

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

30

2012

Być solą ziemi

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. UwB dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz
Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski, Ks. dr Jarosław Kotowski

Rada naukowa:

Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy), Prof. dr hab. Boguslavas
Gruževskis (U W Wilno, Litwa), Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW
Warszawa), Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin), Ks. prof. dr hab.
Józef Stala (UPJPII Kraków), Prof. Corina Villasana (UCAB, Caracas, Venezuela),
Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UwB Białystok), Ks. prof. dr hab. Josef Zmijewski
(Fulda, Niemcy).

Redaktor tematyczny: Ks. dr Wojciech Turowski

Redaktor językowy: język angielski - Ks. mgr lic. John Krupka
język włoski - Oria Ferraguti
język rosyjski/białoruski - Юрий Побайбо
Redaktor statystyczny: Ks. Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)

ISSN 0239-801X

Imprimatur 916/12/A

Kuria Metropolitalna Białostocka

Spis 29 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

1) www.studiateologiczne.pl, 2) www.archibial.pl

Wydawca:

Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelna 1, 15-087 Białystok
Tel. 85 665 24 00, faks 85 665 24 31
e-mail: [kuria\[małpa\]bialystok.opoka.org.pl](mailto:kuria[małpa]bialystok.opoka.org.pl)

Adres Redakcji:

Ks. A. Skreczko: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok, tel. 85 732 50 19,
skreczko@bialystok.opoka.org.pl
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 54 9,1
studiateologiczne@onet.eu

Łomża 2012

WPROWADZENIE

Program duszpasterski w nowym roku 2012/13 obchodzony jest pod hasłem: „Być solą ziemi”. Kładzie on nacisk na chrześcijańskie świadectwo. Jest to także jeden z tematów przewodnich trwającego Roku Wiary, który Benedykt XVI rozpoczął 11 października 2012 r. – w 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II.

Tworząc Kościół, który chce być solą ziemi, winniśmy zaświadczyć o naszej bliskości z Bogiem i o solidarności z człowiekiem. Program „Być solą ziemi” zwraca uwagę m.in. na odkrywanie powołań do ewangelizacji, ożywanie ewangelizacyjne Parafialnych Rad Duszpasterskich, wspólną troskę wierzących o przekaz wiary młodemu pokoleniu. Ten rok ma być także szczególnym czasem chrześcijańskiego świadectwa małżeństw i rodzin. Akcentuje ponadto obecność świeckich w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i medialnym, dlatego ma sprzyjać tworzeniu ośrodków formacji świeckich animatorów. Przekazując wiarę, w tak szczególnym czasie jak Rok Wiary, akcent powinien zostać położony na przemyślenie najskuteczniejszego przygotowania do sakramentu bierzmowania, na katechezę dorosłych, świadectwo życia katolickich rodzin i zaangażowanie na rzecz misji. Wciąż ważne jest także uwrażliwianie członków Kościoła na życie „wyobraźnią miłosierdzia”, w tym wspieranie działań Caritas, także w parafiach.

Aby wierni mogli być ewangeliczną solą, trzeba zadbać o rozwój wiary. Ważna w tym roku jest symbolika soli tak, jak rozumieli ją ewangelisci. Sól konserwuje pokarmy przed zepsuciem. Dobre czyny — czyli duchowe piękno — pociągają innych do wysiłku i do duchowego zmartwychwstania. Być solą ziemi — to być „solą dla ziemi”, czyli być środkiem chroniącym innych przed zepsuciem. Jeśli ożywimy swą wiarę, możemy być pewni, że nie utracimy smaku, nie zwiertzejemy jako chrześcijanie, będziemy dla innych świadectwem. Jubileuszowy 30. tom „Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyń Łomża” pomyślany został jako pomoc w pracy duszpasterskiej poprzez podjęcie głównie tematów związanych z hasłem nowego programu duszpasterskiego i Roku Wiary. Mamy nadzieję, że lektura zawartych w nim artykułów przyczyni się do pogłębienia świadomości wiary, a także do gorliwszego podejmowania rozmaitych inicjatyw.

Następny 31 tom „Studiów Teologicznych” poświęcony będzie tematyce: **Wierzę w Syna Bożego**. Zapraszamy do publikowania artykułów naukowych z tej tematyki.

Redakcja

SŁOWO ABPA EDWARDA OZOROWSKIEGO ZAŁOŻYCIELA I PIERWSZEGO REDAKTORA „STUDIÓW TEOLOGICZNYCH BIAŁYSTOK DROHICZYN ŁOMŻA”

Początki rocznika „Studia Teologiczne” były trudne. Trzeba bowiem było uzyskać pozwolenie państwowe na ich wydawanie i dostosować się do rygorów cenzury zewnętrznej. Pragnienie jednak posiadania własnego pisma teologicznego było tak wielkie, że zdołało pokonać piętrzące się trudności. Płynęło ono do Białegostoku z Wilna, gdzie na Uniwersytecie Stefana Batorego działał Wydział Teologiczny, który po wojnie jeszcze przez dwa lata pracował w Białymstoku. Tradycje naukowe wileńskie podtrzymywał zwłaszcza ks. prof. Witold Pietkun, który wraz z ks. prof. Władysławem Hładowskim organizował w Białymstoku miesięczne spotkania naukowe dla wykładowców seminariów obu diecezji. Kiedy w 1979 r. zostałem rektorem AWSO w Białymstoku uaktywniłem prowadzone konferencje tak, że w 1983 r. udało się rozpocząć wydawanie nowego rocznika. Początkowo reprezentował on dwie administracje kościelne: białostocką i drohiczyńską. Potem udało się dołączyć do nich diecezję łomżyńską. W ten sposób rocznik stał się pismem metropolitalnym. Do uczestnictwa w konferencjach naukowych dołączyli księża z diecezji siedleckiej i ełckiej. Rocznik natomiast pozostał pismem metropolitalnym. Zmieniające się wymogi wydawnicze nakładały nowe rygory na pismo. Trzeba było powołać radę naukową, poszerzyć krąg piszących, zatroszczyć się o streszczenia obcojęzyczne, zdobywać punkty. Wszystkim tym wymogom sprostała redakcja rocznika i teraz cieszyć się może okazałym jubileuszem. Składam jej gratulacje i życzę świętowania złotego jubileuszu.

*Abp Edward Ozorowski
Metropolita Białostocki*

Artykuły

KS. MAREK SKIERKOWSKI

ZBAWCZA MIŁOŚĆ CHRYSZTUSA JAKO SÓL ZIEMI

Treść: Wstęp; 1. Co znaczy „zbawić” w języku Nowego Testamentu?; 2. Co znaczy „zbawić” w refleksji teologów? 2.1. Teoria „cudownej wymiany”; 2.2. Teoria rekapitulacji; 2.3. Teoria apokatastazy; 2.4. Teoria pertraktacji z szatanem; 2.5. Teoria ofiary; 2.6. Teoria satysfakcji; 2.7. Teoria wyzwolenia; 2.8. Teoria zbawczego dramatu; 2.9. Teoria przemieniającej miłości. Zakończenie.

Wstęp

Z tej racji, że Biblia za sprawą Bożego natchnienia zawiera „prawdę dla naszego zbawienia”, niemal każda stronica ksiąg świętych odnosi się do soteriologii. Św. Paweł stwierdza, że chrześcijanie „dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego [Boga] łaski, przez odkupienie (*apolutrosis*), które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 24). W tym kontekście Chrystus jest naszym „odkupieniem” (1 Kor 1, 30). Termin ten pojawia się w Nowym Testamencie dziesięć razy (czyli jeszcze w Łk 21,28; Rz 8,23; Ef 1,7.14; 4,30; Kol 1,14; Hbr 9,15; 11,35). Zdaniem G. O`Collinsa, obraz „wykupowania” związany był z dwiema praktykami znanymi w kulturze grecko-rzymskiej: 1) wykupywaniem jeńców wojennych z niewoli przez wysłannika płacącego okup i 2) sakralnym wyzwaniem niewolników; w tej drugiej sytuacji właściciele przychodzili z niewolnikami do świątyni, sprzedawali ich bogu i otrzymywali ze skarbca świątynnego pieniądze, które niewolnicy zdeponowali tam wcześniej ze swoich oszczędności¹. W Septuagincie, obok tego typu kono-

Ks. prof. UKSW dr hab. Marek Skierkowski: (ur 1965) jest kierownikiem Katedry Chrystologii Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowcą teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; opublikował m.in. następujące książki: *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna* Gerald O`Collinsa (2002); „A swoi Go nie przyjęli” (J 1,11). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest* (2006); *U źródła* (2009); *W drodze* (2010); *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii* (2012).

tacji, pojawia się także wyraźne przekonanie, że „u Pana jest łaskawość i obfite u Niego odkupienie. On odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów” (LXX Ps 129,7-8). Jednakże Nowy Testament nie określa Boga wprost terminem „Odkupiciel” (słowo to pojawia się tylko raz w odniesieniu do Mojżesza – Dz 7,35). Bliski znaczeniowo względem słowa „odkupienie” pozostaje rzeczownik „zbawienie” (*soteria*), oznaczający ogólnie „wyzwolenie” czy „uwolnienie” (stąd także liczne terminy pokrewne, np. *eleutheroo*, *ruomai*). W Nowym Testamencie pojawia się on czterdzieści sześć razy, w zdecydowanej większości w odniesieniu do rzeczywistości, którą można osiągnąć za pośrednictwem Jezusa Chrystusa (Mk 16,8; Łk 1,69.71.77; 19,9; J 4,22; Dz 4,12; 7,25; 13,11; 27,34; 2 Kor 1,6; 6,2a.b; 7,10; Ef 1,13; Flp 1,19.28; 2,12; 1 Tes 5,8.9; 2 Tes 2,13; 2 Tm 2,10; 3,15; Hbr 1,14; 2,3.10; 5,9; 6,9; 9,28; 11,7; 1 P 1,5.9.10; 2,2; 2 P 3,15; Jud 3; Ap 7,10; 12,10; 19,1). Nowy Testament odnosi termin „Zbawiciel” (*soter*) – na wzór Starego Testamentu (np. Iz 45,15) – do Boga Izraela, czyli Boga Ojca (osiem razy: Łk 1,47; 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4; Jud 25), ale także do Jezusa Chrystusa (szesnaście razy: Łk 2,11; J 4,42; Dz 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6; 2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1 J 4,14). Jak wyjaśnia G. O`Collins, „zbawienie i odkupienie mogą często funkcjonować w tekstach biblijnych, liturgicznych i teologicznych jako równoważne, ale pierwszy z tych terminów wydaje się bogatszy i zakresowo szerszy, szczególnie w odniesieniu do związanych z nim założeń dotyczących zamysłów, charakteru i obrazu Boga (i Syna Bożego)”². Co więc dokładnie znaczy „zbawić” (i wtórnie „odkupić”) w języku Nowego Testamentu i refleksji teologów?

1. Co znaczy „zbawić” w języku Nowego Testamentu?

Ewangelie przedstawiają dzieło zbawcze Chrystusa w sposób narracyjny, na ogół na tle obietnic Starego Testamentu. W Mt czasownik „zbawić” (*sodzein*) pojawia się piętnaście razy. Ewangelia w zasadzie stanowi opowieść o tym, jak Bóg posłał z Egiptu Jezusa (por. Mt 2,19-21 – powrót rodziny Jezusa z Egiptu po ucieczce przed Herodem Wielkim), który jako „nowy Mojżesz”, Mesjasz Dawidowy (pochodzący z Betlejem), wyprowadza Izraela z niewoli grzechu, poddaje pod „Prawo Mesjasza”, czyli „Ewan-

¹ Por. G. O`COLLINS, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009, s. 3.

² Tamże, s. 9-10.

gelię królestwa”, oraz niczym nowy Jozue wprowadza ich do ziemi błogosławionych (por Mt 5,5)³. W Mk czasownik „zbawić” występuje 13 razy. Zbawienie jest bliskie uzdrowieniu (w kontekście uzdrowień *sodzein* pojawia się 6 razy), prowadząc do zmartwychwstania i życia wiecznego, aczkolwiek realizuje się paradoksalnie przez cierpienie i śmierć Jezusa (por. Mk 10,45; 14,24)⁴. W Łk najczęściej (spośród Ewangelii synoptycznych) pojawia się czasownik *sodzein* (siedemnaście razy). Jezus dwa razy nazwany jest *soter* (Łk 1,47; 2,11), aczkolwiek wyłącznie przez innych, mianowicie Maryję („Raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” - Łk 1,47) i anioła („Dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan” - Łk 2,11). Sam Jezus natomiast mówi do Zacheusza: „Dziś zbawienia (*soteria*) stało się udziałem tego domu” (Łk 19,9)⁵. Posługa Jezusa jawi się jako wielowymiarowa odnowa człowieka, w aspekcie ekonomicznym, społecznym, fizycznym, psychologicznym i religijnym. Jeśli wreszcie chodzi o J, sam ewangelista określił charakter swojego dzieła: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31). Wiara i życie łączą się ściśle ze sobą. Już w Prologu jest mowa o tym, że Słowo „wszystkim tym (...), którzy je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi (...), z Boga się narodzili” (J 1,12-13). Samarytanie wyznają, że Jezus jest „Zbawicielem świata” (J 4,42), gdyż wcześniej Jezus stwierdził wobec Samarytanki, iż „zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4,22). Osiągnąć zbawienie, to po prostu „mieć życie i mieć je w obfitości” (J 10,10). Sam Jezu ma takie życie: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał to Synowi: mieć życie w sobie” (J 5,26). W procesie przyjęcia zbawienia przez ludzi istotna jest wiara w Jezusa (czasownik „wierzyć” pojawia się w tej Ewangelii 98 razy): „każdy kto w Niego wierzy, (...) ma życie wieczne” (J 3,16). Wiara oznacza wręcz „powtórne narodziny”, duchowe narodziny z Boga: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5)⁶.

Dzieje Apostolskie, obok czasownika *sodzein* (13 razy), wnoszą inne terminy wyrażające tę rzeczywistość w kontekście eklezjalnym: odpuszcze-

³ Por. A. G. VAN AARDE, *Jesus, the Davidic Messiah, as Political Saviour in Matthew's History*, w: *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, red. J. G. van der WATT, Leiden 2005, s. 10-11.

⁴ Por. H.J.B. COMBRINK, *Salvation in Mark*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 57-60.

⁵ Por. G.J. STEYN, *Soteriological Perspectives in Luke's Gospel*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 69-71.

⁶ Por. J.G. VAN DER WATT, *Salvation in the Gospel According to John*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 122-124.

nie (2,38; 5,31; 10,49; 13,38; 26,18; w 8,22 – czasownik *odpuścić*), zgładzenie (3,19) i oczyszczenie z grzechów (22,16), uwolnienie z ucisku (7,10.34; 12,11), oczyszczenie serca (15,9), otwarcie drzwi wiary (14,27), przeznaczenie do życia wiecznego (13,48), nabycie własną krwią (20,28). Zbawienie oznacza pełną odnowę relacji człowieka z Bogiem i bliźnimi, zarówno w wymiarze fizycznym, jak i w wymiarze duchowym, doświadczaną we wspólnocie Kościoła⁷.

Jeśli chodzi o listy św. Pawła, to G. D. Fee zauważył, że w ogóle sercem chrystologii Apostoła Narodów jest pojmowanie Jezusa Chrystusa jako Zbawcy, mimo iż sam ten tytuł pojawia się dopiero w Flp 3,20⁸. Według św. Pawła, zbawienie jest wyrazem miłości Boga Ojca, dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i owocuje w ludziach mocą Ducha Świętego. Ostatecznym celem procesu zbawienia pozostaje „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17; Ga 6,15; zob. także Kol 3,9-10), to znaczy, że ludzie mają „stać się na wzór obrazu Jego [Boga] Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Sama idea „nowego stworzenia” sięga Iz 65,17-25 (i – oczywiście – Rdz 1,26-27); Chrystus jest „ostatnim Adamem” (*eschatos adam*) w stosunku do „pierwszego” Adama (dosłownie: człowieka), który przez grzech sprowadził na siebie i swoje potomstwo śmierć: „Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,21-22). I nieco dalej św. Paweł doprecyzowuje: „Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą ożywiający, a ostatni Adam duchem ożywiający. Nie było jednak w pierw tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, Drugi (*deuteros*) Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy” (1 Kor 15,45-48). Najpełniejszy wykład soteriologii opartej na kontraście Adam-Chrystus pojawia się w Rz 5, 12-21, tekście kończącym się słowami: „Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, to o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo

⁷ Por. H. C. VAN ZYL, *The Soteriology of Acts: Restoration to Life, w: Salvation in the New Testament*, s. 158.

⁸ Por. G. D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007, s. 481.

jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,17-19). Koncepcja dwóch Adamów łączy się ściśle z prezentacją Chrystusa jako „obrazu (*eikon*) Boga” (2 Kor 4,4; Kol 1,15): „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [Człowieka] niebieskiego” (1 Kor 15,49). Według św. Pawła, zadanie człowieka na ziemi polega właśnie na upodabnianiu się do Chrystusa w mocy Ducha Świętego: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło, za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18). Św. Paweł rozwija także, przejętą z wcześniejszej tradycji, koncepcję śmierci Chrystusa „za grzechy nasze” (1 Kor 15,3b). Podkreśla, że śmierć ta jest aktem miłości Boga (Rz 5,8) i dokonała się za wszystkich (por. 2 Kor 5,14-15), po prostu „za nas” (1 Tes 5,10). Chrześcijanie umierają wraz z Chrystusem w chrzcie świętym (por. Rz 6,8) i zmartwychwstają z Nim, aby „żyć dla Boga” (Rz 6,11). Z kolei Kol i Ef kreślą wręcz kosmiczną perspektywę soteriologiczną (Kol 1,12-23; Ef 1,13-14; 2,1-10).

