oraz by stworzyć warunki do należytego rozwoju Wydziału, mając na uwadze, że we wszystkich przejawach jego działalności trzeba bardziej stawiać na jakość niż ilość. Tego bowiem domaga się świadomość własnego posłannictwa w Kościele i w świecie.

Moją krótką refleksję pragnę poświęcić roli wydziału teologicznego na uniwersytecie państwowym. W realizacji tego celu posłużę się w dużej mierze stwierdzeniami dokumentów kościelnych.

Chciałbym jednak wstępnie zwrócić uwagę, że choć dla uproszczenia będę mówił o wydziałach teologicznych, to jednak to, co powiem, będzie się w zasadzie odnosiło do wszystkich wydziałów kościelnych, tzn. tych, „które zajmują się szczególnie Objawieniem chrześcijańskim oraz tymi zagadnieniami, które z nim się łączą, i które dzięki temu ściślej wiążą się z misją ewangelizacji”¹, a więc takich jak, np. prawa kanonicznego, filozofii chrześcijańskiej, historii Kościoła itd.

I. Wydział teologiczny w perspektywie wewnątrzkościelnej

1. Główne zadanie

Głównym zadaniem każdego wydziału teologicznego – także tych działających na uniwersytetach państwowych² – jest solidna formacja teologów, zwłaszcza powołanych do stanu duchownego, oraz rozwój myśli teologicznej. Jest to więc działalność wewnątrz Kościoła, zmierzająca do pogłębiania jego świadomości, do

¹ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*, 15 kwietnia 1979 r., w AAS 71 (1979) 469–499 (odtąd *Sapientia christiana*): Wstęp, III akapit 1. Kongregacja Edukacji Katolickiej, celem wprowadzenia w życie Konstytucji opracowała do niej *Ordinationes* (odtąd *Ordinationes*), w AAS 71 (1979) 500–521. Tłumaczenie polskie tych dokumentów w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. I, Warszawa 1999, s. 13–62.

² Zob. *Sapientia christiana*, art. 8 i 20 § 2.

pełniejszej realizacji Ewangelii i do ożywienia dynamizmu apostołskiego. O tym zadaniu nigdy nie można zapomnieć.

Konstytucja Apostolska Jana Pawła II *Sapientia Chrystiana* z 17 kwietnia 1979 roku³, która jest fundamentalnym dokumentem ustawodawczym w przedmiocie wydziałów teologicznych, zaznacza:

Tym wydziałom Kościół zlecił przede wszystkim zadanie przygotowania ze szczególną troską własnych kandydatów do posługi kapłańskiej, do pełnienia zadań nauczycielskich w zakresie nauk świętych oraz do podejmowania trudniejszych zadań apostołskich; – oraz dodaje – Zadaniem tych wydziałów jest także dokładniejsze badanie różnych dziedzin nauk teologicznych w taki sposób, aby otrzymać coraz głębsze poznanie Objawienia⁴.

2. Wymiar kościelny

Wydziały teologiczne są zatem elementem integralnym wykonywania misji nauczania powierzonego Kościołowi; a więc z natury swej powołane są do współpracy z Urzędem Nauczycielskim Kościoła⁵.

W tej perspektywie ich zadania i działalność mają wymiar ogólnokościelny. Toteż nic dziwnego, że szczególne kompetencje w dziedzinie wydziałów teologicznych zastrzeżone są Stolicy Apostolskiej, a konkretnie Kongregacji Edukacji Katolickiej: a) tylko ona może kanonicznie erygować lub aprobować te wydziały⁶; b) tytuły na tych wydziałach nadawane są powagą Stolicy Świętej⁷; c) wydziały, które nie są kanonicznie erygowane ani zatwierdzone przez Stolicę Świętą, nie mogą nadawać stopni akademickich posiadających walor kanoniczny⁸; d) statuty poszczególnych wydziałów jak również ich programy studiów muszą być zatwierdzone przez wspomnianą Kongregację⁹; e) Kongregacja sprawuje najwyższe kierownictwo nad nimi zgodnie z normami prawa¹⁰; f) Kongregacja mianuje lub zatwierdza Dziekana (rektora, prezesa) takiego wydziału¹¹; g) Wszyscy wykładowcy, zanim otrzymają stałe zaangażowanie lub zostaną podniesieni na wyższy stopień dydaktyczny albo w obu tych przypadkach, zgodnie z określeniem Statutu, muszą otrzymać *Nihil obstat* od Stolicy Świętej¹².

³ Zob. przypis 1.

⁴ *Sapientia christiana*: Wstęp, III akapit 2; zob. też art. 3 i 74 oraz *Ordinationes* art. 3, jak również Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, n. 11.

⁵ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, zwłaszcza 10–12; Kodeks Prawa Kanonicznego (odtąd KPK), Księga trzecia, zatytułowana *De Ecclesiae munere docendi* (kann. 747–833: 815–821).

⁶ *Sapientia christiana*, art. 5 i 61–63; KPK, kan. 816 § 1.

⁷ *Sapientia christiana*: Wstęp, IV akapit 3 („*nomine eiusdem Apostolicae Sedis*”); art. 2 („*autoritate Sanctae Sedis*”).

⁸ *Sapientia christiana*, art. 6 i 9 §1; KPK, kan. 817.

⁹ *Sapientia christiana*, art. 7; KPK, kan. 816 § 2.

¹⁰ *Sapientia christiana*, art. 5; KPK, kan. 816 § 1.

¹¹ *Sapientia christiana*, art. 18; zob. *Ordinationes*, art. 13 § 1.

¹² *Sapientia christiana*, art. 27 § 2.

Mając na uwadze wymiar ogólnokościelny wydziałów teologicznych, nie dziwi fakt, że dużą rolę przypisano w przedmiocie Konferencjom Biskupów, zwłaszcza gdy chodzi o planowanie i troskę o właściwe funkcjonowanie tych wydziałów¹³.

3. Specyficzne cechy uprawiania teologii

Jest rzeczą oczywistą, że każda dziedzina wiedzy posługuje się metodą naukową sobie właściwą. Dotyczy to także teologii¹⁴, która suponuje wiarę. Toteż, pozostając jeszcze w obrębie wewnątrzkościelnym, chciałbym zwrócić uwagę na pewne cechy charakterystyczne uprawiania teologii. Oczywiście, w obrębie nauk teologicznych poszczególne dyscypliny nauk kościelnych domagają się sobie specyficznej metody¹⁵. Będę jednak mówił raczej o cechach wspólnych wszystkim naukom kościelnym, mając szczególnie na uwadze teologię jako taką.

a. Wierność Magisterium Kościoła

Wydziały teologiczne, zajmujące się głównie Objawieniem, muszą opierać się nie tylko na Piśmie Świętym i Tradycji, lecz także w sposób zasadniczy na Magisterium Kościoła. Na Piśmie Świętym i Tradycji, bo one są źródłem Objawienia. Na Magisterium Kościoła, bo zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją jak zaznacza Sobór Watykański II

zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego spisane bądź przekazane w Tradycji zostało powierzone samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Chrystusa.