G. O`Collins zwraca uwagę na dwa inne, równie ważne, terminy Pawłowe: *katallage* (pojednanie; pochodzenie słowa - świeckie) i *hilasterion* (*przebłaganie*; pochodzenie słowa - z Septuaginty, m.in. w kontekście *Yom Kippur* i Arki Przymierza)⁹. „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie. I nie tylko to - ale i chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5, 10-11). „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania dzięki wierze mocą Jego krwi” (Rz 3,23-25).

Pozostałe pisma Nowego Testamentu rozwijają wcześniejsze koncepcje lub dodają nowe. Adresatami Listu do Hebrajczyków zdają się być ludzie, którzy nie potrafią dostrzec, że Boże obietnice zbawienia faktycznie już się realizują w życiu chrześcijan¹⁰. W odpowiedzi autor natchniony wychodzi od idei Chrystusa w chwale (1,2-4), który „dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,3). Jest On „przewodnikiem zbawienia” (Hbr 2,10) i „sprawcą zbawienia wieczne-

⁹ Por. G. O`COLLINS, *Jezus nasz Odkupiciel*, s. 10-16.

¹⁰ Por. C. R. KOESTER, *God`s Purposes and Christ`s Saving Work According to Hebrews*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 384.

go dla wszystkich” (Hbr 5,9). Następnie pojawia się porównanie zbawienia do wyzwolenia Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza (Hbr 3,16). Jezus miał zgodnie z zamysłem Bożym „przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią i (...) uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,14-15). Kluczowym obrazem zbawienia w Hbr jest jednak niewątpliwie pojmowanie Jezusa Chrystusa jako „Arcykapłanem na wieki” (Hbr 6,20). O ile zwykły arcykapłan musiał składać ofiary także za swoje grzechy, o tyle Chrystus jest bezgrzeszny (por. Hbr 7,27) i dlatego złożył na mocy własnej śmierci „nieskalaną ofiarę” tylko za nas (Hbr 9,14). Jego zmartwychwstanie przypomina wejście arcykapłana do „miejsca świętego świętych” w świątyni jerozolimskiej w Dzień Pojednania (por. Kpł 16): „Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej [świątyni], ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga, ani nie po to, aby się wielekroć sam miał ofiarować, jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą, gdyż w takim przypadku musiałby cierpieć wiele razy od stworzenia świata. A tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków, aby zgładzić grzech przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9,24-26). W związku z tym autor Hbr zachęca wiernych do postawy nadziei: „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje. Mając zaś kapłana wielkiego, który jest nad domem Bożym, przystąpmy z sercem prawym, z wiarą pełną, oczyszczeni na duszy od wszelkiego zła świadomego i obmyci na ciele wodą czystą. Trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10,19-23). Jak podsumowuje A. Paciorek, „śmierć Jezusa rozumiana jest w Hbr głównie jako ofiara, której zapowiedzią były ofiary składane w Święto Pojednania (7,27)”¹¹.

List Jakuba, który ma charakter dydaktycznej parenezy, kierowanej w kontekście bliskiego przyjścia Pana (Jk 5,7), pojmuje zbawienie jako wiarę ujawniającą się w dobrym życiu¹²: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy [sama] wiara zdoła go zbawić? (...) Wiara, jeśli nie byłaby połączona

¹¹ A. PACIOREK, „Patrzmy na Jezusa, który przecierpiał krzyż...” (Hbr 12,2). *Znaczenie śmierci Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, w: *Biblia o Odkupieniu*, red. R. RUBINKIEWICZ, Lublin 2000, s. 200.

¹² Por. J. E. BOTHA, *Simple Salvation, but Not of Straw... Jacobean Soteriology*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 407.

z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2,14.17). Pierwszy List Piotra z kolei wskazuje, że nowe narodziny chrześcijanina stanowią początek zakosztowania szczęścia wiecznego w Bogu¹³: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiędnącego, które jest zachowane dla was w niebie. Wy bowiem jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia, gotowego objawić się w czasie ostatecznym. (...) wy, choć nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć nie widzicie, przecież wierzycie, a ucieszycie się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, gdy osiągniecie cel waszej wiary – zbawienie dusz” (1 P 1,3-5.8-9). Podobnie pozostałe (czyli poza J) pisma Janowe akcentują w zbawieniu aktualne doświadczenie życia wiecznego¹⁴: „przeszliśmy ze śmierci do życia” (1 J 3,13); „Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu” (1 J 5,11). Dzięki temu chrześcijanie należą do Bożej rodziny: „Obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). Nowe narodziny, wprowadzające w tę Bożą rodzinę, oznaczają poznanie i uwierzenie miłości, jaką Bóg ma do ludzi: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). Wreszcie Apokalipsa (rzeczownik *soteria* pojawia się tutaj trzy razy - 7,10; 12,10 i 19,1) kreśli całościową wizję zbawienia świata. Centralne miejsce w tej wizji zajmuje „Baranek jakby zabity” (Ap 5,6), który przez swoją krew uwolnił ludzi z grzechów (Ap 1,5) i nabył ich „dla Boga z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5,9). Zbawienie oznacza pełne panowanie Boga nad światem¹⁵: „Nastało nad światem królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca, i będzie królować na wieki wieków” (Ap 11,15); „i ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły” (Ap 21,1).

¹³ Por. F.J. JANSE VAN RENSBURG, *Metaphors in the Soteriology in 1 Peter: Identifying and Interpreting the Salvific Imageries*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 432.

¹⁴ Por. D. G. VAN DER MERVE, *Salvation in the Johannine Epistles*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 438.

¹⁵ Por. J. A. DU RAND, *Soteriology in the Apocalypse of John*, w: *Salvation in the New Testament*, s. 492.

2. Co znaczy „zbawić” w refleksji teologów?

Pierwsi teologowie chrześcijańscy przede wszystkim stwierdzają zbawczą rolę Chrystusa w świecie, a dopiero potem starają się ją szerzej wyjaśnić. Św. Klemens Rzymski (zm. ok. 100) pisał: „Zwróćmy nasze oczy na krew Chrystusa i rozważmy, jak bardzo jest ona droga Jego Ojcu: wylana za nasze zbawienie, przyniosła całemu światu łaskę nawrócenia”¹⁶. Św. Ignacy Antiocheński (zm. ok 107) z kolei określał Chrystusa „jedynym Lekarzem”: „Jeden jest Lekarz, cielesny i duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan”¹⁷. W *Liście do Kościoła w Magnezji* pisał on o *nowej nadziei*: „Ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie weszło jak słońce”¹⁸. Meliton z Sardes w *Homilii paschalnej* (II w.), wyprowadzając słowo „pascha” od *pathein*, czyli doznać cierpienia¹⁹, stwierdza, że Jezus Chrystus „jest Paschą naszego zbawienia”²⁰. Św. Justyn (zm. ok. 165) zwraca uwagę na samą moc imienia Jezus: „Prosimy nieustannie Boga przez Jezusa Chrystusa, by nas zachował od demonów, które są obce religii Bożej, a którym niegdyś kłanialiśmy się, i prosimy Go, byśmy po naszymu nawróceniu się byli za Jego sprawą już nienagannymi. Zowiemy Go bowiem Wspomożycielem i Zbawcą, bo już sama moc Imienia Jego drzeniem przejmuję demonów, dzisiaj zaklętych i pokonanych imieniem Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego za Poncjusza Piłata, prokuratora Judei. Tak więc i stąd wszyscy jasno widzą, że Ojciec Jego dał Mu moc tak wielką, iż nawet demony są poddane pod imię Jego i pod ekonomię męki, którą wycierpiał”²¹.

W biegu czasu pojawiły się teorie wyjaśniające dzieło zbawienia. „Powstające stale modele soteriologiczne – zauważa T. Dola – często równocześnie i niezależnie od siebie, odkrywają ciągle nowe aspekty Chrystu-

¹⁶ *List do Kościoła w Koryncie*, 7,4; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, red. M. STAROWIEYSKI, tłumaczenie A. ŚWIDERKÓWNA, Kraków 2010, s. 54.

¹⁷ *List do Kościoła w Efezie* 7,2; *Pierwsi świadkowie*, s. 115.

¹⁸ *List do Kościoła w Magnezji* 9,1; *Pierwsi świadkowie*, s. 122.

¹⁹ *Homilia Paschalna* 66; *Pierwsi świadkowie*, s. 230.

²⁰ Tamże, 69; *Pierwsi świadkowie*, s. 235.

²¹ *Dialog z Żydem Tryfonem* 30,3; wydanie polskie: *Pisma Ojców Kościoła*, t. IV, red. J. SAJDAK, Poznań 1926, s. 146.

sowego zbawienia. (...) Opowiedzenie się za jakąś konkretną koncepcją nauki o zbawieniu nie może oznaczać ignorowania innych, bowiem każda koncepcja ujmie zawsze jedynie pewną część prawdy o zbawieniu, a nigdy nie zdoła ogarnąć jej całości. Oznacza to konieczność komplementarnego traktowania modeli soteriologicznych, czyli akceptacji wielorakich, uzupełniających się wypowiedzi o zbawieniu i nieustannej otwartości na przyjmowanie nowych²². Modele te – jakby dodaje M. Paluch – „wzajemnie się (...) oświeclają. Dopiero traktowane razem pozwalają w pełni docenić bogactwo zawartej w nich treści”²³. Spróbujmy zatem przywołać teraz teorie najbardziej inspirujące i rozpowszechnione.

2.1. Teoria „cudownej wymiany”

Pierwszą zwartą koncepcją soteriologiczną starożytności była teoria „cudownej wymiany” (*admirabile commercium*), zapoczątkowana przez św. Ireneusza z Lyonu (zm. ok. 200). Spośród jego dzieł w całości zachowały się dwa: „Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy” (cytowane na ogół jako *Adversus haereses*; w całości mamy tylko tekst łaciński, a nie grecki) i „Wykład nauki apostoelskiej” (w tłumaczeniu ormiańskim). To pierwsze powstało po 177 r., to drugie zaś ok. 190 r. Św. Ireneusz starał się wyjaśnić zbawczy powód, dla którego w Jezusie Chrystusie były zjednoczone Bóstwo i człowieczeństwo. W *Adversus haereses* pisał on, że Jezus Chrystus „z powodu niezmiernie miłości stał się tym, czym my jesteśmy, aby uczynić nas tym, czym On sam jest”²⁴. I w innym miejscu: „Gdyby to nie człowiek zwyciężył przeciwnika człowieka, to przeciwnik nie zostałby słusznie zwyciężony. I przeciwnie, gdyby to nie Bóg dał zbawienie, nie moglibyśmy być pewni, że je posiadamy. Gdyby zaś człowiek nie zjednoczył się z Bogiem, nie mógłby się stać uczestnikiem niezniszczalności. Trzeba bowiem było, żeby pośrednik między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2,5) sprowadził obydwie strony do siebie, ku przyjaźni i zgodzie, dzięki swej zażyłości z obydwoma, sprawiając to, że Bóg przyjął człowieka, a człowiek oddał się Bogu”²⁵. Nie-

²² T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 207-208.

²³ M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, t. III: J. SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym*; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, s. 435.

²⁴ *Adversus haereses* 5, przedmowa; wydanie polskie: *Bóg w Ciele i Krwi*, red. H.U VON BALTHASAR, tłum. pol. W. MYSZOR, Kraków 2001, s. 70.

²⁵ Tamże, 3,18,7; s. 71.

co później św. Atanazy (zm. 373) radykalizuje tę tezę, stwierdzając wręcz: „Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem” (*De incarnatione* 54,3). Tylko na pozór sformułowanie to budzi zdziwienie czy zakłopotanie. Sam Jezus z akceptacją odwoływał się do Psalmu 82 (por. J 10, 34-36), w którym znajdują się słowa: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego” (w. 6). Takie „przebóstwienie” oznacza, że człowiek – chociaż jest istotą skończoną – może cieszyć się nieskończonymi przymiotami na mocy trwania w Bogu, stając się w ten sposób „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4).

2.2. Teoria rekapitulacji. Św.

Ireneusz z Lyonu jest także twórcą oryginalnej teorii rekapitulacji. Greci termin *anakephalaiosis* oznacza: odnowienie, streszczenie, rekapitulację: „Tak to wspaniale dokonywał naszego zbawienia i wypełniał przyrzeczenia dane ojcom i dawne nieposłuszeństwo usunął Syn Boży, a także Syn Dawida i Syn Abrahama. To właśnie jednocząc streścił [*anakephalaioomai*] w sobie, aby dać nam życie. Słowo Boże ciałem się stało według planu [*oikonomia*] zbawienia z Dziewicy, aby usunąć śmierć i ożywić człowieka”²⁶. W *Adversus haereses* św. Ireneusz wskazuje najpierw, że Jezus w swoim ciele rekapitułuje wszystkie etapy życia człowieka: „Uświęca wszelkie etapy wieku ludzkiego przez właściwe Mu w danym wieku podobieństwa. Przyszedł bowiem zbawić w sobie samym wszystkich; wszystkich mówię, którzy przez Niego odradzają się dla Boga: niemowlęta, dzieci, chłopców, młodzieńców i dorosłych (...). Tak przeżył każdy wiek (...)”²⁷. Następnie, Chrystus zrekapitułował walkę ze złem: „Nie byłby nieprzyjaciół ów słusznie zwyciężony, gdyby ten, który go zwyciężył, nie był człowiekiem zrodzonym z niewiasty. Przez kobietę zapanował nad człowiekiem, przeciwstawiając się od początku człowiekowi”²⁸. Wreszcie, Chrystus rekapitułuje całe stworzenie: „Prawdziwym Stwórcą świata jest Słowo Boże, to jest Pan nasz, który w ostatecznych czasach stał się człowiekiem i chociaż przebywał na świecie w niewidzialny sposób, obejmował wszystko, co zostało stworzone, i związany był z całością stworzenia, ponieważ był Słowem Bożym, zarządzającym wszystkim i porządkującym wszystko. I dlatego przyszło Ono

²⁶ Św. IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostołskiej*, n. 37; wydanie polskie: Kraków 1997, s. 55.

²⁷ *Adversus haereses* II,22,4; wydanie polskie: *Chwałą Boga żyjący człowiek*, red. pol. W. MYSZOR, Kraków 1999, s. 66-67.

²⁸ *Adversus haereses* V,21,1; s. 70.

do swego w sposób widzialny i stało się ciałem. I zawisło na drzewie, aby w sobie samym zrekapitulować wszystko”²⁹. W końcu, św. Ireneusz przyrównuje proces rekapitulacji do „bycia głową”: „Jeden jest Chrystus Jezus, nasz Pan, który przeszedł cały plan zbawczy i wszystko w sobie na nowo zjednoczył. W tym słowie *wszystko* mieści się i człowiek, stworzenie Boże. A więc i człowieka w sobie samym odnowił, niewidzialny stał się widzialnym, niepojęty stał się uchwytny, nie doznający cierpienia – cierpiącym. Słowo stało się człowiekiem, jednocząc w sobie samym całość, aby Słowo Boże tak, jak jest pierwsze wśród bytów ponad niebiosami, duchowych i niewidzialnych, tak aby zachowało pierwszeństwo wśród bytów widzialnych i cielesnych, aby w stosownym czasie całość przyciągnął do siebie, gdy siebie samego jako Głowę przedstawi Kościołowi”³⁰. Jak komentuje T. Dekert: „Chrystus, wcielając się w pewnym momencie historii ludzkości, jednocześnie wycofuje się niejako do samego jej początku, aby (...) przejść po raz drugi i zarazem naprawić błąd, który wówczas zaistniał”³¹. W *Wykładzie nauki apostoelskiej* św. Ireneusz eksponuje relację drzewa krzyża do drzewa rajskiego: „Jak przez nieposłuszeństwo dziewicy człowiek upadł, a upadając umarł, tak, przez dziewicę, która była posłuszna Słowu Bożemu, człowiek na powrót ożył i przyjął życie. Pan bowiem przyszedł szukać zagubionej owcy. A zagubił się człowiek. I dlatego nie powstało jakieś nowe stworzenie, ale rodząc się z tej, której ród był od Adama, zachował podobieństwo ukształtowania. Trzeba było bowiem zjednoczyć i streścić Adama w Chrystusa, aby to, co śmiertelne wchłonięte zostało przez nieśmiertelność, a Ewa przez Maryję, aby dziewica stała się orędowniczką dziewicy i usunęła dziewicze nieposłuszeństwo przez posłuszeństwo dziewicy. To zaś przekroczenie, które zostało popełnione przy pomocy drzewa, zostało usunięte przez posłuszeństwo, przez które posłuszny Bogu Syn Człowieczy przybity został gwoźdźmi do drzewa odrzucając poznanie zła, a wprowadzając poznanie dobra”³².

2.3. Teoria apokatastazy

Grecki termin *apokatastasis* oznacza przywrócenie pierwotnego, ide-

²⁹ Tamże, V,18,3; s. 68-69.

³⁰ Tamże, III,16,6; s. 73.

³¹ T. DEKERT, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, s. 58.

³² ŚW. IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostoelskiej*, n. 33; s. 51-52.

alnego porządku rzeczywistości, a więc stanu poprzedzającego upadek pierwszego człowieka. Jest to zatem koncepcja najbardziej uniwersalnego zbawienia. Jej źródła tkwią już we wczesnej filozofii greckiej, a na gruncie chrześcijańskim została ona przedłożona głównie przez Orygenes (zm. 253) i św. Grzegorz z Nyssy (zm. 394)³³.