Sobór też wyjaśnia:

Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane. Z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on Bożego słowa, święcie strzeże i wiernie wyklada. I wszystko, co z tego jedynego depozytu wiary czerpie, podaje do wierzenia jako objawione przez Boga¹⁶.

Jest więc oczywiste – stwierdza Sobór – że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz¹⁷.

Toteż, mówiąc o wydziałach kościelnych, wspomniana Konstytucja apostołska *Sapientia christiana* stanowi:

¹³ *Sapientia christiana*: Wstęp, IV akapit 2; art. 4, 60 § 1, 61; *Ordinationes*, art. 5, 45 § 2, 46; KPK, kan. 810 § 2 łącznie z kan. 818.

¹⁴ Zob. *Sapientia christiana*, art. 38 § 2.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, 10 akapit 2.

¹⁷ Tamże, akapit 3.

Zgodnie z Soborem Watykańskim II, w zależności od charakteru poszczególnych wydziałów:

1° należy uznać właściwą wolność w badaniach i w nauczaniu, tak aby mógł mieć miejsce prawdziwy postęp w poznaniu i rozumieniu prawdy Bożej;

2° jednocześnie niech będzie sprawą oczywistą: a) że prawdziwa wolność w nauczaniu z konieczności musi się mieścić w granicach słowa Bożego tak, jak jest ono stale nauczane przez żywy Urząd Nauczycielski Kościoła; b) oraz że prawdziwa wolność w procesie badawczym z konieczności opierać się musi na przyłgnięciu do słowa Bożego i posłusznej dyspozycyjności względem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, któremu zlecone zostało zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego¹⁸.

Nic też dziwnego, że także w kilku innych miejscach wspomniana Konstytucja apostołska podkreśla konieczność wierności Magisterium Kościoła w badaniach teologicznych i w nauczaniu¹⁹.

W przedmiocie właściwej współpracy Teologów z Magisterium Kościoła warto zwrócić uwagę na Instrukcję Kongregacji Doktryny Wiary *Donum veritatis* z 24 maja 1990 roku²⁰ dotyczącą powołania teologa w Kościele.

b. Świadczenie wiary i życia chrześcijańskiego

Konstytucja apostołska *Sapientia christiana* domaga się, by Wydziały teologiczne dawały całej wspólnotie wiernych świadectwo całkowitego oddania się i wierności doktrynie i misji Kościoła.

Świadczenie to winny stale dawać zarówno wydziały jako takie, jak i wszyscy razem oraz szczególnie ich członkowie. [...] W pierwszym rzędzie nauczający – na których ciąży wielka odpowiedzialność jako na pełniących szczególną posługę słowa Bożego i będących dla młodzieży nauczycielami wiary – winni być dla studentów oraz innych wierzących w Chrystusa żywymi świadkami prawdy ewangelicznej oraz przykładem wierności wobec Kościoła²¹.

Stąd jednym z wymogów, by zostać wykładowcą na wydziałach kościelnych, jest świadectwo życia²².

Profesura nie jest oczywiście jakąś nagrodą ze strony Kościoła za przykładne życie chrześcijańskie, lecz świadectwo życia jest wymogiem należytnej metodologii nauczania chrześcijańskiego. Ten wymóg odnosi się zresztą do wszystkich dziedzin wiedzy, które mają formować postawy życiowe. Na przykład, czy mogłoby być wiarygodne i skuteczne nauczanie deontologii lekarskiej lub sądowej przez profe-

¹⁸ *Sapientia christiana*, art. 39 § 1.

¹⁹ „[...] Z tych rozważań wynika, że te wydziały ma charakteryzować absolutne przyłgnięcie do całej doktryny Chrystusa, której autentycznym interpretatorem i strażnikiem w ciągu wieków zawsze był Nauczycielski Urząd Kościoła” (Wstęp, IV akapit 1); „Ci, którzy nauczają przedmioty dotyczące wiary i moralności winni mieć świadomość, że zadanie te mają wykonywać w pełnej wspólnotie z autentycznym Magisterium Kościoła, a przede wszystkim Biskupa Rzymskiego” (art. 26 § 2); „W studium i nauczaniu doktryny katolickiej zawsze ujawniać się winna wierność wobec Magisterium Kościoła” (art. 70).

²⁰ AAS 82 (1990) 1550–1570, zwłaszcza nn. 21–41.

²¹ *Sapientia christiana*, Wstęp, IV akapity 2–3.

²² *Sapientia christiana*, art. 25 § 1, 1°; 26 § 1. KPK, kan. 810 §1 łącznie z kan. 818.

sora, o którym wiadomo, że sam nie przestrzega wykładanych przez siebie zasad? O wiele bardziej odnosi się to do nauczania chrześcijańskiego.

Poza tym, gdy chodzi o ten wymóg, dotyczący w gruncie rzeczy życia wiary, należy też mieć na uwadze to, co stwierdzę za chwilę (w punkcie d) zarówno gdy chodzi o zrozumienie, jak i przekazywanie prawd wiary.

c. Świadomość uczestnictwa w misji Kościoła

Powyższy wymóg świadectwa życia nabiera szczególnej wagi w świetle innego wymogu, mianowicie, by wydziały teologiczne zdawały sobie sprawę ze swojej roli w Kościele, ze swego uczestnictwa w misji Kościoła, tzn. że ich profesorowie „nie nauczają powagą własną, lecz na mocy misji otrzymanej od Kościoła”²³, że wydziały zostały powołane do istnienia dla budowania Kościoła i dobra wierzących chrześcijan²⁴.

Świadomość tego celu – który każdy wydział powinien mieć przed oczyma „jako stałe kryterium całej swej działalności”²⁵ – z natury swej zmierza do mobilizowania wysiłków, by aktywność wydziału przyczyniała się do tego, by lud Boży wzrastał w wierze²⁶, w nadziei, w miłości Boga i bliźniego, we wspólnocie („*communio*”), w jedności, w realizacji życia chrześcijańskiego, w apostołstwie, w świętości²⁷; do mobilizowania wysiłków, by „tajemnica Chrystusa była coraz skuteczniej głoszona ludowi Bożemu i wszystkim narodom”²⁸.

Innymi słowy na tych wydziałach „należy łączyć wymogi naukowe z duszpasterskimi potrzebami ludu Bożego”²⁹.

d. Łączność z Bogiem poprzez modlitwę

Gdy chodzi o metodologię pracy teologa, nie można pominąć faktu, że poznanie tajemnic Bożych pochodzi nie tylko ze studiów i badań naukowych, lecz w sposób decydujący także ze ścisłej i wewnętrznej łączności z Bogiem, z modlitwy i przede wszystkim z kontemplacji. Prawdę tę przypomniał Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* wydanym na zakończenie Wielkiego Jubileuszu, 6 stycznia 2001 roku. Zwrócił on uwagę, że dla zgłębienia Chrystusa i jego ta-

²³ *Sapientia christiana*, art. 27 § 1. KPK, kan. 812 łącznie z kan. 818.

²⁴ Zob. *Sapientia christiana*, Wstęp, IV, gdzie została bardzo silnie podkreślona konieczność świadomości uczestniczenia w misji Kościoła, jak również wypływająca z tego potrzeba dawania świadectwa życiem.

²⁵ Tamże, akapit 2.

²⁶ *Sapientia christiana* cytuje słowa papieża Pawła VI: „Zadanie teologa wykonuje się dla budowania wspólnoty kościelnej, aby lud Boży wzrastał w doświadczeniu wiary” (Wstęp, IV akapit 3).

²⁷ Zob. także *Sapientia christiana*, Wstęp, III na końcu.

²⁸ *Sapientia christiana*, art. 67 § 2.

²⁹ *Sapientia christiana*, art. 39 § 2.

jemnicy nie wystarcza zwyczajna droga poznania. Po zacytowaniu słów Chrystusa skierowanych do Piotra w Cezarei Filipowej: „nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17), Ojciec Święty wyjaśnia:

Wyrażenie ‘ciało i krew’ oznacza człowieka i zwyczajną drogę poznania. W odniesieniu do Jezusa ta zwyczajna droga nie wystarcza. Niezbędna jest łaska „Objawienia”, która pochodzi od Ojca (por. tamże). W tym samym kierunku zmierza wskazówka, jaką daje nam Łukasz, odnotowując, że ów dialog z uczniami odbył się w chwili, gdy Jezus „modlił się na osobności” (Łk 9, 18). Wspólnym celem obydwu tych wskazówek jest uświadomienie nam, że do pełnej kontemplacji oblicza Pańskiego nie możemy dojść o własnych siłach, lecz jedynie poddając się prowadzeniu łaski. Tylko *doświadczenie milczenia i modlitwy* stwarza odpowiednie podłoże, na którym może dojrzeć i rozwinąć się bardziej prawdziwe, adekwatne i spójne poznanie tajemnicy, najwznioślej wyrażonej w dobitnych słowach ewangelisty Jana: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1, 14)³⁰.

Dotyczy to nie tylko zrozumienia tajemnic Bożych, lecz także przekazywania ich w taki sposób, by naprawdę przemieniały słuchaczy w duchu Ewangelii. Rzeczywiście, w historii najbardziej przyczynili się do odnowienia wiary i życia chrześcijańskiego właśnie święci, którzy żyli w ścisłej łączności z Bogiem, jak np. św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, św. Ignacy Loyola, św. Robert Bellarmin i wielu innych, a nawet święci bez wielkich studiów, jak Franciszek z Asyżu, Jan Maria Vianney czy Katarzyna ze Sieny, która nie umiała nawet pisać i czytać, a została w sposób wymowny ogłoszona doktorem Kościoła.

Nic dziwnego, że Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* wśród priorytetów pastoralnych na pierwszym miejscu stawia świętość ugruntowaną w modlitwie³¹. Nie można o tym zapomnieć na wydziałach teologicznych. Dzisiaj może bardziej niż kiedykolwiek potrzeba świętych teologów i profesorów teologii, którzy czerpią poznanie praw Bożych nie tylko ze studiów, ale także z kontemplacji, z głębokiej łączności z Bogiem.

e. Inkulturacja i współpraca

Mając na uwadze charakter uniwersalny Objawienia, chciałbym podkreślić krótko jeszcze dwa inne aspekty uprawiania teologii:

– Wykład prawd objawionych, bez zmieniania prawdy, winien „być dostosowany do umysłowości i charakteru każdej kultury, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii i mądrości narodów, przy jednoczesnym unikaniu jakiegokolwiek formy synkretyzmu i fałszywego partykularyzmu”³².

– Konieczność współpracy między różnymi ośrodkami myśli teologicznej. Ta współpraca bowiem „przyczynia się w wysokim stopniu do rozwoju badań nauko-

³⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6 stycznia 2001 r., w AAS 93 (2002) 266–309, n. 20. Zob. także nn. 27, 33 akapit 2,

³¹ Zob. tamże, nn. 30nn.

³² *Sapientia christiana*, art. 68 § 1.

wych ze strony wykładowców oraz lepszego kształcenia studentów, sprzyja metodzie tzw. interdyscyplinarnej, która z każdym dniem wydaje się być bardziej konieczna; jak również rozwojowi tzw. komplementarności między wydziałami”³³.

II. Wydział teologiczny na uniwersytecie państwowym

Dwa są powody, dla których, przed przystąpieniem do zarysowania roli teologii na uniwersytecie świeckim, uważałem za stosowne podkreślić główne zadanie wydziałów teologicznych, ich charakter kościelny i niektóre cechy uprawiania teologii: po pierwsze, by wskazać na specyfikę wydziałów teologicznych, także gdy są one częścią integralną uniwersytetu państwowego; po drugie, by wyrazić przekonanie, że im bardziej wydział teologiczny jest sobą, tym większą może odegrać rolę dla dobra uniwersytetu.

Kościół, który miał istotny udział w tworzeniu pierwszych uniwersytetów i któremu uniwersytety leżały zawsze na sercu, podziela ze wszystkimi uniwersytetami „owo *gaudium de veritate*, tak drogie św. Augustynowi, to jest radość poszukiwania prawdy we wszystkich dziedzinach wiedzy, odkrywania jej i przekazywania”³⁴; a więc tę radość i zarazem troskę podziela wydział teologiczny z wszystkimi innymi fakultetami.

Toteż ustawodawstwo kościelne zachęca wydziały teologiczne do kontaktów, współpracy i dialogu z innymi ośrodkami nauki i kultury³⁵.

Chciałbym zwrócić tutaj uwagę na pewne elementy, które w obecnej dobie mogą uczynić wydział teologiczny twórczym interlokutorem w obrębie uniwersytetu w perspektywie postępu mającego na względzie dobro człowieka.

1. Postęp techniczny i postęp moralny

Gdy chodzi o studia akademickie i nie tylko, nietrudno zauważyć coraz to większe zainteresowanie przedmiotami technicznymi oraz ogromny postęp naukowo-techniczny. Co więcej, był czas zafascynowania się rozwojem nauk i osiągnięciami technicznymi, jakoby one miały zapewnić ludziom szczęście. Myślę, że minął ten czas. Dziś – po doświadczeniach ostatnich dziesiątków lat – wszyscy chyba już zdają sobie sprawę z tego, że osiągnięcia nauki i techniki mogą być wy-

³³ *Sapientia christiana*, art. 64. Zob. też KPK, kan. 820.