Orygenes w dziele *O zasadach* przyznaje, że wypowiada się o apokatastazie „z dużą obawą i ostrożnością, zastanawia się raczej i rozmyśla, niż twierdzi cokolwiek na pewno”³⁴. Jego zdaniem, całe dzieje świata stanowią orszak pokutny grzesznej ludzkości do Boga, aż w końcu „Bóg będzie wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15,28). „Stwórca – wyjaśnia Orygenes – potrafi wszystko uleczyć. Bóg przecież stworzył wszystko, aby istniało, a to, co zostało stworzone dla istnienia, nie może przestać istnieć. Dlatego też byty stworzone mogą wprawdzie podlegać przekształceniom i zmianom oraz stosownie do swych zasług przebywać w lepszym lub gorszym stanie, jednak to, co Bóg stworzył, by istniało i trwało, nie może doznać substancjalnej zagłady”³⁵. Orygenes uznaje preegzystencję duszy ludzkiej, a jej inkarnację traktuje jako środek umożliwiający powrót człowieka do Boga. Stworzenie świata materialnego stało się zarówno karą, jak i azylem dla tych duchów, które sprzeniewierzyły się Bogu, znużone Jego oglądaniem (grzech)³⁶. W tym procesie powrotu zdegradowanego stworzenia do pierwotnego stanu kluczową rolę odgrywa Chrystus, który ostatecznie poddaje wszystko Bogu: „Chociaż wszystkie dusze istotnie posiadają zdolność wyboru między dobrem a złem, to przecież dusza Chrystusowa tak stanowczo wybrała umiłowanie sprawiedliwości, iż dzięki temu ogromnemu umiłowaniu związała się z nią nierozdzielnie i trale, wskutek czego mocne postanowienie, niezmiernie uczucie i niezniszczalny żar miłości wykluczyły wszelką myśl o odwoście i zmianie; to więc, co zależało od jej woli,

³³ Najlepsze opracowania: E. KOTOWSKA, *Przemysleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003; M. PRYZYKOWSKA, *Zagadka nauki Grzegorza z Nyssy o apokatastazie*, *Collectanea Theologica* 4/2004, s. 59-73; W. SZCZERBA, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001; tenże, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008.

³⁴ ORYGENES, *O zasadach* I,6,1; wydanie polskie: Kraków 1996, s. 107.

³⁵ Tamże, III,6,5; s. 314.

³⁶ W dziele *Przeciw Celsusowi* Orygenes napisał: „Bóg, który potrafi użyć w dobrym celu nawet tych, którzy przez zło oddalili się od Niego, słusznie umieścił złych gdzieś na tym świecie i założył szkołę cnoty dla tych, którzy pragną walczyć według zasad, aby tę cnotę osiągnąć” (VI,44; wydanie polskie: Warszawa 1986, s. 315).

wskutek długotrwałego działania afektu stało się jej naturą³⁷. I dalej: „Na końcu świata, w momencie odnowienia wszechrzeczy, dojdzie do tego, że (...) władzę przejmie sam Chrystus Pan, który jest Królem wszechrzeczy; (...) będzie królował w nich tak długo, aż podda ich również Ojcu, który Jemu wszystko poddał, to znaczy, że skoro już będą zdolni do przyjęcia Boga, Bóg będzie dla nich wszystkim we wszystkim. Wtedy więc skutkiem tego również natura cielesna osiągnie doskonały stan, do którego nic już dodać nie można³⁸.”

Mimo potępienia przez Kościół teoria apokatastazy odżywała w wersjach zmodyfikowanych wśród zwolenników intelektualnej charyzmy Aleksandryjczyka (m.in. Grzegorz Cudotwórca, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Dydim Ślepy, Ewagriusz z Pontu). Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje św. Grzegorz z Nyssy, który swoją teorię apokatastazy zbudował z inspiracji, ale i na bazie krytyki ujęcia Orygenesesa. Nysseńczyk przede wszystkim wychodzi z przekonania o nieskończoności dobra i skończoności zła. Oznacza to, że pierwszy grzech nie mógł pojawić się w wyniku nasycenia (*koros*) człowieka Bogiem (jak twierdził Orygenes)³⁹, lecz błędnego osądu. „Natura zła – wyjaśnia św. Grzegorz z Nyssy – jest w jakiś sposób złożona, ma w głębi zagładę, podstępnie ukrytą, a ukazuje się jako pozór dobra. (...) Wąż pokazuje zły owoc grzechu, nie ukazując otwarcie, jakie jest zło z natury, bo człowiek nie dałby się zwieść jawnemu złu, ale ozdobił je jakimś pięknem i wyczarował zmysłową przyjemność smaku⁴⁰”. Pierwotna natura ludzka stanowiła obraz Boży: „Pismo, mówiąc, że Bóg stworzył człowieka, za pomocą nieokreślonego terminu ukazuje całą ludzkość. To stworzenie nie zostało jeszcze nazwane Adamem, jak to mówi dalsze opowiadanie. Imię nadane stworzeniu nie było indywidualne, ale ogólne. Przez powszechną nazwę natury każe nam rozumieć, że dzięki Bożemu przewidywaniu i mocy w pierwszym stworzeniu została zawarta cała ludzkość⁴¹”. Po grzechu Bóg nakłada człowiekowi „odzienie ze skór”, czyli śmiertelność: „Gdy pierwsi ludzie przekroczyli przykazanie i stracili pierwotną szczęśliwość, dał im Pan ubrania ze skóry. (...) Martwa

³⁷ ORYGENES, *O zasadach* II,6,5; s. 179.

³⁸ Tamże, III,6,9; s. 317.

³⁹ Por. ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 61.

⁴⁰ ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *O stworzeniu człowieka* 20; wydanie polskie: Kraków 2006, s. 106-107.

⁴¹ Tamże, 16 (s. 185).

skóra ze zwierzęcia oznacza, że lekarz naszej zepsutej natury przeznaczył śmierć ludziom, uczynił to jednak nie po to, aby trwała ona na zawsze. (...) Śmiertelność zatem wzięta została z natury nierozumnych zwierząt i w mądrym celu dana stworzonej do nieśmiertelności naturze⁴². W innym utworze św. Grzegorz z Nyssy wyjaśniał: „Naturę naszą uczynił Bóg na początku jak naczynie do przyjęcia dobra. Ponieważ jednak nieprzyjaciel dusz naszych w oszukańczy sposób wlał w nie zło, nie było miejsca dla dobra. Aby tkwiące w nas zło nie pozostało na zawsze, ulega to naczynie na jakiś czas przez śmierć rozwiązaniu. W ten sposób grzech odchodzi i rodzaj ludzki się odnawia, bez zmieszania ze złem wracając do pierwotnego życia⁴³. W tej perspektywie apokatastaza utożsamia się z powszechnym zmartwychwstaniem: „Łaska zmartwychwstania ukazuje się nam jako powrót do pierwotnego stanu tych, którzy upadli. Ta oczekiwana [przez nas] łaska jest jakimś powrotem do pierwotnego życia, sprowadzeniem na powrót do raju tych, którzy zostali zeń wygnani. Jeśli zatem życie zmartwychwstałych jest podobne do aniołów, jasnym jest, że życie przed wygnaniem też było czymś anielskim⁴⁴. W tym całym procesie zbawienia kluczową rolę odgrywa Chrystus, który „zjednoczył się ściśle z naszą naturą, by stała się Boska. Wyrwał ją śmierci i uwolnił z niewoli wroga. Jego bowiem wstanie z martwych jest dla śmiertelnego rodzaju początkiem powrotu do nieśmiertelnego życia⁴⁵. Dokładniej jednak mówiąc, stan eschatologiczny człowieka będzie nie tyle zwykłym powrotem do początków, ile raczej rozwinięciem potencjalnych możliwości pierwotnej sytuacji stworzenia: „Powstał zatem na obraz człowiek, [czyli] cała natura, dzieło podobne do Boga. Dzięki wszechmocnej mądrości powstała nie część całości, ale cała połączona pełnia natury. (...) Kiedy [Bóg] zobaczył w nas skłonność do gorszego i to, że porzuciwszy dobrowolnie podobieństwo do aniołów, wejdziemy we wspólnotę z lichymi stworzeniami, wtedy domieszał do swojego obrazu [także] coś nierozumnego. Nie ma bowiem w Boskiej i szczęśliwej naturze rozróżnienia na męskość i kobiecość, ale [Bóg], przeniósłszy na człowieka właściwości nierozumnego stworzenia, zaszczepił rodzajowi

⁴² ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *Wielka katecheza* 8, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 142-143.

⁴³ ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *Mowa nad grobem księżniczki Pulcherii*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 101.

⁴⁴ ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *O stworzeniu człowieka*, 17 (s. 98).

⁴⁵ ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *Wielka katecheza*, 25, s. 161-162.

[ludzkiemu] [sposób] rozmnażania się niegodny jego wzniosłych początków. (...) Bóg, który kieruje wszystkim w należyтым porządku, poznał dzięki swej władzy przewidywania pełnię ludzkości, która miała przychodzić na świat za pomocą zwierzęcego [sposobu] rodzenia się. (...) Gdy rodzaj ludzki osiągnie swoje wypełnienie, zakończy się także czas (...). Ludzkość zostanie przekształcona ze stanu przemijającego i ziemskiego w nieporuszony i wieczny⁴⁶. Taka apokatastaza ma wymiar kosmiczny: „Kiedyś, gdy po długich wiekach wszelkie zło zostanie zmasane, żadne stworzenie nie znajdzie się poza królestwem dobra⁴⁷”.

Swoistą modyfikacją tego ujęcia jest teoria „eschatologii bez dualizmu”, propagowana (raczej jako hipoteza?) przez W. Hryniewicza OMI (ur. 1936). Jego zdaniem, „nadzieja na ocalenie wszystkich jest nadzieją na ostateczne zwycięstwo dobra nad złem. Jest w człowieku odblask miłości Boskiej, gdyż stworzony został na obraz i podobieństwo swego Stwórcy. Ta właśnie niezniszczalna ikoniczność istoty ludzkiej jest jej wewnętrznym światłem i siłą przetrwania. Moc zła może być straszliwa. Ostateczny triumf należy jednak do Boga, do Jego dobroci i łaskowości. Dobro jest w ostateczności silniejsze od zła⁴⁸”.

⁴⁶ Św. GRZEGORZ Z NYSSY, *O stworzeniu człowieka* 22 (s. 113-114).

⁴⁷ Św. GRZEGORZ Z NYSSY, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, s. 51.

⁴⁸ W. HRYNIEWICZ, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005, s. 252. Należy w tym miejscu nadmienić, że Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała 19 stycznia 2007 r. dokument zatytułowany „Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu” (wydanie polskie: Radom 2008). Chodzi w nim o uzasadnienie tej nadziei, która ożywia Kościół w odniesieniu do zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu. „Teoria otchłani” (szczęśliwej wieczności bez oglądania Boga) nie ma podstaw biblijnych, nigdy nie weszła do oficjalnego nauczania Kościoła, aczkolwiek odwoływano się do niej od czasów średniowiecza aż do Vaticanum II. Nowy Testament nie podejmuje wprost zagadnienia chrztu dzieci, lecz dorosłych. Jednakże w Dz 16,15.33 i w 1 Kor 1,16 mowa jest o rodzinach (*oikos*) przyjmujących ten sakrament, a więc być może także i o dzieciach. Na uwagę zasługuje pięć innych wątków biblijnych (n. 9): I. Boża wola zbawienia każdego człowieka (por. Rdz 3,15; 22,18; 1 Tm 2,3-6) przez zwycięstwo Jezusa Chrystusa nad grzechem i śmiercią (por. Ef 1,20-22; Flp 2,7-11; Rz 14,9; 1 Kor 15,20-28); II. Powszechna grzeszność ludzi (por. Rdz 6,5-6; 8,21; 1 Krl 8,46; Ps 10,3); to, że począwszy od Adama rodzili się w grzechu (por. Ps 51,7; Syr 25,24), a zatem są przeznaczeni na śmierć (por. Rz 5,12; 1 Kor 15,22); III. Konieczność do zbawienia zarówno wiary wierzącego (por. Rz 1,16), jak i chrztu (por. Mk 16,16; Mt 28,19; Dz 2,40-41; 16,30-33) oraz Eucharystii (por. J 6,53), udzielanych przez Kościół; IV. Nadzieja chrześcijańska całkowicie przewyższa ludzką nadzieję (por. Rz 4,18-21); nadzieja chrześcijańska mówi, że żywy Bóg, Zbawiciel całej ludzkości (por. 1 Tm 4,10), wszystkich uczestnikami swej chwały, i że wszyscy będą żyć z Chrystusem (por. 1 Tes 5,9-11; Rz 8,2-5.23-25), oraz że chrześcijanie muszą być gotowi uzasadnić swoją nadzieję (por. 1 P 3,15); V. Kościół powinien zanosić „prośby, modlitwy i dziękczynienia za wszystkich ludzi”

2.4. Teoria pertraktacji z szatanem

Orygenes zainicjował także teorię, że sformułowanie Jezusa: „dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28), odnosi się do „handlowej” pertraktacji Zbawiciela z szatanem. Zastanawia się więc Aleksandryjczyk: „Komu dał swoje życie na okup za wielu? Z pewnością bowiem nie Bogu. Czy więc nie Złemu? Bo ten panował nad nami do czasu, aż został mu dany za nas okup – życie Jezusa; oszukał się on oczywiście, gdy sądził, że nad życiem Jezusa może mieć władzę i nie widział, że, aby je zatrzymać, nie jest w stanie znieść męki”⁴⁹. Św. Grzegorz z Nyssy rozwinie tę teorię, podkreślając, że Bóg nie posłużył się przemocą wobec szatana, lecz rodzajem inteligentnego podstępu, przypominającego okoliczności pojawienia się pierwszego grzechu w historii ludzkości. Zaproponował mianowicie szatanowi oddanie ludzi za cenę człowieczeństwa Jezusa błyszczącego cudami: „Na widok Jego wielkiej mocy zrozumiał nieprzyjaciel, że przy zamianie otrzyma więcej, niż posiada. Dlatego wybrał Go jako okup za wziętych do więzienia śmierci. Ale nie mógł szatan ujrzeć Boga bezpośrednio, gdyby w Nim nie widział natury poddanego sobie przez grzech ciała. Dlatego to Bóg okrył się ciałem, aby szatan patrząc na znaną i poddaną sobie naturę nie bał się zbliżyć do przewyższającej wszystko Potęgi, i, gdy ona przez cuda coraz bardziej błyszczała, raczej jej pragnął, niż się lękał”⁵⁰. I dalej: „Dla stania się dostępnym żądającemu za nas okupu ukryło się Bóstwo w osłonie naszej natury, by ten, jak łapczywe ryby, wraz z przynętą ciała mógł połknąć również haczyk Bóstwa. W ten sposób przez wprowadzenie życia do śmierci i wzejście światła w ciemności miało być zniszczone to, co im jest przeciwne. Bo nie może dalej trwać ciemność, gdyż zjawia się światło, ani śmierć tam istnieć, gdzie działa życie”⁵¹.

Św. Augustyn (zm. 430) uważał, że szatan nadużył swoich praw zabijając niewinnego Jezusa i dlatego właśnie musiał oddać ludzi trzymany w niewoli: „A w jaki sposób zły duch został pokonany? Dlatego, że nie znajdując w Chrystusie nic godnego śmierci, zabił Go jednak. Stąd sprawiedli-

(1 Tm 2,1-8), wierząc, że dla stwórczej mocy Boga „nie ma nic niemożliwego” (Hi 42,2; Mk 10,27; 12,24.27; Łk 1,37), i w nadziei, że całe stworzenie będzie uczestniczyć w końcu w chwale Bożej (por. Rz 8,22-27).

⁴⁹ ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii Mateusza* 16,8; wydanie polskie: Kraków 2003, s. 289.

⁵⁰ ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *Wielka katecheza*, 23; s. 159.

⁵¹ Tamże, 24; s. 160.

wie było, by został odpuszczony dług tym, którzy pozostawali w jego władzy, wierzącym w Tego, który bez żadnego długu został zabity. To właśnie nazywamy usprawiedliwieniem przez krew Chrystusową (Rz 5,9), bo w ten sposób niewinna ta krew została przelana dla zgładzenia naszych win. (...) A do tego trzeba było być i człowiekiem, i Bogiem. Nie będąc człowiekiem, nie mógłby być zabity. Gdyby nie był Bogiem (...), sądzilibyśmy raczej, że brakło mu mocy. A tak zniósł dla nas ludzkie cierpienie, gdyż był człowiekiem. Lecz gdyby zechciał, mógł tego nie cierpieć, ponieważ był również i Bogiem. (...) Usprawiedliwienie zawdzięczamy temu, że Chrystus sprawiedliwością pokonał diabła, a nie potęgą⁵².

Największą krytykę takich ujęć soteriologii zaprezentował św. Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390) w *II Mowie na Święto Paschy*: „Kto zyskał na tym, że za nas wylana została krew wielka i bezcenna, krew Boga, równocześnie arcykapłana i ofiary, a kto był tego przyczyną? Otóż trzymał nas zły duch w swej mocy, zaprzędani byliśmy grzechowi, a za cenę nieprawości cieszyliśmy się rozkoszą. Jeżeli więc okup należy się nie komu innemu, tylko temu, który trzyma w niewoli, to pytam, komu on został wypłacony i w jakim celu? Jeżeli na przykład złemu duchowi, to hańba! Przecież ten łotr nie tylko otrzymuje okup od Boga, lecz samego Boga w okupie. Wartość okupu znacznie jest wyższa niż wartość uciskanych istot. Jeżeli okup miał być tak wysoki, można było z góry nam przebaczyć. Jeżeli zaś Ojcu, to [pytam się] najpierw, na jakiej podstawie? Przecież nie On trzymał nas w niewoli! Po wtóre, z jakiej racji krew Jednorodzonego miałaby cieszyć Ojca, który nie przyjął nawet ofiary Izaaka z rąk jego ojca, lecz zamienił ją przez przedstawienie barana na miejsce rozumnej istoty? Otóż jest rzeczą jawną, że Ofiara jest skierowana do Ojca, ale On jej nie żądał, ani nie potrzebował. Po prostu taki jest Boży plan zbawienia, że człowiek ma doznać uświęcenia przez wejście Boga w rzeczywistość ludzką, aby On sam nas wybawił dzięki zwycięstwu nad naszym tyranem i za pośrednictwem Syna doprowadził nas znów do siebie. Syn zaś to czyni na cześć Ojca, któremu we wszystkim jest posłuszny”⁵³.