³⁴ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*, 15 sierpnia 1990 r., w AAS 82 (1990) 1475–1509 (odtąd *Ex corde Ecclesiae*), n. 1. Tłumaczenie polskie w *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. II, Warszawa 2000, s. 11–44.

³⁵ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, 11; Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 62; Jan Paweł II, *Sapientia christiana*, Wstęp, III akapity 2–4; art. 64, 68–69; KPK, kan. 820.

korzystywane nie tylko dla dobra człowieka, ale też i do zła, do niszczenia. Czyż dzięki zdobyciom naukowym i technicznym wojny nie stały się bardziej okrutne, niesprawiedliwości bardziej wyrafinowane, uciskanie i wyzyskiwanie człowieka bardziej perfidne, zagrożenie życia ludzkiego bardziej groźne? Czyż wspaniałe zdobycze nauki i techniki nie zostały obficie wykorzystane do coraz większych zbrodni, w wymiarze lokalnym, jak również ogólnosiwiatowym?

Cały postęp nauki i techniki, jeżeli nie jest złączony z postępowaniem moralnym, bardzo łatwo obraca się przeciw człowiekowi³⁶.

Jan Paweł II zauważył:

Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nie przewidywany [...] skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciwko niemu. [...] Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobraźalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć. Musi przeto zrodzić się pytanie, na jakiej drodze owa dana człowiekowi od początku władza, mocą której miał czynić ziemię sobie poddaną, obraca się przeciw człowiekowi, wywołując zrozumięcia stan niepokoju, świadomego lub podświadomego lęku, poczucia zagrożenia³⁷.

Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki³⁸.

Dotyczy to także rozwoju ekonomii, który – mimo tylu deklaracji i konferencji w tej dziedzinie – w rzeczywistości daleki jest od wymagań porządku moralnego, gdyż często wzbogaca jednych ze szkodą dla drugich³⁹.

Właśnie refleksję nad problemem postępu moralnego człowieka i jego relacją z postępowaniem naukowo-technicznym i ekonomicznym oraz refleksję nad postępowaniem etyczno-moralnym podejmują i proponują innym wydziały teologiczne. Czyż mogą być na ten problem obojętni ci, którzy chcą się przyczynić do postępu technicznego i ekonomicznego?

³⁶ Zob. np. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 marca 1979 r., 15–16.

³⁷ *Redemptor hominis*, 15 akapit 2., „Ów stan zagrożenia człowieka ze strony wytworów samego człowieka ma różne kierunki i różne stopnie nasilenia. Zdaje się, że jesteśmy coraz bardziej świadomi, iż eksploatacja ziemi, planety, na której żyjemy, domaga się jakiegoś racjonalnego i uczciwego planowania. Równocześnie eksploatacja ta dla celów nie tylko przemysłowych, ale także militarnych, niekontrolowany wszechstronnym i autentycznie humanistycznym planem rozwój techniki, niesie ze sobą często zagrożenie naturalnego środowiska człowieka, alienuje go w stosunku do przyrody, odrywa od niej. Człowiek zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celem doraźnego użycia i zużycia. Tymczasem Stwórca chciał, by człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny «eksploatator»” (Tamże, akapit 3). Zob. na ten temat pasjonujący apel Ojca Świętego w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980 roku, w AAS 72 (1980) 735–752, zwłaszcza nn. 21–22. W języku polskim w Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. III, cz. 1, Poznań 1985, s. 734–736.

³⁸ *Redemptor hominis*, 15 akapit 4.

³⁹ Zob. np. *Redemptor hominis*, 16 od akapitu 3.

2. Centralne miejsce człowieka

To większe zainteresowanie przedmiotami produktywnymi, tzn. natury technicznej i ekonomicznej, dokonuje się często ze szkodą dla zainteresowania się człowiekiem jako takim. To w konsekwencji prowadzi do zacieśniania znajomości człowieka, do ograniczania troski o jego dobro do pewnych tylko elementów bezpośrednio osiągalnych, na niekorzyść prawdziwego integralnego dobra człowieka. Tymczasem powinno chodzić przede wszystkim o człowieka, o jego dobro integralne, także w aspekcie duchowym i moralnym.

Zauważono, że ten niepokój związany z postępem techniki, stawia też pytania:

Czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem 'bardziej ludzkim', bardziej 'godnym człowieka'? Nie można żywić wątpliwości, że pod wielu względami czyni je takim. Pytanie jednak, które uporczywie powraca, dotyczy tego co najistotniejsze: czy człowiek jako człowiek w kontekście tego postępu staje się lepszy, duchowo dojrzałszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim? [...] Czy człowiek jako człowiek [w kontekście tego postępu] również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa się i degradowuje w swoim człowieczeństwie?⁴⁰

Pytanie to muszą stawiać sobie „wszyscy ludzie, a zwłaszcza te środowiska i te społeczeństwa, które mają szczególnie aktywny udział w procesach współczesnego postępu”⁴¹, a więc w pierwszym rzędzie ośrodki naukowe.

Nietrudno się zgodzić z uwagą Jana Pawła II:

Istnieje bowiem bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego. Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu czysto materialistycznym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swoich pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę⁴².

Wydział teologiczny – dla którego najbardziej fascynującą prawdą jest ta, że Bóg stał się człowiekiem w Chrystusie, wyczulony więc na prawdę o człowieku i na jego dobro w pełnym wymiarze, głoszący, że panowanie człowieka w świecie widzialnym „leży w pierwszeństwie etyki nad techniką, w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, w pierwszeństwie ducha wobec materii”⁴³ – staje się czynnikiem prowokującym ośrodki uniwersyteckie do refleksji i dyskusji w określonym aspekcie.

⁴⁰ *Redemptor hominis*, 15 akapity 4–5.

⁴¹ *Redemptor hominis*, 15 akapit 5.

⁴² *Redemptor hominis*, 16 akapit 2.

⁴³ *Redemptor hominis*, 16 akapit 1.

3. Poszukiwanie sensu

Fragmentaryzacja wiedzy doprowadziła, z jednej strony, do wielkich odkryć naukowych i technicznych oraz do rozwoju gospodarki i przemysłu, z drugiej zaś strony – jak już zaznaczyłem – ten rozwój może być zagrożeniem dla ludzkości. To „stwarza nieuniknioną konieczność jednoczesnego *poszukiwania sensu*, celem zagwarantowania, by nowe odkrycia były użyte w służbie prawdziwego dobra jednostek oraz społeczności ludzkiej jako całości”⁴⁴. To poszukiwanie powinno wziąć pod uwagę także „wymiar moralny, duchowy i religijny oraz oceniać zdobycze nauki i techniki w perspektywie całości osoby ludzkiej”⁴⁵.

Chodzi w gruncie rzeczy o pewną organiczną syntezę, o dążenie do integracji wiedzy, o „nieustanny wysiłek określenia właściwego miejsca i znaczenia każdej z poszczególnych dyscyplin w ramach ogólnej wizji osoby ludzkiej i świata”⁴⁶.

To poszukiwanie sensu i umieszczanie swej specjalizacji w szerszej wizji nie jest jednak łatwym zadaniem w aktualnym rozwoju wiedzy i dzieleniu poszczególnych dyscyplin oraz ograniczaniu się niejednokrotnie do bardzo wąskich specjalizacji. Poza tym, sama nauka nie może dać pełnej odpowiedzi na pytanie o sens⁴⁷, natomiast chodzi o problem żywotny dla uprawiania nauki.

Teologia odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniu syntezy wiedzy, [...] daje też swój wkład wszystkim innym dyscyplinom w poszukiwaniu ich sensu, ponieważ nie tylko pomaga im określić, w jaki sposób ich odkrycia wpłyną na życie osób i społeczeństw, ale także ukazuje im perspektywę i kierunek, które nie są zawarte w ich metodologiach⁴⁸.

4. Bezinteresowne poszukiwanie prawdy

W aktualnym kontekście, który można by nazwać technologiczno-naukowym, bezinteresowne poszukiwanie prawdy zdaje się znajdować mało uwagi. Niejednokrotnie zauważono, że w dzisiejszej rzeczywistości przeżywa kryzys zarówno samo pojęcie prawdy, jak i zainteresowanie się nią, gdy chodzi o istotne kwestie życia⁴⁹.

⁴⁴ *Ex corde Ecclesiae*, 7 akapit 1.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, l6.

⁴⁷ Zob. na ten temat Jan Paweł II, *Allocutio ad professores et alumnos publicarum Universitatum in Coloniensi metropolitano templo habita*, 15 novembris 1980, w AAS 73 (1981) 49–58, n. 3; w j. polskim w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. I, dz. cyt., s. 205–206.

⁴⁸ *Ex corde Ecclesiae*, 19. *Sapientia christiana*, przywołując na pamięć stwierdzenia soborowe (*Gaudium et spes*, 43nn), rozpoczyna się właśnie od stwierdzenia: „Mądrość chrześcijańska, której z polecenia Boskiego Kościół naucza, pobudza ustawicznie wierzących w Chrystusa do tego, aby starali się ujmować w jednej żywotnej syntezie sprawy i przedsięwzięcia ludzkie wraz z dobrami religijnymi, pod których kierunkiem wszystkie one zespalają się wzajemnie w jedną całość na chwałę Boga i ku pełnej doskonałości człowieka, obejmującej zarówno dobra ciała, jak i duszy”.

⁴⁹ Zob. np. P. Poupard, *La ricerca della verità nella cultura contemporanea*, „Studi Senesi” 106 (1994) I, 108–133.

Natomiast bez pasji poszukiwania prawdy każda kultura rozplywa się w relatywizmie i krótkowzroczności.

Poza tym, wielokrotnie obserwujemy podporządkowywanie lub uwarunkowywanie badań naukowych od różnych partykularnych i pozanaukowych interesów⁵⁰ (lub, co gorsze, manipulowania nimi czy fałszowania ich, co ma miejsce nie tylko w systemach totalitarnych).

W tym kontekście wydział teologiczny jest nieustannym bodźcem do bezinteresownego poszukiwania prawdy i to we wszystkich jej aspektach, także w jej istotnej więzi z Prawdą najwyższą, którą jest Bóg⁵¹. Takie bowiem poszukiwanie prawdy jest „służbą zarówno godności człowieka, jak i sprawie Kościoła, który żywi «głębokie przekonanie, że prawda jest jego prawdziwym przymierzeniem [...] a wiedza i rozum są wiernymi sługami wiary» (John Henry Newman)”⁵².

Jan Paweł II zauważył: „W naszej epoce istnieje bowiem pilna potrzeba takiej właśnie bezinteresownej służby, którą jest *głoszenie sensu prawdy*, tej fundamentalnej wartości, bez której nie może istnieć wolność, sprawiedliwość i godność człowieka”⁵³.

5. Dialog między wiarą a rozumem

Umieszczenie wydziału teologicznego wewnątrz uniwersytetu z konieczności prowokuje dialog dotyczący relacji między wiarą a rozumem, co oczywiście jest częścią integralną wspomnianego już dążenia do integracji poznania.

Ponieważ ten sam Bóg jest autorem zarówno stworzenia, jak i Objawienia, nie może być prawdziwej sprzeczności między rozumem i wiarą. Sobór Watykański II, przywołując na pamięć Sobór Watykański I, spostrzega:

We wszystkich dyscyplinach wiedzy badanie metodyczne, jeżeli tylko przebiega w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy w istocie nie będzie sprzeczne z wiarą, ponieważ sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga⁵⁴.

⁵⁰ W siedzibie UNESCO Jan Paweł II zauważył: „O ile buduje nas i zarazem najgłębiej raduje w pracy naukowej ów rys bezinteresownego poznawania prawdy, której uczonej służy z najwyższym oddaniem, a nieraz z narażeniem zdrowia czy nawet życia – o tyle musi niepokoić wszystko to, co się sprzeciwia zasadom bezinteresowności i obiektywizmu, co z nauki czyni narzędzie innych, pozanaukowych celów. [...] Czyż sprawa [...] wymaga dowodów i komentarzy? Wiecie, co mam na myśli; wszak po zakończeniu ostatniej wojny światowej stawiano przed trybunałami międzynarodowymi także niektórych ludzi nauki. Szanowni Państwo! Proszę mi darować te słowa, ale nie spełniłbym mego zadania, gdybym także i tych słów nie wypowiedział – i to nie z uwagi na przeszłość, ale ze względu na przyszłość nauki i kultury, więcej jeszcze: przyszłość człowieka i świata! Myślę, że Sokrates, który w swojej niezwykłej prawości mógł utrzymywać, że wiedza jest zarazem cnotą moralną – wobec doświadczeń naszych czasów musiałby się załamać w swojej pewności” (Przemówienie w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980 r., w AAS 72 [1980] 735–752, n. 20. W j. polskim w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. III, cz. 1, Poznań 1985, s. 734).

⁵¹ Cf. *Ex corde Ecclesiae*, 2 akapit 3, oraz nr. 4.

⁵² Cf. *Ex corde Ecclesiae*, 4.

⁵³ *Ex corde Ecclesiae*, 4.

⁵⁴ Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 36b.

I ubolewa Sobór:

nad niektórymi postawami intelektualnymi, jakich ze względu na nie dość jasne rozumienie słusznej autonomii nauk nie brakowało niegdyś także wśród chrześcijan, a które powodowały w rezultacie spory i kontrowersje i doprowadziły umysły wielu do wniosku, że wiara i nauka są sobie wzajemnie przeciwstawne⁵⁵.

Żywotne współdziałanie tych dwóch odrębnych sfer poznania prawdy może być bardzo konstruktywne i ubogacające zarówno wiarę, jak i badania naukowe. To współdziałanie „prowadzi do głębszego umiłowania samej prawdy i przyczynia się do szerszego zrozumienia sensu ludzkiego życia i celu stworzenia”⁵⁶.