⁵² Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* 13,14,18; wydanie polskie: Poznań – Warszawa – Lublin 1962, s. 367-368.

⁵³ Św. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *II Mowa na Święto Paschy* 22, w: tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 542-543.

2.5. Teoria ofiary

Św. Paweł używał języka ofiary zarówno na sposób kultyczny (np. 1 Kor 5, 7), jak i niekultyczny (np. Rz 12,1). Nie ulega zatem wątpliwości, że całe życie Jezusa ma charakter niekultycznej ofiary, ale jednocześnie Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie pozostają krwawą Ofiarą. Św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* twierdzi najpierw, że ofiara z istoty rzeczy „należy się jedynie Bogu”⁵⁴. Jednakże – od razu dodaje Biskup z Hippony - „Bóg nie potrzebuje nie tylko trzody lub jakiegokolwiek innej znikomej ziemskiej rzeczy, ale nawet samej prawości ludzkiej: cały należyty kult Boga przynosi korzyść człowiekowi, a nie Bogu. Nikt przecież nie powie, że dobrze się przysłużył źródłu, z którego pił, lub światłu, przy którym mógł widzieć!”⁵⁵. Ofiara stanowi „znakę rzeczy, które dzieją się w nas po to, byśmy się jednoczyli z Bogiem (...). Widzialna tedy ofiara jest sakramentem, to jest świętym znakiem ofiary niewidzialnej”⁵⁶. W związku z tym św. Augustyn definiuje ofiarę w sposób następujący: „Prawdziwą ofiarą jest (...) każde dzieło, które się przyczynia do połączenia nas świętą wspólnotą z Bogiem, to znaczy dzieło odnoszące się do owego najwyższego dobra, dzięki któremu możemy stać się naprawdę szczęśliwi”⁵⁷. Przechodząc następnie do ofiary Chrystusa, Biskup z Hippony pojmuje ją w kontekście eklezjologicznym: „Całe to odkupione państwo, czyli zgromadzenie i społeczność ludzi świętych, jako powszechna ofiara składane jest Bogu przez Wielkiego Kapłana, który także sam w męce swej ofiarował się za nas, abyśmy się stali ciałem tak wielkiej Głowy, i przybrał postać sługi. Tę bowiem postać ofiarował i w tej postaci został też ofiarowany, gdyż stosownie do niej jest pośrednikiem, w niej jest kapłanem, w niej ofiarą. (...) Ofiary tej Kościół nie przestaje powtarzać w dobrze znanym wszystkim wiernym sakramencie ołtarza, przy czym wskazano mu, iż w Tym, co ofiaruje, również sam się ofiarowuje”⁵⁸.

H. Witczyk, który w dobie dzisiejszych prób wyakcentowania niekultycznej interpretacji Ofiary Chrystusa, przebadał całe to zagadnienie od podstaw biblijnych, doszedł do wniosku, że „męka, śmierć i zmartwych-

⁵⁴ ŚW. AUGUSTYN, *De civitate Dei* X, 4; wydanie polskie: *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, cz. I, s. 446.

⁵⁵ Tamże, X, 5; s. 446.

⁵⁶ Tamże, X, 5; s. 447.

⁵⁷ Tamże, X, 6; s. 448.

⁵⁸ Tamże, X, 6; s. 449.

wstanie Chrystusa są postrzegane przez samego Jezusa, a następnie przez autorów natchnionych jako Ofiara, która pozostaje w ścisłej więzi z kultem ofiarniczym Starego Przymierza⁵⁹. Biblista polski dodaje: „Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są Ofiarą, którą w gruncie rzeczy Jednorodzony Syn – Jezus Chrystus – składa ze względu na człowieka i dla człowieka! Bóg Ojciec swoją Miłością odpowiada na pełne miłości i posłuszeństwa zaufanie Jezusa do Niego, uznając Jego cierpienie i śmierć za śmierć «grzesznika» (*homo peccator*), z której rodzi się «Sprawiedliwy Boży» (*iustus Dei*)”⁶⁰.

2.6. Teoria satysfakcji

„Ojciec scholastyki”, św. Anzelm z Aosty/Canterbury (zm. 1109), w dziele *Cur Deus homo* (*O tym, dlaczego Bóg stał się człowiekiem*; lata 1095-ok. 1098), wyłożył racje Wcielenia. Dzieło ma formę dialogu Anzelma z mnichem Boso: „Boso poszukiwał, Anzelm natomiast odpowiadał”⁶¹. Dysputa ukazuje, że Odkupicielem świata mógł być jedynie Wcielony Syn Boży (czyli Bóg i człowiek w jednej Osobie), który w imieniu ludzi ofiaruje Bogu zadośćuczynienie na mocy śmierci przyjętej nie z konieczności, lecz z wolnej woli. Oto dwa najważniejsze fragmenty tego dialogu. Pierwszy: „Anzelm: Zbawienie człowieka nie może się dokonać, chyba że będzie ktoś, kto odda Bogu w zamian za grzech człowieka coś większego niż wszystko, oprócz samego Boga [naturalnie]. Boso: To oczywiste. Anzelm: Jest zaś konieczne, aby ten, kto będzie mógł dać Bogu coś, co przewyższa wszystko, co znajduje się poniżej Boga, był większy od wszystkiego, co nie jest Bogiem. Boso: Nie potrafię zaprzeczyć. Anzelm: Jednak powyżej wszystkiego, co nie jest Bogiem, jest tylko sam Bóg. Boso: To prawda. Anzelm: A zatem tego zadośćuczynienia może dokonać jedynie Bóg. Boso: Tak by wynikało. Anzelm: Ale przecież powinien tego dokonać właśnie człowiek, w przeciwnym razie to nie człowiek zadośćuczyni [Bogu]. Boso: Nie wydaje się, żeby było coś słusniejszego. Anzelm: Jeśli więc, co jest oczywiste, konieczne jest, aby spośród ludzi urzeczywistniło się to niebiańskie państwo, to nie nastąpi to, chyba że dokona się wymienione zadośćuczynienie, którego jednak może dokonać tylko Bóg, ale tylko człowiek powinien.

⁵⁹ H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 362.

⁶⁰ Tamże, s.379.

⁶¹ ŚW. ANZELM Z CANTERBURY, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, I,1, w: tenże, *O Wcieleniu. Wybór pism*, Poznań 2006, s. 53.

A zatem jest konieczne, by uczynił to Bóg-człowiek⁶². I drugi fragment: „Anzelm: (...) Niczego surowszego i trudniejszego, co zarazem nie wypływa z powinności, nie może człowiek dobrowolnie wycierpieć dla uczczenia Boga niż śmierć i w żadnym wypadku nie może człowiek bardziej się ofiarować Bogu niż wówczas, gdy wydaje siebie na śmierć dla oddania czci Bogu. Boso: Wszystkie te spostrzeżenia są prawdziwe. Anzelm: Trzeba zatem, żeby zachowanie tego, kto chciałby zadośćuczynić za grzech człowieka, było takie, że mógłby umrzeć, gdyby zechciał. Boso: Widzę wyraźnie, że człowiek, którego szukamy [z jednej strony] powinien być taki, że nie umiera on z konieczności, ponieważ będzie wszechmogący, ani też z powodu powinności, ponieważ nigdy nie będzie grzesznikiem, [a z drugiej strony] powinien móc umrzeć z wolnej woli, ponieważ będzie to konieczne⁶³.”

Św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274) wzbogacił znacząco dość prostą teorię św. Anzelmia: „Czy męka Chrystusa stała się przyczyną zbawienia jako zadośćuczynienie? (...) Dając obrażonemu rzecz, którą on nie mniej, a nawet więcej ceni niż szkodę wyrządzoną mu przez zniewagę, wynagradza się ją w sposób właściwy. Otóż Chrystus, poddając się męce z miłości i posłuszeństwa, dał Bogu coś więcej niż to, czego wymagało zadośćuczynienie za wszystkie zniewagi wyrządzone Bogu przez ród ludzki, a to: 1) ze względu na bezmiar miłości, dla której cierpiał; 2) ze względu na wartość życia, które oddał jako zadośćuczynienie, bo to było przecież życie Boga-Człowieka; 3) ze względu na wszechogarniającą mękę i wielkość zniesionego bólu. To też męka Chrystusa stanowiła więcej niż wystarczające zadośćuczynienie za grzechy rodzaju ludzkiego (...)”⁶⁴.

2.7. Teoria wyzwolenia

Od samego początku wskazywano, że Chrystus zbawił człowieka w wyniku „wojennego” zwycięstwa nad grzechem, piekłem i szatanem. W sztuce Jezus jako Zbawca był często przedstawiany jako młody wojownik. Bardzo stara łacińska sekwencja paschalna, *Victimae Paschali laudes* (*Niech w święto radosne Paschalnej Ofiary*) zawierała: „Mors et vita duello conflixere mirando: dux vitae mortuus, regnat vivus” – „Śmierć zwarła się z życiem i w boju, o dziwy, choć poległ Wódz życia, króluje dziś żywy”. Temat wyzwo-

⁶² Tamże, II,6; s. 146-147.

⁶³ Tamże, II,11; s. 164-165.

⁶⁴ *Summa theologiae* III, q. 48, a. 2; wydanie polskie: *Suma Teologiczna w skrócie*, red. F. BEDNARSKI, Warszawa 2002, s. 763.

lenia podjęła w sposób szczególnie dwudziestowieczna teologia latynoamerykańska. Począwszy od wydania przez Gustavo Gutiérreza (ur. 1928), peruwiańskiego dominikanina, książki *Teologia wyzwolenia* (1972; rok wcześniej ukazały się jego artykuły), zaczęto nie tyle mówić w teologii o „ortodoksji”, ile raczej o „ortopraxis”. „Odkrycie na nowo eschatologicznego wymiaru teologii – zauważa Peruwiańczyk – doprowadziło nas do uwzględnienia centralnej roli historycznej *praxis*. (...) Teologia wyzwolenia oferuje nam nie tyle nowy temat dla refleksji, ile nowy sposób uprawiania teologii. Teologia jako krytyczna refleksja nad historyczną *praxis* jest teologią wyzwalającą, teologią wyzwalającego przekształcenia historii ludzkości, a stąd również i tej części ludzkości – zgromadzonej w *ecclesia* – która otwarcie wyznaje Chrystusa. Jest to teologia, która nie poprzestaje na refleksji nad światem, ale raczej próbuje być częścią procesu, który przekształca świat. Jest to teologia otwarta – w proteście przeciw deptaniu godności ludzkiej, w walce przeciw ograbianiu większości ludzi, w wyzwalającej miłości oraz w budowaniu nowego, sprawiedliwego i braterskiego społeczeństwa – na dar królestwa Bożego”⁶⁵. Teologia wyzwolenia, czyli teologia Jezusa Chrystusa Wyzwoliciele, oznacza pełen bólu krzyk uciemnionych chrześcijan. Tego typu intuicje zostały podjęte przez m.in. Brazylijczyka L. Boffa (po-tem odszedł z zakonu franciszkańskiego), Urugwajczyka Juana L. Segundo i hiszpańskiego jezuitę, pracującego w Salwadorze, J. Sobrino (w 2007 r. Kongregacja Nauki Wiary wyraziła dezaprobatę wobec jego nauczania). Zasadniczym mankamentem teologii wyzwolenia okazało się sięganie do marksistowskich opisów rzeczywistości⁶⁶ i zakamuflowana próba usprawiedliwienia wszelkiej polityki, która może doprowadzić do „wyzwolenia”⁶⁷.

2.8. Teoria zbawczego dramatu

Teologia dramatyczna powstała jako pomost pomiędzy mało przystępną teologią spekulatywną i słabo ugruntowaną racjonalnie teologią narcyjną. Wykorzystuje ona kategorie dramatyczne, aby rozświetlić przed całym człowiekiem (a nie tylko ludzkim rozumem) dzieło Odkupienia. Na obszarze soteriologii wyróżniają w tym względzie się trzy postaci: R. Girard

⁶⁵ G. GUTIÉRREZ, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976, s. 19-25.

⁶⁶ Por. B. MONDIN, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 13.

⁶⁷ Kongregacja Nauki Wiary dwukrotnie zareagowała krytycznie na taki styl uprawiania teologii: *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia Libertatis nuntius* - 1984; *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu Libertatis conscientia* - 1986.

(ur. 1923; francuski antropolog)⁶⁸, R. Schwager (zm. 2004; szwajcarski jezuita)⁶⁹ i H. U. von Balthasar (zm. 1988; szwajcarski kardynał). Ten ostatni proponuje „teodramatykę”: Bóg Ojciec to Autor, Chrystus – Aktor, Duch Święty – Reżyser. Dramat zbawienia obejmuje następujące akty: I. Ekspozycja: pra-dramat w Bogu; II. Rozwinięcie: wolność skończona i wolność nieskończona; III. Punkt kulminacyjny: *kenoza* krzyża; IV. Perypetia: solidarność z grzesznikami; V. Rozwiązanie: nadzieja dla wszystkich. Jak wyjaśnia S. Budzik: „Ekspozycję dramatu zbawienia stanowi (...) dramat, jaki rozgrywa się wewnątrz Trójcy Świętej. W realnym oddzieleniu, jakie ist-

⁶⁸ R. GIRARD, autor „Kozła ofiarnego” (wydanie polskie: Łódź 1987), dostrzega w człowieku „pożądanie”, które samo z siebie (wbrew Freudowi) nie jest skierowane na konkretny przedmiot. To pożądanie odkrywa swój przedmiot poprzez „naśladowanie” (mimesis) mediatora. Rozdźwięk pomiędzy podmiotem pożądającym a mediatorem jako przedmiotem naśladowania prowadzi do lawinowej przemocy (egzystencja ludzka jest dramatyczna z samej swej natury). Przetrawanie zapewnia wspólnocie „mechanizm kozła ofiarnego”, czyli skierowanie nagromadzonej, kolektywnej agresji na przypadkową ofiarę, której zabicie lub wypędzenie przywraca utraconą harmonię.

⁶⁹ R. SCHWAGER, autor *Jesus im Heilsdrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck – Wien 1990), projektuje dramat zbawienia w pięciu aktach: I. Jezusowa Dobra Nowina o królestwie Bożym; II. Odrzucenie zbawienia oferowanego przez Jezusa; III. Osądzenie Sprawcy zbawienia; IV. Wskrzeszenie Jezusa jako odpowiedź Ojca; V. Nowe zgromadzenie w Duchu Świętym. Szwajcarski jezuita wyjaśnia: „Biblijna historia zbawienia w swych początkach kierowała się na takie dobra zbawienia, które w analogiczny sposób były również ważne w świecie zwierząt. Podobnie jak tam terytorium i potomstwo w znacznym stopniu określały zachowanie, tak i przymierze Boga z Abrahamem zaczyna się obietnicą ziemi i potomstwa. Od takiego punktu wyjścia zaczynają się dramatyczne dzieje, obfitujące w coraz to nowe doświadczenia i głębokie rozczarowania, prowadzące stopniowo do radykalnej transformacji pierwotnego obrazu Boga, a tym samym do nowego rozumienia pierwotnej obietnicy. Z perspektywy późniejszych wydarzeń początek nabiera zupełnie nowego znaczenia. Działając w ramach tych dramatycznych wydarzeń, mających charakter transformacji i sprzężeń zwrotnych, Jezus ze swojej strony uruchomił – przez naukę o bliskości królestwa Bożego – proces autorefleksji. To, co wyzwolił przez swoje orędzie, wymknęło się wkrótce spod Jego kontroli. Działo automatycznie dalej niezależnie i wkrótce z ogromnym impetem uderzyło w Niego samego. Ta reakcja nie zepchnęła jednak Jezusa z Jego drogi, ale wykorzystał On właśnie to potężne i brutalne działanie, aby wziąć na siebie ostateczną konsekwencję swego własnego orędzia. Poświęcił się bez oporu dla tych, których chciał pozyskać, a którzy wspólnie Go odrzucali. W tej sytuacji mógł jednak tylko w chwili śmierci powierzyć swoją sprawę Ojcu niebieskiemu i Sędziemu, w którym od początku pokładał nadzieję. Ów nie zostawił Ukrzyżowanego swojemu losowi, mimo że dopuścił doświadczenie opuszczenia na krzyżu, lecz wskrzesił Go do nowego życia i wywyższył po swojej prawicy. Wspólnie posłali owego Ducha, który na ziemi poprowadził dalej rozpoczęte dzieło i równocześnie ujawnił *ex post*, że całe zbawcze dzieło Jezusa, wręcz całe stworzenie, rozpoczęło się w Jego mocy” (R. SCHWAGER, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 210-211).

nieje między Ojcem i Synem, a przewyżnione jest w Duchu Świętym, dostrzega Balthasar przestrzeń dla historii świata i dramatu między Bogiem a człowiekiem. Rozwinięciem dramatu zbawienia są dzieje zmagających się między wolnością nieskończoną Boga a skończoną, chociaż realną, wolnością stworzenia. (...). Punktem kulminacyjnym dramatu zbawienia jest misterium paschalne męki i zmartwychwstania Chrystusa, a zwłaszcza kenozę na krzyżu, na którym przez posłuszeństwo Syna, głównej Osoby dramatu, dokonuje się ostateczne objawienie trójjedynego miłości Boga. Teologia boskiego cierpienia, jaką w tym kontekście rozwija Balthasar, stanowi istotny wymiar teodramatyki, gdyż ukazuje, że odkupieńczy dramat Syna dotyka także Ojca i Ducha, nie naruszając jednak ich transcendencji. Cierpienie Boga nie wyraża, zdaniem bazylejskiego teologa, jakiegokolwiek braku czy zmiany w Bogu, ale oznacza pełnię Jego miłości, w której zawiera się możliwość uczestnictwa w wolny i zamierzony sposób w dramacie stworzenia (*passio caritatis*). Z punktem kulminacyjnym w dramacie łączy się ściśle perypetia, która odmiennie zdecydowanie kierunek rozwoju akcji. W dramatycznej wizji Balthasara perypetię można dostrzec w teologii Wielkiej Soboty, stanowiącej specyficzny wkład szwajcarskiego teologa do chrześcijańskiej soteriologii. W oparciu o intuicję nawróconej przez siebie na katolicyzm mistyczki, Adrienny von Speyr, rozważa Balthasar zbawczy wymiar zapomnianej prawdy wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Treścią tej tajemnicy jest radykalna solidarność Chrystusa z człowiekiem, który – *pro nobis i propter nostram salutem* - bierze na siebie grzechy świata i wchodzi na miejsce grzeszników. Towarzyszy człowiekowi, który zbuntował się przeciw Bogu; idzie za nim aż na miejsce jego całkowitego oddalenia się od Boga; dzieli jego całkowite opuszczenie i jego bez-bożność. Zstępuje tak nisko, udaje się tak daleko, jak nie zdołałby żaden człowiek, i odwraca beznadziejność sytuacji grzeszników, zwracając ich na nowo ku Bogu. Rozwiązanie każdego dramatu rzuca światło na cały jego przebieg i pozwala ujrzyć wszystkie zawile konflikty w nowym świetle. Pytanie o kształt końcowego aktu w dramacie zbawienia towarzyszy Balthasarowi od samego początku. Przy czym interesuje go nie tyle antropologiczny punkt widzenia (co straci człowiek, jeśli straci Boga?), ile teodramatyczny (co straci Bóg, jeśli straci człowieka?). Jeżeli dramat odkupienia nie ma nabrać cech tragicznych, to należy mieć nadzieję, że dramatyczne zmagania wolności stworzonej i niestworzonej zakończą się zwycięstwem Boga, który – nie gwałcąc wolności człowieka – znajdzie drogę do najtajniejszych pokładów jego serca i skłoni

go do otwarcia się na łaskę zbawienia”⁷⁰.

2.9. Teoria przemieniającej miłości

Św. Augustyn przeszedł do historii teologii jako „doktor łaski”. Z pewnością teoria usprawiedliwienia przez łaskę najlepiej ujmuje istotę jego poglądów soteriologicznych, aczkolwiek nie można traktować jej jako teorii jedynej. W kontekście sporu z pelagianizmem św. Augustyn wypracował teologię łaski, uzupełniając w ten sposób teorię ofiary. Pelagiusz (zm. ok. 422), mnich brytyjski, pokładał wielką ufność w ludzkiej woli, która jedynie wtórnice wzmocniana jest światłem Ewangelii i sakramentalnym odpuszczaniem grzechów (papieskie potępienia Pelagiusza nastąpiło w 417 i 418 r.). W *Dziejach procesu Pelagiusza* św. Augustyn zdefiniował „łaskę Pańską przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego”⁷¹ w sposób następujący: „Łaska bowiem nie jest tym, czym natura, która uśmierca, ani tym, czym litera, która zabija. Jest tym, czym jest Duch, który ożywia”⁷². Łaska przede wszystkim ustanawia właściwą relację między człowiekiem i Bogiem. Dzięki łasce wolna wola człowieka na nowo odzyskuje wolność, uszkodzoną wskutek grzechu pierworodnego. Bóg „przygotowuje wolę, a współdziałając – doskonali początek swego dzieła. Jego działanie jest początkiem naszej woli, a Jego współpraca doskonali wolę. (...) Bóg zapoczątkowuje działanie naszej woli bez naszego udziału, albo współdziała z nami, aby wola doprowadziła nas do czynu”⁷³.

Jak wiemy z Księgi Rodzaju, kobieta w raju, zapytana, dlaczego popełniła grzech, odpowiedziała: „Wąż mnie zwiódł” (Rdz 3,13; zob. także 3,1-7). Ap 12,9 utożsamia tego węża z „diabłem i szatanem”: „I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, a z nim straceni zostali jego aniołowie”. Odwołując się do szatana jako przyczyny grzechu pierwszych rodziców, Biblia nie wyjaśnia ostatecznie, dlaczego szatan, stworzony jako istota ontycznie dobra, sam sprzeniewierzył się Bogu, a potem kuśił człowieka. „Mówie-

⁷⁰ S. BUDZIK, *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 230-231.

⁷¹ VIII. 21; wydanie polskie: *Grzech pierworodny. Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, Kraków 2003, s. 234.

⁷² Tamże.

⁷³ Św. AUGUSTYN, *Łaska a wolna wola*, 17,33; wydanie polskie: tenże, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, Poznań 1971, s. 134-135.

nie o «uprzedniości» zła - stwierdza M. Sievernich – w rzeczywistości go nie wyjaśnia; wskazuje raczej na to, że zło jest w końcu niewytłumaczalną i niezrozumiałą tajemnicą stworzonej wolności. Dlatego tradycja słusznie mówi też często (w nawiązaniu do 2 Tes 2,7) o *mysterium iniquitatis* – o «tajemnicy nieprawości»⁷⁴.

Karl Rahner (zm. 1984) wyjaśniał w XX wieku: „Grzech pierwotny» w sensie chrześcijańskim w żadnym wypadku nie znaczy, że osobisty, pierwotny, wolny czyn pierwszego człowieka albo pierwszych ludzi przeszedł na nas jako nasza moralna jakość. W «grzechu pierwotnym» nie przypisuje się nam grzechu Adama. Osobista wina wynikająca z pierwszego wolnego czynu nie może być na nikogo przeniesiona. (...) Słowo «grzech» używane (...) jest (...) tylko w sensie analogicznym»⁷⁵. „Istotę grzechu pierwotnego można zrozumieć dopiero wtedy, kiedy rozważymy oddziaływanie winy określonego człowieka albo określonych ludzi na sytuację wolności innych, ponieważ takie oddziaływanie – zważywszy na jedność rodzaju ludzkiego, na określenia człowieka przez historię i przez jego odniesienie do świata, na to, że świat musi pośredniczyć w każdej pierwotnej sytuacji wolności – staje się nieuniknioną koniecznością»⁷⁶. „Spotkanie człowieka w jego wolności z otaczającym i określającym go światem rzeczy i ludzi miałoby inny charakter, gdyby jego sytuacja nie była współokreślona przez winę. W tym sensie praca, niewiedza, choroba, cierpienie, śmierć – tak jak spotykamy je w konkretnym życiu – to niewątpliwie charakterystyczne cechy naszej ludzkiej egzystencji, które w tej postaci, w jakiej doświadczamy ich w naszej rzeczywistej sytuacji, nie istniałyby w egzystencji pozbawionej winy. (...) Owe egzystencjały są skutkiem grzechu pierwotnego. Ale nie znaczy to, że, na odwrót, wszystko, co spotykamy za sprawą owych jakości ludzkiej historii indywidualnej i zbiorowej, nie jest niczym innym niż tylko skutkiem grzechu, albo że moglibyśmy wyobrazić sobie w sposób konkretny egzystencjały przeciwne, takie jakie występowałyby w świecie egzystencji pozbawionym winy. Oczywiście również człowiek niewinny realizowałby swoje życie w wolności aż do osiągnięcia celu i w tym sensie także by «umierał»»⁷⁷.

⁷⁴ M. SIEVERNICH, *Dobre stworzenie a moc grzechu – doktryna grzechu pierwotnego*, w: M. KEHL, *I widział Bóg, że to jest dobre*, Poznań 2008, s. 433.

⁷⁵ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 96.

⁷⁶ Tamże, s. 97.

⁷⁷ Tamże, s. 99.

Zbawienie to udzielanie się miłości Bożej grzesznemu człowiekowi, to zdobywanie (por. Flp 3,12) tego człowieka przez osobową miłość trynitar-ną Boga, to działanie łaski Bożej w życiu chrześcijanina. Jak nauczał bł. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (1979): „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. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi (...). Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...). 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 ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie przyswoić, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym” (n. 10)⁷⁸.

Zakończenie

Zbawienie oznacza pełnię życia człowieka, jego wieczne trwanie w rzeczywistości całkowicie poddanej panowaniu Bogu. Zostało ono nam zaoferowane po grzechu pierwszych rodziców na mocy dzieła Jezusa Chrystusa. W historii teologii pojawiło się wiele, wzajemnie się dopełniających i korygujących, prób zrozumienia samego procesu odkupienia, leżącego u podstaw soteriologii. Jedno wszak pozostaje pewne: zbawienie człowieka byłoby niemożliwe bez odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. W tym sensie nasza przemiana siebie samych i świata wokół nas dokonuje się jedynie we współpracy ze zbawiającym Bogiem. Jezus mówił do swoich uczniów: „Wy jesteście solą ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić?” (Mt 5,13). Okazuje się, że można być „solą ziemi” tylko wtedy, gdy czerpie się obficie z miłości zbawczej Chrystusa. Jeśli nasza chrześcijańska miłość „utraci swój smak”, trzeba ją znowu niejako „posolić” właśnie

⁷⁸ Korzystam z następującego wydania: JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. I: *Encykliki*, Kraków 2006.

zbawczą miłością Chrystusa. Tyle bowiem będzie twórczego dynamizmu w nas, przemieniającego ten świat, ile współpracy z oferowaną łaską Bożą.

Streszczenie

Artykuł odnosi się do rozumienia „zbawienia” w Nowym Testamencie i refleksji teologów. Obejmuje zatem prezentację zarówno terminów biblijnych, jak i następujących teologicznych teorii zbawienia: „cudownej wymiany”, rekapitulacji, apokatastazy, pertraktacji z szatanem, ofiary, satysfakcji, wyzwolenia, zbawczego dramatu i przemieniającej miłości.

Słowa kluczowe: *Soteriologia, Zbawienie, Teologia Fundamentalna*

Christ`s Salvific Love as the Salt of the Earth

Summary

The article regards two basic soteriological ideas, namely of salvation and of redemption. First, special attention is given to the nature of salvific language used in the New Testament. Then, special emphasis falls on the different theological theories which explain the moment of Christ`s redemption and the impact of God`s salvific grace on the believers and by them on the world. Solely in this way Christians can be the salt of the Earth.

Key words: *Soteriology, Salvation, Fundamental Theology*

KS. CEZARY NAUMOWICZ

„BYĆ SOLĄ ZIEMI” – ANTROPOLOGICZNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY ŚWIĘTOŚCI W NAUCZANIU BŁ. JANA PAWŁA II

Treść: Wprowadzenie, 1. Człowiek wezwany do postępowania na „wysoką miarę” obrazu i podobieństwa Bożego, 2. Chrystus-Odkupiciel trwałym źródłem świętości człowieka, Zakończenie.

Wprowadzenie

Od Starego po Nowy Testament nieustannie rozlega się wezwanie do świętości. Św. Piotr w swoim pierwszym Liście powtarza słowa Księgi Kapłańskiej (por. Kpł 19,2) i już jako uczeń Chrystusa jest w pełni świadom, że odtąd ma przed sobą „wzorzec”, za którym może iść: „W całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1,15-16). Prawdziwy sens chrześcijańskiego życia, owo bycie „solą ziemi i światłem świata” (por. Mt 5,13-14), wyraża się w świętości, którą można zbudować jedynie na Chrystusie. Dyskurs o świętości nie jest łatwy w kontekście obecnej epoki technologicznej, kiedy spontanicznie myśli się i ocenia wszystko w kategoriach wydajności i statystyk, utylitaryzmu i skuteczności.

O powszechnym powołaniu do świętości w Kościele oraz o konieczności świadectwa i przykładu świętości przypomniał Sobór Watykański II głównie w piątym rozdziale Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”: „Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości, dzięki zaś tej świętości

Ks. dr Cezary Naumowicz - dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Adiunkt w Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży.

chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia. Na osiągnięcie tej doskonałości wierni obracać powinni swe siły otrzymane według miary obdarowania Chrystusowego, aby idąc w Jego ślady i upodabniając się do wzoru, jakim On sam jest dla nich, posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcali się chwale Bożej i służbie bliźniemu. W ten sposób świętość Ludu Bożego wyda owoc obfity, jak tego dowodzi wymownie życie tylu świętych w dziejach Kościoła¹.

Powołanie chrześcijańskie i powołanie do świętości to pojęcia synonimiczne. Konstytucja „*Gaudium et spes*” w czwartym rozdziale podkreśliła znaczenie szczególnego oddziaływania świętości w sferze spraw doczesnych.

Jan Paweł II w Liście apostolskim „*Novo millennio ineunte*”, nawiązując do tekstu soborowego, zaznaczył, że świętość – w życiu wiernych świeckich i duchownych, pochodzących z wszystkich kontynentów globu – jest rzeczywistością, która lepiej niż cokolwiek innego wyraża tajemnicę Kościoła i jest żywym objawieniem oblicza Chrystusa². Drogi świętości są wielorakie, a dostosowane do każdego powołania i rytmu poszczególnych osób realizują się w rozmaitych formach. Jedność wspólnego powołania nie implikuje jednorodności. „Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej ‘wysokiej miary’ zwyczajnego życia chrześcijańskiego³. Cała działalność duszpasterska winna być wpisana w tę właśnie perspektywę świętości. Świętość jest programem całego Kościoła, którego drogą jest człowiek⁴.

W rozpoczęte dzieło nowej ewangelizacji Papież włączył wzory i wstawiennictwo wielu ogłoszonych świętych i błogosławionych. Wobec zarzutów o „masowość” kanonizacji Jan Paweł II wskazywał na przywołane już nauczanie ostatniego Soboru o powszechnym powołaniu wszystkich wiernych do świętości oraz na potrzebę znaków świętości we współczesnym świecie⁵. W życiu świętych każdy może odnajdować pomoc na drodze

¹ *Lumen gentium* 40; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2013.

² Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* 7; JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”* 49.

³ JAN PAWEŁ II, „*Novo millennio ineunte*”, dz. cyt., 31.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptor hominis”* 14.

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Wobec Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Przemówienie na rozpoczęcie obrad Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów z 13 czerwca 1994 r.*, *L'Osservatore Romano* wydanie polskie 15 (1994), nr 9-10, s. 8. Por. *Lumen gentium* 50: „Przyglądając się życiu tych, którzy wiernie naśladowali Chrystusa, mamy z nowego tytułu pobudkę do szukania Miasta przyszłego (por. Hbr 13,14 i 11,10) i równocześnie poznajemy najpewniejszą drogę,

świętości i rozwiązywania życiowych problemów. Ustanawiając świętych Kościół nie formułuje historycznych ocen danych państw czy narodów, nie wyraża też przez to uznania dla dokonanych przez świętych i błogosławionych wyborów historycznych, ale wskazuje na godne naśladowania cnoty, jaśniejące w ich życiu ku chwale Bożej⁶.

W myśli Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II, pytanie o najgłębszą prawdę o człowieku wiąże się nieuchronnie z pytaniem o to, kim człowiek może i powinien się stać, jaka droga prowadzi do realizacji i pełni człowieczeństwa? Odpowiedzi na te pytania K. Wojtyła poszukiwał najpierw w analizach antropologiczno-etycznych. Rozumienie człowieka nie wyczerpuje się jednak tylko w kategoriach filozoficznych. Świętość jako koncepcja człowieka wyłania się w pełni dopiero po uwzględnieniu danych Objawienia o człowieku, a więc wskazaniu na fakt stworzenia go przez Boga na swój obraz i podobieństwo oraz na tajemnicę odkupienia. Nauczanie Jana Pawła II ukazuje, że „cud i piękno osoby ludzkiej najpełniej wyrażają się w świętości, czyli człowieczeństwie odnowionym miłością przez łaskę”⁷.

1. Człowiek wezwany do postępowania na „wysoką miarę” obrazu i podobieństwa Bożego

W celu ukazania antropologiczno-teologicznych podstaw świętości należy sięgnąć w głąb historii człowieka w kontekście tajemnicy Odkupienia dokonanego w Chrystusie. Refleksję na temat stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże”, opartą na pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, podjął Jan Paweł II przede wszystkim w ramach katechez środo-

po której wśród zmienności świata stosownie do właściwego każdemu stanowi i warunków będziemy mogli dojść do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości. Poprzez życie tych ludzi, którzy będąc współuczestnikami naszego człowieczeństwa, w sposób jednak doskonalszy przemieniają się według wzoru Chrystusowego (por. 2 Kor 3,18), Bóg ukazuje ludziom naocznie swoją obecność i swoje oblicze. W nich do nas sam przemawia i daje nam znak Królestwa swego, do którego przemożnie pociągani jesteśmy, mając takie mnóstwo świadków (por. Hbr 12,1) i takie potwierdzenie prawdy Ewangelii”. Także: G. Siwek, *Beatyfikacje i kanonizacje znakiem nowej ewangelizacji*, w: *Kanonizacje a nowa ewangelizacja*, red. S. KOPEREK, Kraków 2000, s. 180.

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Ich miłość do Boga i braci światłem na naszej drodze. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej z 3 września 2000 r.*, L'Osservatore Romano-wydanie polskie 21 (2000), nr 11-12, s. 26.

⁷ T. J. FULAT, *Człowieczeństwo odnowione miłością. Jana Pawła II koncepcja świętości*, Kraków 2009, s. 10. Por. J. GALAROWICZ, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 59.

wych oraz w encyklikach i adhortacjach. Papież podkreśla, do czego pełniej wrócimy w dalszej części artykułu, że prawda o człowieku wyjaśnia się dopiero w Jezusie Chrystusie – Słowie Wcielonym, będącym „obrazem Boga niewidzialnego” i „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Jeszcze przed stworzeniem człowiek został powołany i przeznaczony w Chrystusie do uczestnictwa w życiu Bożym (*praedestinatio in Christo*), a więc wezwany do świętości (por. Ef 1,3-6). Jest to powołanie do świętości przez łaskę Bożego usynowienia. Następnie upadły w grzech człowiek zostaje ogarnięty przez sprawiedliwego i miłosiernego Boga zbawcą Miłością i zostaje wprowadzony w perspektywę przyszłego zbawienia⁸.