III. Uniwersytet ubogacaniem wydziału teologicznego

Staralem się wskazać na pewne faktory, dla których wydział teologiczny jest nie tylko jednym z elementów w wachlarzu wydziałów tworzących uniwersytet, lecz też może być ubogaceniem dla innych wydziałów i czynnikiem prowokującym głębsze refleksje i twórczy dialog.

Jest też rzeczą oczywistą i chciałbym to teraz podkreślić, że także inne wydziały i sam kontekst uniwersytetu może być niewątpliwie ubogaceniem dla wydziału teologicznego.

Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* odnotowuje:

Nowe dyscypliny naukowe i nowe odkrycia wysuwają nowe problemy, które stawiają pytania i prowokują nauki święte. Toteż jest rzeczą konieczną, aby uprawiający nauki święte, spełniając swój pierwszorzędnny obowiązek osiągnięcia głębszego poznania prawdy objawionej przez badania teologiczne, współpracowali również ze specjalistami innych dyscyplin naukowych, zarówno z ludźmi wierzącymi, jak i niewierzącymi, starali się analizować i interpretować ich twierdzenia oraz oceniać je w świetle prawdy objawionej⁵⁷.

W rzeczywistości zadaniem wydziałów teologicznych jest także „odpowiedzieć na pytania powstałe na skutek postępu naukowego”⁵⁸ i szukać w świetle Objawienia „rozwiązania problemów ludzkich”⁵⁹.

Poza tym, te ustawiczne kontakty z rzeczywistością pobudzają również teologów do tego, by prawda objawiona była „rozważana również w powiązaniu z osiągnięciami naukowymi postępującego czasu”⁶⁰, oraz „do poszukiwania bardziej właściwego sposobu przekazywania doktryny ludziom współczesnym, żyjącym w różnych kręgach kulturowych”⁶¹.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ *Ex corde Ecclesiae*, 17. Zob. Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* (14 września 1998 r.) o relacjach między wiarą a rozumem, w AAS 91 (1999) 5–88.

⁵⁷ *Sapientia christiana*, Wstęp, III akapit 3. Zob. też *Gaudium et spes*, 62.

⁵⁸ *Gravissimum educationis*, 11. Zob. *Sapientia christiana*, Wstęp, III akapit 2; *Gaudium et spes*, 62.

⁵⁹ *Sapientia christiana*, art. 66.

⁶⁰ Zob. *Sapientia christiana*, art. 68 § 1.

⁶¹ *Sapientia christiana*, Wstęp, III akapit 4. Zob. też *Gaudium et spes*, 62.

Wszystko to – dodaje *Sapientia christiana* – będzie „bardzo pomocne w tym, by wśród ludu Bożego znajomość religii i szlachetność duchowa rozwijały się równomiernie z postępowaniem nauki i techniki, a także, by w działalności duszpasterskiej wierni doprowadzani byli stopniowo do czystego i bardziej dojrzałego życia wiary”⁶².

Oczywiście wydział teologiczny, nawet kiedy znajduje się poza uniwersytetem, musi odpowiedzieć na problemy stawiane przez różne dyscypliny naukowe i nowe odkrycia, niemniej jednak będąc na uniwersytecie jest prowokowany w sposób bardziej bezpośredni do solidnego wypełnienia tej misji.

Zakończenie

Staralem się przedstawić wydział teologiczny w jego naturze i dynamizmie twórczości, zarówno wewnątrzkościelnej, jak i w relacji z uniwersytetem.

By ta twórczość była owocna, jest rzeczą konieczną, by wydział był solidny także z punktu widzenia naukowego. Jestem przekonany, że Wydział Teologiczny na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu znajdzie odwagę i siłę, by budować świetlaną przyszłość, w przeświadczeniu, że zarówno miłość Chrystusa i Kościoła, jak i sama natura ośrodka naukowego domagają się nieustannego podnoszenia poziomu i doskonalenia się.

Życzę całym sercem, by ten Wydział, zawsze świadomy i wierny swojej tożsamości, owocnie przyczyniał się przede wszystkim do budowania Kościoła w Polsce, by wnosił swój wkład w myśl teologiczną w skali ogólnokościelnej, a także był solidnym interlokutorem innych wydziałów i ośrodków uniwersyteckich oraz świata nauki, zwłaszcza w rzeczywistości naszego kraju, niewątpliwie bogatego w potencjał umysłów i serc.

⁶² *Sapientia christiana*, Wstęp, III akapit 4. Zob. też KONstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 62.

Źródło: *Od Akademii Lubrańskiego do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Tradycja wyższych studiów teologicznych w Poznaniu*, red. J. Szpet, Poznań 2009, s. 41–60.

Noty o autorach

Ks. Stanisław ARASZCZUK – Pełnomocnik Rektora ds. Naukowo-Dydaktycznych PWT, dr hab. nauk teologicznych (liturgika) Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, dr teologii (teologia pastoralna) KUL, kierownik Katedry Liturgiki, Homiletyki i Kultury Muzycznej Kościoła PWT.

Ks. Michał CHŁOPOWIEC – profesor PWT, dr hab. nauk teologicznych (teologia moralna) PWT, dr teologii w Instytucie Katolickim w Paryżu, kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej PWT.

Ks. Janusz CZARNY – dr teologii (antropologia filozoficzna) PWT, mgr filozofii chrześcijańskiej KUL, adiunkt przy Katedrze Antropologii Filozoficznej i Etyki PWT.

Bp Ignacy DEC – biskup świdnicki, profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk humanistycznych KUL, dr filozofii chrześcijańskiej KUL, kierownik Katedry Antropologii Filozoficznej i Etyki PWT.

Ks. Franciszek GŁÓD – dr hab. nauk teologicznych (teologia pastoralna) PWT, dr filozofii chrześcijańskiej KUL, adiunkt przy Katedrze Psychologii PWT.

Ks. Edward GÓRECKI – profesor nauk teologicznych, dr hab. teologii (prawo kanoniczne) PWT, dr prawa kanonicznego KUL, emerytowany kierownik Katedry Prawa Kanonicznego PWT.

Ks. Waldemar IREK – Rektor PWT, profesor nauk teologicznych (teologia pastoralna), dr hab. nauk teologicznych (teologia pastoralna) PWT, dr teologii (teologia fundamentalna) KUL, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej PWT.

Ks. Norbert JERZAK – dr teologii (historia Kościoła) PWT, adiunkt przy Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu PWT.

S. Ewa Józefa JEZIERSKA OSU – profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk teologicznych (teologia biblijna) PWT, mgr matematyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Nowego Testamentu PWT.

Ks. Stanisław JÓŹWIAK – Wicekanclerz Kurii Metropolitalnej we Wrocławiu, dr prawa kanonicznego (prawo rzymskie) KUL, mgr teologii PWT, adiunkt przy Katedrze Prawa Kanonicznego i Prawa Wyznaniowego PWT.

O. Jacek KICIŃSKI CMF – Wikariusz Biskupi ds. Życia Konsekrowanego w Archidiecezji Wrocławskiej, dr hab. nauk teologicznych (teologia duchowości) PWT, dr teologii (teologia duchowości) KUL, adiunkt przy Katedrze Teologii Duchowości PWT.

Ks. Antoni KIEŁBASA SDS – kustosz Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy, profesor PWT, dr hab. nauk teologicznych (historia Kościoła) PWT, kierownik Katedry Historii Kościoła na Śląsku PWT.

Ks. Jan KLINKOWSKI – dr hab. nauk teologicznych (teologia biblijna) PWT, dr nauk teologicznych (bibliastyka) KUL, kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu PWT.

Ks. Jan KRUCINA – profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk teologicznych (teologia pastoralna) KUL, dr filozofii KUL, emerytowany kierownik Katedry Teologii Praktycznej i Duszpasterstwa Rodzin PWT.

O. Piotr LISZKA CMF – profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk teologicznych (teologia dogmatyczna) PWT, dr teologii (teologia dogmatyczna) KUL, mgr matematyki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii PWT.

O. Kazimierz LUBOWICKI OMI – Redaktor naczelny *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, profesor PWT, dr hab. nauk teologicznych (teologia duchowości) PWT, dr teologii duchowości Papieskiego Instytutu Duchowości Teresianum w Rzymie, kierownik Katedry Teologii Małżeństwa i Rodziny PWT.

Ks. Michał MACHAŁ – dr nauk prawnych (prawo kanoniczne) Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL, mgr teologii PWT, adiunkt przy Katedrze Prawa Kanonicznego i Prawa Wyznaniowego PWT.

Ks. Janusz MICHALEWSKI – dr nauk humanistycznych z zakresu psychologii, adiunkt przy Katedrze Teologii Pastoralnej PWT, Pełnomocnik Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej ds. Nauki.

Ks. Eugeniusz MITEK – profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk teologicznych (teologia pastoralna) PAT w Krakowie, dr teologii KUL, kierownik Katedry Katechetyki i Pedagogiki PWT.

Ks. Piotr NITECKI – profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk społecznych KUL, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Duszpasterskiej PWT.

Ks. Andrzej NOWICKI – profesor PWT, dr hab. nauk teologicznych (teologia fundamentalna) PWT, dr teologii (teologia fundamentalna) KUL, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religioologii PWT.

Ks. Michał PIELA SDS – dr hab. nauk teologicznych (historia Kościoła) PWT, dr teologii (historia Kościoła) KUL, adiunkt przy Katedrze Historii Kościoła na Śląsku PWT.

Ks. Roman ROGOWSKI – profesor nauk teologicznych, dr hab. nauk teologicznych (teologia dogmatyczna) PAT w Krakowie, dr teologii KUL, kierownik I Katedry Teologii Dogmatycznej PWT.

Ks. Mariusz ROSIK – profesor PWT, dr hab. nauk teologicznych (teologia biblijna) PWT, licencjat nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Nauk Biblijnych w Rzymie, kierownik Katedry Teologii Biblijnej PWT.

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI – biskup pomocniczy we Wrocławiu, profesor nauk teologicznych, dr hab. (teologia duchowości) PWT, dr (teologia duchowości) Papieskiego Uniwersytetu Angelicum w Rzymie, kierownik Katedry Teologii Duchowości PWT.

Ks. Grzegorz SOKOŁOWSKI – Sekretarz Generalny PWT, licencjat nauk społecznych (doktryna i etyka społeczna) Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, licencjat teologii małżeństwa i rodziny Papieskiego Instytutu Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

O. Zbigniew SUCHECKI OFMConv – Konsultor Kongregacji ds. Świętych, dr Obojga Praw na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, docent Papieskiego Wydziału św. Bonawentury w Rzymie, profesor wizytujący PWT.

Ks. Józef SWASTEK – profesor nauk teologicznych, dr hab. historii Kościoła KUL, kierownik Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych i Współczesnych PWT.

Ks. Andrzej TOMKO – Prorektor ds. Studenckich i Organizacji PWT, dr teologii (pedagogika rodziny) PWT, licencjat teologii (pedagogika rodziny) KUL, adiunkt przy Katedrze Teologii Pastoralnej PWT.

O. Jerzy TUPIKOWSKI CMF – dr nauk humanistycznych (filozofia) KUL, mgr teologii PWT, adiunkt przy Katedrze Historii Filozofii PWT.

Ks. Wiesław WENZ – Wikariusz Sądowy w Archidiecezji Wrocławskiej, profesor PWT, dr hab. teologii (prawo kanoniczne) PWT, kierownik Katedry Prawa Kanonicznego i Prawa Wyznaniowego PWT.

Ks. Włodzimierz WOŁYNIEC – profesor PWT, dr hab. nauk teologicznych (teologia dogmatyczna) PWT, dr teologii (teologia systematyczna) Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie, kierownik Katedry Historii Dogmatów i Ekumenizmu.

Spis treści

| | |
|--|---|
| List gratulacyjny Wielkiego Kanclerza PWT Abpa Mariana GOŁĘBIEWSKIEGO, Metropolity Wrocławskiego | 7 |
| List gratulacyjny Henryka Kardynała GULBINOWICZA | 8 |
| List gratulacyjny Ks. prof. Waldemara IRKA, Rektora PWT | 9 |

CZĘŚĆ PIERWSZA



WOKÓŁ OSOBY I POSŁUGI

| | |
|--|----|
| Ks. Edward GÓRECKI, Zenon Kardynał Grocholewski. Sylwetka | 13 |
| Bp Ignacy DEC, W trosce o integralną edukację. Rzecz o kard. Zenonie Grocholewskim | 19 |
| Ks. Antoni KIEŁBASA SDS, Spotkania niezapomniane | 23 |
| Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI, Biskupia posługa <i>fides et ratio</i> : przykład św. Bazylego | 27 |
| Ks. Grzegorz SOKOŁOWSKI, Kongregacja Edukacji Katolickiej | 43 |
| Ks. Wiesław WENZ, Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej | 53 |
| Ks. Stanisław JÓŹWIAK, Kodeks Prawa Kanonicznego – <i>semper reformandus?</i> | 63 |
| Ks. Józef SWASTEK, Serdecznie dobry człowiek. Z życia i zakonodawczej działalności bł. Edmunda Bojanowskiego (1814–1871) | 73 |