W papieskich tekstach często przywoływane są słowa soborowej Konstytucji „*Gaudium et spes*” mówiące, iż człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁹. „Świat widzialny zostaje stworzony dla człowieka: człowiek zostaje więc obdarowany światem (por. Rdz 1,26.28.29). Równocześnie zaś ten sam człowiek w swoim człowieczeństwie zostaje obdarowany szczególnym ‘obrazem i podobieństwem’ Boga”¹⁰. Do fundamentalnych prawd antropologicznych należy więc stwierdzenie, że człowiek jest szczytem całego stworzenia.

W encyklice „*Evangelium vitae*” Jan Paweł II zwraca uwagę, że życie, które Bóg daje człowiekowi, jest inne i odrębne od życia wszelkich innych stworzeń żyjących. Chociaż człowiek jest spokrewniony z prochem ziemi (por. Rdz 2,7), to istnieje w świecie jako objawienie Boga, znak jego obecności oraz ślad jego chwały (por. Rdz 1,26-27; Ps 8,6). Św. Ireneusz z Lyonu zawarł tę prawdę w znanym powiedzeniu: „Chwałą Bożą jest żyjący człowiek”¹¹. Człowiek zostaje obdarzony najwyższą godnością: jaśnieje w nim odbłask rzeczywistości samego Boga. Księga Rodzaju w pierwszym opisie stworzenia ukazuje człowieka jako szczyt i ukoronowanie stwórczego działania Boga, który z bezkształtnego chaosu wyprowadza swoje najdoskonalsze stworzenie. Wszystko w rzeczywistości stworzonej jest ukierunkowane

⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki 1999, s. 174nn; tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Jezus Chrystus*, Kraków-Ząbki 1999, s. 53.

⁹ *Gaudium est spes* 24. Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, dz. cyt., 13; tenże, *Encyklika „Veritatis splendor”* 13; tenże, List do rodzin „*Gratissimam sane*” 9.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”* 34. Por. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1998², s. 109nn.

¹¹ „Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei” („Chwałą Boga jest żyjący człowiek, a życiem człowieka jest oglądanie Boga”), św. Ireneusz, *Adversus haereses*, IV, 20, 7 (PG 7, 1037).

ku człowiekowi i jemu poddane. Bóg nakazuje mężczyźnie i kobiecie: „roz-
mnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną: abyście
panowali (...) nad wszystkimi zwierzętami” (Rdz 1,28).

Podobnie ukazuje to także drugi opis stworzenia: „Pan Bóg wziął zatem
człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz
2,15). Potwierdza się w ten sposób prymat człowieka nad rzeczami. Jedynie
stworzenie człowieka zostaje przedstawione jako owoc specjalnej decyzji
Boga i Jego postanowienia, by połączyć człowieka ze Stwórcą szczególną
więzią: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26).
Tak więc przed stworzeniem człowieka Stwórca niejako wchodzi w siebie.
Boże życie w człowieku jest darem, dzięki któremu Bóg udziela coś z siebie
całemu stworzeniu.

Pismo Święte mówi nie tylko o panowaniu człowieka nad światem, ale
także o wyposażeniu go w jemu tylko właściwe władze duchowe, takie jak
rozum, rozeznanie dobra i zła, wolna wola (por. Syr 17,7). Zdolność po-
znania prawdy i doświadczenie wolności są przywilejem człowieka jako
istoty stworzonej na obraz swego Stwórcy (por. Pwt 32,4). Sobór Watykań-
ski II mówiąc o godności osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boży oraz o
tym, że „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowie-
kowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”, podkreśla, że spośród stworzeń
widzialnych tylko człowiek „zdolny jest do poznania i miłowania swego
Stwórcy”¹². Życie, którym Bóg obdarza człowieka, jest załącznikiem istnienia,
które przekracza granice czasu, jest dążeniem ku pełni życia, ponieważ „dla
nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej wła-
snej wieczności” (Mdr 2,23)¹³.

Jahwistyczny opis stworzenia mówi o „tchnieniu Bożym”, którym zosta-
je napełniony człowiek, aby stać się istotą żyjącą: „Pan Bóg ulepił człowieka
z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał
się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). „Natura cielesna i duchowa ukazana
jest symbolicznie (...) przez dwa elementy: ziemia, z której Bóg ukształ-
tował fizyczną naturę człowieka i tchnienie życia, które tchnął w jego noz-
drza”¹⁴. Obdarzony tchnieniem życia człowiek ma w swej naturze coś z isto-

¹² *Gaudium et spes* 12.

¹³ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Evangelium vitae”* 34.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* 29. Tenże, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* 11: „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości”. Por. C. Naumowicz, *Teologia duszy wobec współczesnych*

ty samego Stwórcy. Żadne inne stworzenie nie posiada tchnienia samego Stwórcy. Człowiek posiada naturę, która przerasta wymiar jedynie cielesny¹⁵. To wyjaśnia, dlaczego człowiekowi przez całe życie na ziemi towarzyszy poczucie niespełnienia. Stworzony przez Boga i noszący w sobie niezatarty ślad Boga, każdy człowiek, wsłuchawszy się w głębokie pragnienia swego serca, mógłby powtórzyć za św. Augustynem: „Uczyniłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”¹⁶.

W obliczu bezmiaru wszechświata człowiek wydaje się istotą niewiele znaczącą (Ps 8,5: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym — syn człowieczy, że się nim zajmujesz?”). Ten kontrast uwypukla jednak jego wielkość: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich [można także tłumaczyć: niewiele mniejszym od Boga], chwałą i czcią go uwieczniłeś” (Ps 8,6). W człowieku Stwórcy niejako znajduje odpoczynek¹⁷.

Określenie istoty człowieka poprzez jego relację do Boga stanowi o transcendencji człowieka wobec świata stworzonego. Człowiek nie może być do końca zrozumiany i niejako wytłumaczony do końca tylko za pomocą kategorii zaczerpniętych ze świata stworzonego. Chociaż człowiek jest stworzeniem pośród stworzeń i jego ciało jest zbudowane z tej samej materii, to jednak nie można go ostatecznie zredukować do świata¹⁸.

W raju mężczyzna doznaje poczucia niezaspokożenia, dopóki jego jedy-

wyzwań, *Collectanea Theologica* 2 (2011), s. 95-109, tu 109: „Dusza stała się narzędziem językowym dla wyrażenia szczególnej tożsamości człowieka, jego otwarcia na Boga i jego eschatologicznego celu. (...) Mówić o duszy to znaczy potwierdzać na nowo otwarcie świata materialnego na pewien cel, wykraczający poza fenomenologiczne refleksje i konstatacje”.

¹⁵ Hi 12,10: „w Jego ręku — tchnienie życia i dusza każdego człowieka”. Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, dz. cyt., 39: „Życie człowieka pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywczym tchnieniu”.

¹⁶ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 27.

¹⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, dz. cyt., 35. Św. Ambroży pisze: „Zapadł zmierzch szóstego dnia i stworzenie świata zakończyło się ukształtowaniem tego arcydzieła, jakim jest człowiek, który sprawuje władzę nad wszystkimi istotami żywymi i jest jakby zwieńczeniem wszechświata, najpiękniejszą spośród wszystkich istot stworzonych. Prawdziwie, powinniśmy zachować pełne bojaźni milczenie, ponieważ Pan odpoczął po wszystkich ziemskich pracach. Spoczął następnie we wnętrzu człowieka, spoczął w jego umyśle i w jego myślach, stworzył przeciw człowieka jako istotę rozumną, zdolną Go naśladować, wzorującą się na Jego cnotach, spragnioną niebiańskich łask. W tych cechach człowieka zamieszkuje Bóg, który powiedział: ‘Ja patrzę na tego, który jest biedny i zgnębiony na duchu, i który z drżeniem czci moje słowo’ (Iz 66, 2). Dziękuję Panu Bogu naszemu za to, że stworzył tak cudowne dzieło, w którym może znaleźć odpocznienie” (*Exameron*, VI, 75-76).

¹⁸ Por. T. LIS, *Zarys antropologii teologicznej Jana Pawła II*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 17 (2004), s. 109-166, tu 115.

nym punktem odniesienia jest świat roślinny i zwierzęcy (por. Rdz 2,20). Dopiero pojawienie się kobiety, istoty, która jest *ciałem z jego ciała i kością z jego kości* (por. Rdz 2,23), i w której także żyje duch Boga Stwórcy, może zaspokoić potrzebę dialogu międzyosobowego¹⁹. W bliżnim można dostrzec odbicie samego Boga, ostatecznego celu i zaspokojenia każdego człowieka.

W Liście „*Mulieris dignitatem*” Jan Paweł II wyjaśnia, na czym polega osobowy charakter bytu ludzkiego, dzięki któremu oboje, mężczyzna i kobieta, są podobni do Boga. Każdy człowiek jako stworzenie rozumne i wolne jest zdolny poznać i miłować Boga. Człowiek nie może bytować „samotnie” (por. Rdz 2,18), ale tylko jako „jedność dwojga”, w relacji do drugiego człowieka, we wzajemnej relacji: mężczyzny do kobiety oraz kobiety do mężczyzny. Być osobą na „obraz i podobieństwo Boga” oznacza bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego „ja”. Przygotowuje się tu ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjedynego – jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Objawienie przez Chrystusa, że Bóg jest jednością w Trójcy Osób, jednością w komunii, rzuca nowe światło również na to podobieństwo i obraz Boga w człowieku, o jakim mówi Księga Rodzaju. Każdy człowiek z osobna – jako mężczyzna i kobieta – jest podobny do Boga, będąc istotą rozumną i wolną. Ale również mężczyzna i kobieta stworzeni jako „jedność dwojga” we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie komunii miłości, jaka jest w Bogu – poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego. Tylko w ten sposób staje się zrozumiałą prawdą, że Bóg sam w sobie jest miłością (por. 1 J 4,16). Ta „jedność dwojga”, będąca znakiem komunii interpersonalnej, wskazuje na to, że w stworzenie człowieka zostało wpisane także pewne podobieństwo do Boskiej komunii (*communio*) — równocześnie jako wezwanie i zadanie.

Kobieta ma „pomagać” mężczyźnie — a zarazem on ma jej pomagać — przede wszystkim w samym „byciu człowiekiem” (por. Rdz 2,18-25); na

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”* 6: „W opisie Księgi Rodzaju (2,18-25) kobieta zostaje stworzona przez Boga ‘z żebra’ mężczyzny i zostaje postawiona jako drugie ‘ja’, jako rozmówca obok mężczyzny, który w otaczającym go świecie stworzeń ożywionych jest samotny i nie znajduje w żadnym z tych stworzeń właściwej dla siebie ‘pomocy’. Powołana w ten sposób do istnienia kobieta natychmiast zostaje rozpoznana przez mężczyznę jako ‘kość z jego kości i ciało z jego ciała’ (por. Rdz 2,23) i dlatego właśnie zostaje nazwana ‘niewiastą’. (...) Oboje są od początku osobami w odróżnieniu od otaczającego ich świata istot żyjących. Niewiasta jest drugim ‘ja’ we wspólnym człowieczeństwie”.

nowo odkrywając i potwierdzając integralny sens człowieczeństwa. Człowieczeństwo oznacza wezwanie do międzyosobowej komunii. Małżeństwo jest pierwszym i podstawowym wymiarem tego wezwania (por. Rdz 2,18-25), ale nie jedynym. Całe dzieje człowieka na ziemi urzeczywistniają się w ramach tego wezwania, we wzajemnym byciu „dla” drugiego, w między-ludzkiej „komunii” osób. Teksty biblijne, począwszy od Księgi Rodzaju, pozwalają nam pośród tylu zmienności bytowania ludzi stale odnajdować trwałą i nienaruszalny grunt, w którym zakorzenia się prawda o człowieku²⁰.

Papież odwołuje się do „Gaudium et spes”: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby ‘wszyscy byli jedno... jako i My jedno jesteśmy’ (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”²¹.

W tych słowach tekst soborowy syntetycznie ujmuje sam zrąb biblijnej i chrześcijańskiej antropologii: Człowiek – mężczyzna i kobieta – jest jedynym wśród stworzeń świata widzialnego, którego Stwórca „chciał dla niego samego”, jest więc osobą. Być osobą oznacza dążenie do samospełnienia (tekst soborowy mówi o „samoodnalezieniu”), które nie może dokonać się inaczej, jak tylko „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”. Prawozorem takiego rozumienia osoby jest sam Bóg jako Trójca, komunია Osób. Stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga, znaczy zarazem, że człowiek jest wezwany do tego, aby bytować „dla” drugich i stawać się darem²².

Podsumowując zaznaczmy, że człowiek stworzony na Boży obraz i podobieństwo, obdarzony zdolnością poznania umysłowego, poznania prawdy, wolnością wyboru i działania jest wezwany do przymierza z Bogiem, uczestniczenia w życiu wewnętrznym Boga i Jego świętości (*homo est capax Dei*)²³.

²⁰ Por. M. LORA, *Antropologia della coppia nel magistero di Giovanni Paolo II*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, red. B. Moriconi, Roma 2001, s. 695-720.

²¹ *Gaudium et spes* 24.

²² Por. JAN PAWEŁ II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., 7; tenże, *Katechezy o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 117n.

²³ Por. Tamże, s. 155nn; E. WOLICKA, *Biblijny archetyp człowieka*, w: *Jan Paweł II, Mężczyznę*

Do podstawowej prawdy o człowieku należy grzech, ponieważ jest stale obecny w ludzkim życiu i dziejach. Poprzez kontrast z doświadczeniem swojej grzeszności człowiek stara się zrozumieć tajemnicę pierwotnej niewinności. Na samym początku człowiek znajdował się w stanie pierwotnej szczęśliwości, niewinności i sprawiedliwości. Wynikało to z przyjaźni z Bogiem dzięki łasce uświęcającej oraz dzięki innym darom „pozanaturalnym”, utraconym przez grzech (por. Rdz 2,8-25). Człowiek cieszył się „pełnią” bytowania (*integritas*), wewnętrzną równowagą, polegającą na panowaniu nad samym sobą i w relacji do drugiego człowieka²⁴.

U podstaw chrześcijańskiej antropologii spotykamy prawdę o grzechu pierwotnym. Przez grzech pierwotny człowiek utracił świętość, „dobro należenia do Boga w świętości pierwotnego poddania i synostwa”²⁵, i wszystko, co składa się na nadprzyrodzone wyposażenie duchowej istoty człowieka. Zepsucie duchowych władz człowieka, przyćmienie umysłu i osłabienie woli nie ma jednak charakteru bezwzględnego, lecz względnego. Człowiek również po grzechu nie przestaje być obrazem Boga, chociaż stracił pierwotną pewność „obrazu Bożego” wyrażoną w ciele²⁶. Świętość dla człowieka staje się możliwa dopiero dzięki Odkupieniu dokonанemu przez Jezusa Chrystusa. Możemy stwierdzić, że gdyby nie było grzechu pierwotnego, świętość kształtowałaby się inaczej.

Grzechu nie sposób zrozumieć bez odniesienia do tajemnicy stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. Poprzez grzech dramatycznie i boleśnie ukazuje się tajemnica „nie-podobieństwa” względem Boga, który jest samą Świętością i Dobrem. Bezinteresowna, prawdziwie ojcowska i obdarowująca Miłość Boga spotyka się tu z zakwestionowaniem, zaprzeczeniem i odrzuceniem.

Człowiek, chociaż jest stworzeniem szczególnie doskonałym ze względu na „obraz i podobieństwo Boga”, które w sobie nosi, pozostaje tylko stworzeniem. Drzewo „poznania dobra i zła” oraz zakaz spożywania jego owoców wyznaczało granice nieprzekraczalne dla istoty stworzonej: że nie jest

i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”, red. T. STYCZEŃ, Lublin 2001, s. 159-183.

²⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Katechezy o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 12nn.

²⁵ Tamże, s. 23. Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, dz. cyt., 8-9.

²⁶ Załamaniu uległa afirmacja ciała jako znaku osoby w widzialnym świecie. Pojawił się wstyd jako wyraz trudności utożsamienia się człowieka z własnym ciałem. Pierwotna jedność duchowo-cielesna człowieka została rozbita. Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 45nn.

„jak Bóg”, nie powinien chcieć być kimś innym, niż jest, ale jedynie (i aż) stworzeniem wezwanym do przyjaźni z Bogiem. Jan Paweł II podkreśla, że człowiek jest wezwany do postępowania na „wysoką miarę” obrazu i podobieństwa Bożego, wyróżniającą go wśród wszystkich stworzeń widzialnego świata²⁷.

2. Chrystus-Odkupiciel trwałym źródłem świętości człowieka

Temat tajemnicy Odkupienia należy do podstawowych wątków w nauczaniu Jana Pawła II od samego początku jego pontyfikatu, na co wskazują już pierwsze encykliki: „*Redemptor hominis*” (1979) i „*Dives in misericordia*” (1980). Chociaż Stary Testament mówi o uprzywilejowanym miejscu człowieka wśród stworzeń, o „obrazie i podobieństwie Boga”, to dopiero wydarzenie Wcielenia Jezusa Chrystusa pozwala na głębsze zrozumienie tajemnicy człowieka i jego świętości. Z woli Ojca i za sprawą Ducha Świętego świętość Chrystusa „staje się początkiem i trwałym źródłem świętości w dziejach człowieka i świata”²⁸.

W pierwszych zdaniach encykliki „*Dives in misericordia*” papież pisze: „Człowiek i jego najwyższe powołanie odsłania się w Chrystusie poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego Miłości”²⁹. W Chrystusie, Odkupicielu świata i człowieka, stworzenie odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości. W „pierwszym człowieku” - Adamie ta więź została zerwana; w „nowym człowieku” - Chrystusie zostaje ona nawiązana na nowo (por. Rz 5,12nn.). W zdaniach tych streszcza się umocowana na chrystologii cała chrześcijańska antropologia. Zaznaczmy też, że Odkupienie nie jest tylko przywróceniem człowiekowi pierwotnej świętości, ale jest odnowionym stworzeniem w Duchu Świętym, powołaniem człowieka do udziału w życiu i świętości Boga³⁰.

²⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., 9; tenże, *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., 35-37; tenże, *Katechezy o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 42; tenże, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 1.102.

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Duch Święty*, Kraków – Ząbki 1999, s. 154.

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dives in misericordia”* 1.

³⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, dz. cyt., 8. J. KUPCZAK, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 232: „Dzieło odkupienia człowieka w Chrystusie jest bowiem całkowicie nowym i definitywnym etapem historii zbawienia. Niemniej dzieło odkupienia nie oznacza zerwania z ‘odwiecznymi przeznaczeniami’ zawartymi w tajemnicy stworzenia, ale ich ‘wypełnienie’ i ‘potwierdzenie’”.

W encyklice „Redemptor hominis” Papież wskazuje szczególnie mocno, że Chrystus jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny wewnętrznej tajemnicy człowieka, wszedł w jego „serce”. W celu przedstawienia koncepcji człowieka i jego świętości przywołany zostaje fundamentalny tekst soborowy, często powracający w magisterium Jana Pawła II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. (...) Ten, który jest ‘obrazem Boga niewidzialnego’ (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”³¹.

Zarysowaną w tekście Soboru chrystologiczno-eschatologiczną perspektywę w interpretacji „obrazu Bożego” Jan Paweł II podejmuje i rozwija w „*Evangelium vitae*”. Oszpecony przez grzech człowieka „obraz Boży” zajaśniał na nowo i objawił się w całej pełni wraz z przyjściem na świat w ludzkim ciele Syna Bożego, który jest doskonałym obrazem Ojca. W tych, którzy idą za Chrystusem, „obraz Boży” zostaje przywrócony, odnowiony i doprowadzony do doskonałości aż po eschatologiczne wypełnienie (por. Rz 8,28n). W blasku tego obrazu – w przejściu od stanu Adama do stanu Chrystusa – człowiek może dostąpić wyzwolenia z niewoli bałwochwalstwa, odbudować zerwane więzi braterstwa i odnaleźć własną tożsamość³².

³¹ *Gaudium et spes* 22. Por. JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 r.*, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1999, s. 20 „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”. Por także: J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 132-135; G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997², s. 272: „Il suo magistero, programmaticamente concentrato attorno alla proclamazione di Cristo ‘Redemptor hominis’ sembra volto a coniugare insieme la capacità di mostrare il vero volto di Dio – *Dives in misericordia* – e il rinnovamento della storia umana. Così facendo, ribadisce quell legame fra il mistero di Cristo e l’uomo che già il concilio aveva indicato”. Także: A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, Roma 1997², s. 29-41 („L’uomo in Cristo. A partire dalla *Redemptor hominis*”).

³² Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, dz. cyt., 36.

W „Redemptor hominis” Papież zaznacza, iż tajemnica Odkupienia ma swój ludzki wymiar, który znajduje swoją pełnię w wymiarze Boskim. Odkupienie w wymiarze Boskim jest ostatecznym i definitywnym objawieniem się świętości Boga, który jest bezwzględną pełnią doskonałości, pełnią sprawiedliwości i miłości. Ludzki zaś wymiar polega na tym, że Chrystus-Odkupiciel „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. W Tajemnicy Odkupienia człowiek zostaje na nowo potwierdzony, „wypowiedziany” i stworzony, odnajduje tu swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa³³. „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem”³⁴.

Tajemnica Odkupienia zostaje następnie dopełniona przez Ducha Świętego, dzięki któremu życie ludzkie uzyskuje swój nadprzyrodzony wymiar. Nabiera tu pełnego znaczenia ścisła więź łącząca Ducha Świętego ze świętością. Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się człowiek wewnętrzny, „duchowy”. Dzięki udzielaniu się Boga duch ludzki spotyka się z „Duchem, który przenika głębokości Boże” (por. 1 Kor 2,10 n). W tym Świętym Duchu Bóg Trójjedyny otwiera się dla ducha ludzkiego, a duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga. Dzięki łasce uczynkowej, będącej darem Ducha Świętego, człowiek wchodzi w Boży i nadprzyrodzony wymiar „nowości życia”. Równocześnie zaś sam człowiek staje się „mieszkańcem Ducha Świętego”, „żywą świątynią Boga” (por. Rz 8,9; 1 Kor 6,19), Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie (por. J 14,23). Ta wewnętrzna komunika z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. W ten sposób dokonuje się pełne urzeczywistnienie „obrazu i podobieństwa Bożego”, jakim człowiek jest „od początku”³⁵.

Wyjaśniając zasadę „przedziwnej wymiany” (*admirabile commercium*) Papież zaznacza: „Jezus jest ‘nowym człowiekiem’ (por. Ef 4,24; Kol 3,10), który wzywa odkupioną ludzkość do udziału w Jego Boskim życiu. W tajemnicy Wcielenia położone zostały podwaliny antropologii, która zdol-

³³ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, dz. cyt., 10.

³⁴ *Gaudium et spes* 41. A.-M. CARRÉ, *Wezwani do świętości*, Poznań 2005, s. 23: „W Chrystusie, będącym narzędziem świętości, świętość Boga ukazała nam się jako niewyczerpane źródło, a zarazem stała się możliwa do naśladowania, przybierając ludzkie oblicze, które stało się dla nas modelem”.

³⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”* 58-59. Także: J.-P. Torrell, *Po co nam świętość?*, Poznań 2008, s. 61n.

na jest przekroczyć własne ograniczenia i sprzeczności, zmierzając ku samemu Bogu, a nawet więcej – ku ‘przebóstwieniu’ poprzez wszczęcie w Chrystusa człowieka odkupionego, dopuszczonego do udziału w życiu trynitarnym³⁶.

Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca, musi przybliżyć się do Chrystusa z całym ciężarem swoich niepokojów i niepewności, słabości i grzeszności. Musi niejako „przyswoić” sobie, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Ten proces zaowocuje nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Święci i błogosławieni to osoby, które najlepiej „przyswoiły” sobie rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, szczególnie obficie i do głębi czerpią z dzieła Odkupienia oraz dzielą się swoim udziałem w tej zbawczej mocy³⁷. W świętych i błogosławionych ukazuje się także niewyczerpana moc Odkupienia w Chrystusie.

Życie Chrystusa, w którym wyjaśnia się do końca tajemnica człowieka, stanowi trwały wzór, realny ideał i kierunek, w jakim powinna się dokonywać zbawcza przemiana człowieka „starego” w człowieka „nowego”, sięgająca do pierwotnego wzoru, według którego człowiek został stworzony. Chrystus odsłonił przed człowiekiem tajemnicę świętości Boga, który jest Miłością i wzywa do niej. Imperatyw: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (Kpł 19,2), w Chrystusie nabrał charakteru bliższego człowiekowi, ponieważ mówi o miłości i naśladowaniu świętości Ojca (por. Mt 5,48). Naśladowanie Chrystusa nie polega jedynie na wsłuchiwanie się w Ewangelię czy zachowywaniu przykazań, lecz jest bardziej radykalne i polega na przyłgnięciu do osoby Jezusa Chrystusa, a przez Niego do Ojca. Nie jest to jakies zewnętrzne naśladownictwo, gdyż dotyka samej głębi wnętrza człowieka.

W encyklice „*Veritatis splendor*” Jan Paweł II zaznacza: „Człowiek nie potrafi o własnych siłach naśladować i przeżywać miłości Chrystusa. Staje się zdolny do takiej miłości jedynie mocą udzielonego mu daru. Pan Jezus, tak jak przyjmuje miłość swego Ojca, podobnie sam udziela jej darmo swoim uczniom: ‘Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Wytrwajcie w miłości mojej’ (J 15,9). Darem Chrystusa jest Jego Duch, któ-

³⁶ JAN PAWEŁ II, *Novo millennio ineunte*, dz. cyt., 23. Por. *Dives in misericordia*, dz. cyt., 7-8.

³⁷ Por. K. WOJTYŁA, *Myśli o Niepokalanym Poczęciu*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 75-81, tu 77; tenże, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta – Adama Chmielowskiego, odprawionej na Błoniach Krakowskich*, 22 czerwca 1983 r., w: *Drogowskazy dla Polaków*, dz. cyt., t. II, s. 329.

rego pierwszy ‘owoc’ (por. Ga 5,22) to miłość: ‘Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany’ (Rz 5,5)³⁸. W nawiązaniu do papieskich słów trzeba podkreślić, iż nie należy nigdy stracić z oczu tego podstawowego teologicznego aspektu świętości, która nie jest rzeczywistością realizowaną własnymi tylko siłami. „Święty nie jest człowiekiem, który sam siebie tworzy; jest to raczej ktoś, kogo tworzy Bóg”³⁹.

Świętość opiera się na miłości i jest jej dojrzałym owocem (por. J 15,9; Rz 5,5). Najpiękniejszymi wzorami „człowieczeństwa odnowionego miłością” są święci i błogosławieni. W czasie kanonizacji św. Kingi Jan Paweł II zaznaczył, że miłość jest imieniem tej siły, która pozwoliła Kindze oprzeć się przemijaniu. Podczas innej uroczystości beatyfikacyjnej powiedział: „Człowiek jest powołany do miłości, która jest większa od wszystkich dóbr przemijających. Ona jedna nie przemija. Miłość nie przemija. Ona jest miarą życia wiecznego – to znaczy życia człowieka w Bogu samym. Albowiem Bóg sam jest Miłością (1 J 4,8)”⁴⁰. W miłości jako darze z samego siebie, na wzór Chrystusa, widzi Jan Paweł II najdoskonalsze, niejednokrotnie heroiczne, spełnienie wolności i całego życia⁴¹. Antropologiczna kategoria „daru z samego siebie” osiąga w ten sposób swoją chrystocentryczną głębię.

Świętość w wymiarze ziemskiej historii zbawienia jest powołaniem i dążeniem, natomiast w perspektywie eschatologicznej jest spełnieniem, czyli doskonałym i nieprzemijającym zjednoczeniem z Chrystusem⁴². Udział człowieka w wiecznym życiu Boga stał się możliwy dzięki Chrystusowi. Objawiając człowiekowi prawdę o nim samym, Chrystus objawił mu jego

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 22. Por. tamże 19n.

³⁹ J.-P. TORRELL, dz. cyt., s. 155.

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament w Białymstoku 5 czerwca 1991 r.*, w: *Drogowskazy dla Polaków*, dz. cyt., t. III, s. 93.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 14, tenże, *List do rodzin*, dz. cyt., 11. Por. *Lumen gentium* 24. BENEDYKT XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, 40-42, tu 42: „Jeśli chodzi o świętych jest jasne: kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski”. Także: J. Bolewski, *Cała Święta, Niepokalana*, w: *Maryja wzór wszelkiej świętości*, red. A. GĄSIOR, J. KRÓLIKOWSKI, P. ŁABUDA, Tarnów 2007, s. 14-38.

⁴² Por. K. WOJTYŁA, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 136. J. KUPCZAK, dz. cyt., s. 232: „Eschatologiczne przeznaczenie człowieka polega więc na upodobnieniu się do Chrystusa Zmartwychwstałego. W tym upodobnieniu człowiek staje się Jego obrazem (eikon), co równocześnie będzie oznaczało spełnienie wszelkich potencjalności ludzkiej natury zapisanych w człowieku przez Boga w akcie stworzenia”. Także: C. NAUMOWICZ, *Eschatologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, w: *Kościół – Rodzina – Życie. Prace dedykowane Księdzu Arcybiskupowi dr. hab. Edwardowi Ozorowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. OZOROWSKI, A. SKRECKO, Warszawa 2011, s. 211-222.

eschatologiczne przeznaczenie, a przez śmierć i zmartwychwstanie ukazał, że życie jest przejściem nie tylko przez granicę śmierci, ale i do nowego życia, do pełni życia.

Zjednoczenie z Chrystusem w chwale to spełnienie powołania i przeznaczenia osoby ludzkiej stworzonej na „obraz i podobieństwo Boże”. W tym eschatologicznym zjednoczeniu dokonuje się doskonale spełnienie człowieczeństwa w miłości i najwspanialej potwierdza się godność osoby ludzkiej⁴³.

Zakończenie

Podjęta analiza antropologiczno-teologicznych podstaw świętości w nauczaniu bł. Jana Pawła II ukazała, że święty nie wyrzeka się swego człowieczeństwa, lecz doprowadza je do pełni. Łaska zakłada naturę i na niej buduje. Świętość nie jest czymś niejako dodanym z zewnątrz do sytuacji życiowej czy stanu człowieka, lecz rzeczywistością osiąganą w danej sytuacji i stanie. Świętość jest najpełniejszą miarą człowieczeństwa. Wydobywa całe dobro i piękno człowieka stworzonego na „wysoką miarę” Bożego obrazu i podobieństwa oraz odkupionego przez Chrystusa. Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, jest najdoskonalszym wzorem człowieczeństwa, w którym wyjaśnia się tajemnica człowieka, jest początkiem i trwałym źródłem świętości.

„Serce ludzkie zostało stworzone ze względu na Chrystusa – stworzone jako ogromna szkatuła, zdolna pomieścić samego Boga. Oko zostało stworzone dla światła, słuch dla dźwięków, każda inna rzecz ze względu na swój cel, a pragnienie człowieka – żeby się wyrwał ku Chrystusowi”⁴⁴.

Zachęcając do świadectwa życia w dziele ewangelizacji Jan Paweł II napisał: „Zwłaszcza świętość, jaśniejąca w życiu wielu członków Ludu Bożego, skromnych i często ukrytych przed oczami ludzi, to najprostsza i najbardziej pociągająca droga, na której można bezpośrednio doświadczyć, jak piękna jest prawda, jak wyzwalającą moc ma miłość Boża i jaka jest wartość bezwarunkowej wierności wobec wszystkich wymogów prawa Pańskiego, nawet w najtrudniejszych okolicznościach”⁴⁵.

Jedna z ankiet na temat świętości przyniosła następującą wypowiedź:

⁴³ Por. T. J. FUŁAT, dz. cyt., s. 168n.

⁴⁴ Słowa NICOLASA CABASILASA, cyt. za J.-P. Torrell, dz. cyt., s. 94.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 107.

„W samej naturze świętego jest pozostawanie w cieniu. A jednak właśnie ten *cień* będzie promieniował”⁴⁶. Nawet gdyby święty milczał, zdradziłyby go same rysy twarzy, ponieważ odzwierciedlają one coś z jego wewnętrznej tajemnicy (por. Syr 13,25-26).

Ograniczone ramy naszego studium nie pozwoliły na podjęcie analizy antropologiczno-teologicznego rysu męczeństwa jako formy świętości (także męczeństwa analogicznego). W męczeństwie osoba ludzka osiąga pełnię swego człowieczeństwa poprzez dar z samego siebie w miłości, aż do śmierci. Męczeństwo jest wywyższeniem doskonałego „człowieczeństwa” i prawdziwego „życia” człowieka. Poświadczają tę prawdę słowa św. Ignacego Antiocheńskiego skierowane do chrześcijan Rzymu, gdzie poniósł śmierć męczeńską: „Wybaczcie mi, bracia. Nie wzbraniajcie żyć, nie chcecie, abym umarł (...), pozwólcie chłonąć światło nieskalane. Gdy je osiągnę, będę pełnym człowiekiem. Pozwólcie mi naśladować mękę mego Boga”⁴⁷.

W optyce eklezjologii soborowej świętość stanowi wewnętrzny cel Kościoła. Jest ona czymś więcej niż wartością moralną. Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI świętość oznacza przebywanie Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem. Dzięki niej powstaje w świecie przestrzeń dla Boga. Prawdziwe współzawodnictwo w Kościele powinno toczyć się nie o mniejszy czy większy zakres uprawnień, czy zasiadanie na pierwszym miejscu, ale właśnie o świętość⁴⁸.

Streszczenie

Bł. Jan Paweł II odnosi się w swoim nauczaniu do przesłania Soboru Watykańskiego II o powszechnym powołaniu do świętości oraz o konieczności świadectwa i przykładu świętości. Człowiek stworzony na „wysoką miarę” Bożego obrazu i podobieństwa, obdarzony zdolnością poznania umysłowego, poznania prawdy, wolnością wyboru i działania jest wezwany do przymierza z Bogiem, uczestniczenia w życiu wewnętrznym Boga i Jego świętości. Poprzez grzech dramatycznie i boleśnie ukazuje się tajemnica „nie-podobieństwa” względem Boga, który jest samą Świętością i Dobrem. Wydarzenie Jezusa Chrystusa odsłania przed człowiekiem tajemnicę świętości Boga, który jest Miłością i wzywa do niej, oraz pozwala na głębi-

⁴⁶ J.-P. TORRELL, dz. cyt., s. 165.

⁴⁷ Cyt. za JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., 92.

⁴⁸ Por. G. BACHANEK, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005, s. 231.

sze zrozumienie człowieka i jego powołania do świętości. Świętość w wymiarze ziemskiej historii zbawienia jest powołaniem i dążeniem, natomiast w perspektywie eschatologicznej jest spełnieniem, czyli doskonałym i nieprzemijającym zjednoczeniem z Chrystusem. Przeprowadzona analiza antropologiczno-teologicznych podstaw świętości w nauczaniu Jana Pawła II ukazała, że święty nie wyrzeka się swego człowieczeństwa, lecz doprowadza je do pełni. Świętość wydobywa całe dobro i piękno człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo oraz odkupionego przez Chrystusa.