CZĘŚĆ DRUGA



W DARZE

TEOLOGIA

| | |
|---|-----|
| Ks. Waldemar IREK, „Życie dla innych” w myśli Benedykta XVI | 81 |
| Ks. Roman ROGOWSKI, Eucharystia w życiu kapłańskim | 95 |
| Ks. Andrzej NOWICKI, W służbie tożsamości Kościoła (por. 1 P 3, 15) | 101 |
| O. Piotr LISZKA CMF, Nieskończoność Boga Trójjedynego | 109 |

| | |
|--|-----|
| O. Jerzy TUPIKOWSKI CMF, Specyfika działania Boga wobec świata. Perspektywa metafizyczna | 123 |
| Ks. Andrzej TOMKO, La santità come luogo teologico | 135 |
| Ks. Włodzimierz WOŁYNIEC, Opozycja wobec Jezusa wśród jego bliskich i jej znaczenie w teologii Objawienia | 145 |
| S. Ewa J. JEZIEWSKA OSU, Kościół – nadprzyrodzoną wspólnotą wierzących z Chrystusem | 157 |
| Ks. Jan KLINKOWSKI, Wyznanie wiary w kompozycji Ewangelii synoptycznych i Dziejów Apostolskich | 165 |
| Ks. Mariusz ROSIK, Twarze Jezusa w krzywym zwierciadle Gezy Vermesa | 175 |
| Ks. Michał CHŁOPOWIEC, Teologia pokuty u Klemensa Aleksandryjskiego | 185 |
| Ks. Stanisław ARASZCZUK, Wierność przepisom liturgicznym na podstawie dokumentów Kościoła | 195 |
| O. Jacek KICIŃSKI CMF, Życie konsekrowane jako radykalna odpowiedź na znaki czasów | 207 |
| O. Kazimierz LUBOWICKI OMI, Język i źródła dokumentu Konferencji Episkopatu Polski <i>Śłużyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie</i> | 217 |
| Ks. Janusz CZARNY, Świętego Tomasza z Akwinu droga na ołtarze | 231 |

PRAWO

| | |
|--|-----|
| Ks. Jan KRUCINA, Jak gdyby Boga nie było. Moc wiążąca między prawem a moralnością | 241 |
| O. Zbigniew SUCHECKI OFMConv, Le fasi e le finalità delle pene canoniche nel Codice di Diritto Canonico del 1983 | 253 |
| Ks. Michał MACHAŁ, Rzymskie <i>Positio</i> wrocławskiego Kandydata na ołtarze | 287 |

EDUKACJA

| | |
|---|-----|
| Ks. Eugeniusz MITEK, Wiara młodego pokolenia w życiu katolickiej rodziny | 299 |
| Ks. Franciszek GŁÓD, Psychiczna i duchowa dojrzałość do małżeństwa i założenia rodziny | 317 |
| Ks. Janusz MICHALEWSKI, Skutki kontaktów z tekstami biblijnymi w dziedzinach życiowo doniosłych u osób dorosłych (studium psychologiczne) | 337 |

HISTORIA

| | |
|--|-----|
| Ks. Piotr NITECKI, „Czuję się w tych murach jak w ramionach matki”. Biskup Stefan Wyszyński jako Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1946–1948) | 353 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Ks. Mieczysław KOGUT, Aktywny udział Kościoła w scalaniu dolnośląskiego społeczeństwa | 365 |
| Ks. Michał PIELA SDS, O. Franciszek Maria od Krzyża Jordan i jego troska o rozwój działalności misyjnej Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Apostolskiej Prefekturze Assamu w Indiach (1889–1915) | 373 |
| Ks. Norbert JERZAK, Rozwój sieci szkół elementarnych w powiecie milicko-żmigrodzkim w czasie panowania pruskiego | 389 |

CZĘŚĆ TRZECIA

WROCŁAWSKIE SŁOWA

| | |
|--|-----|
| Misja nauczania a Eucharystia. Kazanie wygłoszone podczas Mszy Świętej z okazji inauguracji roku akademickiego 2002/2003 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, 8 października 2002 roku | 409 |
| Udział Wydziału Teologicznego w misji ewangelizacyjnej Kościoła. Alokucja wygłoszona podczas inauguracji roku akademickiego 2002/2003 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, 8 października 2002 roku | 413 |

CZĘŚĆ CZWARTA

MYŚLI WYBRANE

| | |
|---|-----|
| Powołania i duszpasterstwo powołań w perspektywie trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Konferencja wygłoszona podczas Krajowego Kongresu Powołań <i>Powołani w trzecie tysiąclecie</i> , Jasna Góra, 19–21 maja 2000 roku | 419 |
| Prawa dziecka a dobro dziecka. Referat wygłoszony na Międzynarodowym Sympozjum zorganizowanym przez Katedrę Pedagogiki Rodziny w Instytucie Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 25 października 2000 roku | 433 |
| Specyfika prawa Kościoła Katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora <i>honoris causa</i> Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 7 maja 2004 roku | 449 |
| Rola wyższych uczelni katolickich z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II. Referat wygłoszony podczas uroczystości jubileuszowych w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, 22 kwietnia 2006 roku | 463 |
| Szkoła katolicka według Kodeksu Prawa Kanonicznego. Referat wygłoszony na Fordham University – The Jesuit University of New York z okazji nadania doktoratu <i>honoris causa</i> tego uniwersytetu, Nowy Jork, 28 maja 2008 roku | 475 |

| | |
|---|-----|
| Nauczanie prawa kanonicznego po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Referat wygłoszony podczas Konferencji Naukowej Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, Łódź, 3–4 września 2008 roku | 487 |
| Ubogająca relacja między wiarą i rozumem. Tekst przeznaczony do Księgi Pamiętkowej dedykowanej Siostrze prof. Zofii Zdybickiej z okazji 80-lecia urodzin | 505 |
| Wychowanie do miłości. Wykład wygłoszony dla Tarnowskiego Towarzystwa Naukowego przy udziale dyrektorów szkół katolickich, szkół im. Jana Pawła II i szkół im. Świętych i Błogosławionych, Tarnów, 21 listopada 2008 roku | 511 |
| Integralne wychowanie według bł. Edmunda Bojanowskiego. Referat wygłoszony podczas Sympozjum naukowego na temat <i>Bł. Edmund Bojanowski (1814–1871) – wychowawca i apostoł laikatu</i> , Katolicki Uniwersytet Lubelski, 21 marca 2009 roku | 525 |
| Wydział teologiczny na uniwersytecie państwowym. Referat wygłoszony z okazji 40. rocznicy utworzenia Wydziału Teologicznego w Poznaniu i 10. rocznicy włączenia w struktury Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 22 kwietnia 2009 roku | 539 |
| Noty o autorach | 553 |

KORESPONDENCJA:
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9
50-329 Wrocław
tel.: 71 322-99-70
fax: 71 327-12-01
e-mail: pwt@pwt.wroc.pl

Prace redakcyjne: Bożena Sobota

Projekt okładki: Andrzej Duliba

Przygotowanie do druku: WIPRA

© Copyright by Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2009

ISBN 978-83-60370-70-4

Druk: Allexim Sp. z o.o.