Słowa kluczowe: *Jan Paweł II, świętość, obraz Boży, antropologia teologiczna, chrystologia.*

“To Be the Salt of the Earth” – Anthropological-Theological Foundations of Holiness in the Teaching of Bl. John Paul II

Summary

Pope John Paul II refers to the message of the Second Vatican Council about the universal vocation of Christians to holiness. Created in God's image and likeness, man is endowed with the ability to know the truth, with freedom of choice and action, and is called to a covenant with God, to participate in the inner life of God and His holiness. With sin the mystery of “unlikeness” to God, who is Holiness and Goodness itself, makes a dramatic appearance. The event of Jesus Christ allows for a deeper understanding of the mystery of man and his highest calling. Jesus Christ, the God-man, is the perfect model of humanity and the permanent source of holiness. From an earthly point of view, holiness is a vocation and an aspiration, while in an eschatological perspective it is man's fulfillment, that is an everlasting union with Christ. Analysis of the anthropological-theological foundations of holiness in the teaching of Bl. John Paul II shows that the saint does not renounce his humanity, but brings it to its fullest measure. Holiness brings out all the goodness and beauty of man created in the high dignity of image and likeness of God and redeemed by Christ.

Key words: John Paul II, holiness, image of God, theological anthropology, Christology

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

ABY SÓL NIE UTRACIŁA SMAKU. DYLEMATY WSPÓŁCZESNEGO ŚWIADECTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.

Treść: 1. Podział chrześcijaństwa a wiarygodność świadectwa chrześcijańskiego; 2. Zróżnicowanie doktrynalne i jedność Ewangelii Chrystusa; 3. Zróżnicowanie doktryny etycznej – między fundamentalizmem a indyferentyzmem; Zakończenie.

Słowa Jezusa, stanowiące dla pierwszych chrześcijan wezwanie do dania świadectwa o Ewangelii i do przemiany świata, są nieodmiennie aktualne dla kolejnych pokoleń Jego uczniów. Skoro każda epoka, każdy kontekst cywilizacyjny, kulturowy czy społeczny potrzebują Ewangelii, to każdej wspólnocie chrześcijańskiej Jezus mówi: „Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 15, 13). W słowach tych zawiera się zarówno wezwanie do świadectwa danego przez wierzących w Chrystusa, jak i poważne ostrzeżenie: wspólnota, która nie daje świadectwa i nie różni się niczym od otaczającego jej środowiska, a zatem nie jest w stanie go w żaden sposób przemieniać, nie jest do niczego przydatna.

Pochodzące od Jezusa zadanie wraz z jednoczesną przestrożą są punktem odniesienia dla wszystkich Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Zagadnienie wiarygodnego świadectwa dla świata jest tym bardziej aktualne, że chrześcijanie coraz wyraźniej uświadamiają się, iż zasadniczą trudnością dla ich wiarygodności są podziały pomiędzy nimi samymi. Trudność podziałów wśród chrześcijan ma tutaj dwie płaszczyzny. Pierwsza jest oczywista: chrześcijaństwo podzielone i skłócone, z zewnątrz widziane jako zbiór mniejszych i większych Kościołów i Wspólnot, z których pewne roszczą sobie prawo do wyłącznego autorytetu w głoszeniu i interpretacji słów Jezusa, nie jest w stanie skutecznie proklamować Ewangelii w środowiskach niechrześcijańskich lub zdechrystianizowanych, ponieważ sam stan chrześcijaństwa i konflikty między grupami chrześcijan podają w wąt-

pliwość głoszone przez nich prawdy. Istnieje jednak druga, równie ważna płaszczyzna związku podziału wśród chrześcijan ze świadectwem i przemianą świata. Podzielone Kościoły i Wspólnoty kościelne, rozwijając się w różnych kontekstach społecznych czy kulturowych, często w kwestiach istotnych dla dzisiejszego człowieka i dla całej ludzkości wypracowały bardzo różniące się od siebie odpowiedzi, nieodmiennie odwołując się do tej samej Ewangelii Chrystusa. Niektóre z grup chrześcijańskich oceniają zdecydowanie negatywnie przemiany społeczne i kulturowe dokonujące się w dzisiejszym świecie, odcinając się faktycznie od szerszego życia społecznego w krajach, w których działają, i zamykając się w sobie, aby w niczym nie naruszyć głoszonej przez siebie i przekazywanej ortodoksji. Inne z kolei Kościoły i Wspólnoty do tego stopnia posunęły swoją integrację z nowoczesnym społeczeństwem, że pragnąc pozostać w kontakcie z dokonującymi się przemianami cywilizacyjnymi i obyczajowymi, przeprowadziły reinterpretację chrześcijańskiej nauki (głównie – choć nie wyłącznie – w obszarze etycznym). Takie grupy z kolei oskarżane są o poświęcanie prawdy chrześcijańskiej w imię uczestnictwa w głównym nurcie życia społecznego¹.

O ile pierwszy obszar trudności jest bezpośrednio związany z samym podziałem wewnątrz chrześcijaństwa i środkiem zaradczym jest tutaj dialog ekumeniczny zmierzający do pojednania chrześcijan i do wspólnego świadectwa, o tyle druga kwestia jest bardziej złożona. Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie stawiane są niekiedy wobec radykalnej alternatywy: albo „utrata smaku” i obecność w świecie, albo „zachowanie smaku” przez

¹ Ks. DR MARCIN SKŁADANOWSKI – asystent w Katedrze Teologii Ekumenicznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i wykładowca ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie. Na polskim gruncie tego typu oskarżenia wysuwane są ze szczególną mocą i w raczej bezrefleksyjny sposób przez Tomasza Terlikowskiego, znanego i niezwykle kontrowersyjnego filozofa oraz dziennikarza, często występującego w roli reprezentanta nauki katolickiej. Badając rozbieżności w kwestiach moralnych wśród przedstawicieli różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, dochodzi on do wniosku, iż teologowie, którzy mają odmienny od tradycyjnie katolickiego punkt widzenia w kwestii początku ludzkiego życia czy też starają się reinterpretować „moralność biblijną” (jakkolwiek można by zrozumieć to niejasne pojęcie), są przedstawicielami „cywilizacji śmierci” (por. T. Terlikowski, *Kiedy sól traci smak. Etyka protestancka w kryzysie*, Warszawa 2005, s. 11). Z kolei coraz bardziej widoczne różnice dzielące nauczanie katolickie od doktryny moralnej części niekatolickich Kościołów i Wspólnot są dlań okazją do stwierdzenia, iż „część chrześcijaństwa traci ewangeliczną moc i przestaje być znakiem sprzeciwu wobec świata. Parafrazując słowa Ewangelii, można powiedzieć, że staje się solą, która straciła swój smak” (tamże, s. 204).

szczelną izolację od świata; albo indyferentyzm, albo ekskluzywizm i fundamentalizm. Takie stawianie sprawy w zasadzie uniemożliwia dialog ekumeniczny. Tymczasem z chrześcijańskiego punktu widzenia – odwołując się do przytoczonych słów Jezusa – jest pewne, iż można „zachować swój smak”, a jednocześnie być w świecie i przemieniać go przez dawanie świadectwa; można zachować pełnię chrześcijańskiej ortodoksji bez ekskluzywizmu, można także w świetle Ewangelii odnosić się do problemów współczesnego człowieka i zabierać głos w najważniejszych sprawach społecznych bez indyferentyzmu. Przed trudnym zadaniem wypracowania kryteriów, które umożliwiałyby dawanie chrześcijanom świadectwa wobec świata – często postchrześcijańskiego – oraz wierność jednej i niezmiennej Ewangelii, staje współczesny ruch ekumeniczny.

1. Podział chrześcijaństwa a wiarygodność świadectwa chrześcijańskiego

Skuteczne dawanie chrześcijańskiego świadectwa wobec świata jest jedną z podstawowych inspiracji ekumenizmu². Biorąc pod uwagę fakt, że za oficjalny początek ruchu ekumenicznego uznaje się I Światową Konferencję Misyjną w Edynburgu w 1910 roku³, można wręcz stwierdzić, iż ruch ten zaczął się właśnie od wspólnej refleksji Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich nad kwestią świadectwa i przemiany świata zgodnie z Ewangelią Jezusa. Naturalną tego konsekwencją stał się oczywiście także ekumenizm doktrynalny i duchowy, jednak podstawowa inspiracja była bardzo praktyczna – w sytuacji, w której podzieleni chrześcijanie (wówczas wciąż w kontekście europejskiego kolonializmu) zwalczają się wzajemnie, głosząc Ewangelię, ich świadectwo traci wiarygodność⁴. W krajach misyjnych, których mieszkańcy w żaden sposób nie mogli mieć związku z dziejami europejskich podziałów, walk i sporów doktrynalnych wśród chrześcijan, niezgoda między misjonarzami kompromitowała głoszone przez nich orę-

² Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika „*Ut unum sint*” o działalności ekumenicznej, nr 98, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982 – 1998*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 2000.

³ Por. K. KARSKI, Główne nurty ruchu ekumenicznego, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, J. S. GAJEK, S. J. KOZA, Lublin 1997, s. 288.

⁴ Por. J. GADILLE, *L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures*, „*Revue d'Histoire Ecclésiastique*” 95 (2000) nr 3, s. 401.

dzie⁵. Początki ruchu ekumenicznego są zatem związane z chrześcijańskim doświadczeniem trudności misyjnych: tylko tam można być rzeczywiście „solą ziemi”, głosić Ewangelię, kształtować ludzkie życie zgodnie z nią, gdzie sami głosiciele Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie nie są ze sobą skłócenii, nie walczą ze sobą i wzajemnie nie kwestionują swojej wiarygodności i wierności Jezusowi. Współcześnie taka ekumeniczna intencja – będąca wynikiem obserwacji poczynionych przez chrześcijan o różnej przynależności wyznaniowej w krajach misyjnych – odnosi się także do krajów zsekularyzowanych czy niekiedy już niemal zupełnie postchrześcijańskich. Wiarygodność świadectwa dawanego przez chrześcijan w krajach, które odeszły od własnych chrześcijańskich korzeni, zależy od autentycznego pojednania samych świadków. Niekiedy świadectwo jedności może okazać się ważniejsze niż specyficznie wyznaniowo ukształtowane różnice doktrynalne czy etyczne, które poza określonym kręgiem kościelnym są nierozumiane i nie mają większego znaczenia.

To wszystko nie oznacza, iż wobec zeświecczenia i dechrystianizacji krajów chrześcijańskich trudności doktrynalne czy nauka moralna Kościołów i Wspólnot są nieistotne. Podkreślając wartość prawdy – także w kontekście dialogu ekumenicznego opartego na wzajemnym szacunku i uznaniu oraz zmierzającego do prawdziwej jedności – nie można jednak zapominać, iż z wielką roztropnością i rozważą należy poddawać krytyce inne niż własna propozycje rozwiązań w kwestiach doktrynalnych, duchowych, liturgicznych czy etycznych. Nie każda istniejąca rozbieżność w tym zakresie oznacza sprzeniewierzenie się objawionej prawdzie wiary chrześcijańskiej. Z kolei wiele różnic wykształciło się i umocniło w narastającej konfrontacji między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, będąc bardziej owocem rozwoju polemicznej teologii niż pokornego odczytywania słowa Bożego. Dla wspólnego chrześcijańskiego świadectwa taka roztropna krytyka własnej tradycji teologicznej – w tym doktrynalnej i moralnej – jest dzisiaj konieczna.

Nie przecząc temu, iż rzeczywiście istnieją między denominacjami chrześcijańskimi rozbieżności doktrynalne i moralne, nad którymi nie można przejść do porządku dziennego, dla świadectwa chrześcijańskiego ważne jest, aby mimo tych różnic przyznać, iż wszystkie istniejące tradycje

⁵ Por. L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 7, s. 145; J. URBAN, *Ekumenizm a ewangelizacja niechrześcijan*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, red. R. PORADA, Opole 2006, s. 99.

wyznaniowe są środkami głoszenia tej samej Ewangelii Jezusa i sposobami, aby wzywać świat do przemiany zgodnej z Ewangelią⁶. Choć różnice doktrynalne i moralne w nauce różnych grup chrześcijańskich domagają się rzetelnego wyjaśnienia, to jednak ich istnienie nie może być przyczyną deprecjonowania świadectwa i ewangelizacyjnych intencji innych Kościołów czy Wspólnot. Z faktu, że inna denominacja chrześcijańska w odmienny sposób rozumie czy głosi pewną prawdę wiary albo też daje odmienne wskazania moralne – nawet jeśli to głoszenie czy wskazanie ma słabości czy wręcz jest błędne – nie wynika, iż nie dąży ona do prawdziwego i pełnego wiary zwiastowania Ewangelii Jezusa Chrystusa. Podobnie też różnic w języku teologicznym, w obrzędach liturgicznych czy w zasadach życia duchowego nie można sytuować na takim poziomie ważności, jak gdyby to od nich zależał autentyzm świadectwa dawanego przez określony Kościół czy Wspólnotę. O ile moc Ducha Świętego żyjącego w Kościele sprawia, iż jest on wciąż tożsamy z Kościołem Apostołów, o tyle odmienne konteksty życia i działalności poszczególnych grup chrześcijańskich doprowadziły do ukształtowania się zróżnicowanych form wyrazu nauk i chrześcijańskiej, kultu, zasad życia wspólnotowego i poglądów społecznych⁷. Tych czasowo uwarunkowanych, mających ludzkie pochodzenie i kontekstualne ograniczenia form nie można ani deprecjonować – co byłoby oderwaniem życia kościelnego od konkretnych warunków życia chrześcijan – ani też kanonizować, czyniąc z nich kryterium chrześcijańskiej ortodoksji. Dialog ekumeniczny, zmierzający do umocnienia wspólnego chrześcijańskiego świadectwa zamiast deprecjacji lub kanonizacji przemijających tradycji ludzkich proponuje ich rozwój i przemianę⁸, tak aby wyrażały one autentyczne bogactwo Ewangelii Chrystusa, która jest aktualna dla człowieka w każdym kontekście czasowym i kulturowym i która może być wyrażana przez ludzi

⁶ Por. World Alliance of Reformed Churches – World Methodist Council, *Together in God's Grace*, w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982 – 1998*, red. J. GROS, H. MEYER, W. G. RUSCH, Geneva – Grand Rapids (Michigan) 2000, s. 270 – 271.

⁷ Por. Anglican – Lutheran International Commission, *Pullach Report*, nr 33, w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. MEYER, L. VISCHER, Ramsey (New York) – Geneva 1984, s. 18.

⁸ Por. Commissione Fede e costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*, w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 7: *Dialoghi internazionali 1995 – 2005*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, Bologna 2006, nry 3193 – 3194; Anglican – Lutheran International Commission, *Pullach Report*, nry 32 – 34.

każdego miejsca i czasu we właściwych im formach językowych, duchowych, społecznych bez zatarcia fundamentalnego przekonania o jedności, uniwersalności i ponadczasowości prawdy ewangelicznej.

Ten postulat jest jednak poważnym wyzwaniem dla Kościołów i Wspólnot kościelnych zaangażowanych w ruch ekumeniczny. Jak pogodzić wielość form wyznawania i głoszenia wiary z jednością Ewangelii? Jak pogodzić wielość form wyrażania nauki chrześcijańskiej z wiernością prawdzie? Wśród Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich spotyka się dzisiaj dwie drogi rozwiązań służących wzmacnianiu jedności świadectwa danego światu. Pierwszą z nich można by nazwać maksymalistyczną. Widoczna jest ona w różnych wyznaniowych tradycjach: chyba najczęściej pojawia się w wypowiedziach teologów prawosławnych, ale spotykana jest także w propozycjach katolickich i protestanckich. Propozycja ta zmierza do maksymalnego stopnia jedności, który – choć szanuje pewne odrębności językowe czy rytualne poszczególnych grup chrześcijańskich – nie zamyka się jedynie na przyjęciu pewnego zakresu wspólnych dóbr (takich jak tekst Pisma świętego, wyznania wiary czy jedność w sakramencie chrztu) i prawd (takich jak dogmat trynitarny i chrystologiczny). Z prawosławnego punktu widzenia miałyby ona obejmować także jedność wiary, sakramentów, hierarchii, uznanie autorytetu soborów pierwszego tysiąclecia oraz wiążącego charakteru ich orzeczeń dogmatycznych⁹. Dla fundamentalistycznego protestantyzmu byłyby to pełna komunია w głoszeniu czystego słowa Bożego i sprawowaniu sakramentów, która z konieczności relatywizowałaby wszystkie tradycje kościelne i orzeczenia doktrynalne ludzkiego pochodzenia, uzależniając ich normatywną wartość od wiążącego dla wszystkich chrześcijan tekstu biblijnego¹⁰.

Drugą – i, jak się wydaje, o wiele bardziej przyszłościową – drogą rozwiązania problemu wiarygodności chrześcijańskiego świadectwa w świecie, a przez to uczynienia chrześcijańskiej misji „bycia solą ziemi” skuteczniejszą, jest takie dążenie do chrześcijańskiej komunii, które mobilizowałoby Kościoły i Wspólnoty kościelne do krytycznej analizy, a niekiedy nawet

⁹ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003³, s. 357.

¹⁰ Por. J. RETAMAL FAVEREAU, *Prawda o fundamentalizmie*, „Communio” (wydanie polskie) 22 (2002) nr 4, s. 3 – 5; Chiesa luterana d’Australia – Chiesa unita in Australia, *La chiesa. Dichiarazione concordata*, w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 8: *Dialoghi locali 1995 – 2001*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, Bologna 2007, nr 860.

rewizji własnej doktryny i praktyki życia kościelnego¹¹. Jest to zadanie bez wątpienia trudniejsze niż stawianie twardych wymagań innym Kościołom i Wspólnotom. Zadanie to wydaje się szczególnie trudne dla Kościołów takich, jak Kościół katolicki czy Kościoły prawosławne, które z uwagi na własne fundamentalne założenia eklezjologiczne pozostają w swojej świadomości jednym i jedynym Kościołem Chrystusa (przy całej różnorodności dogmatycznych sformułowań tej nauki). Niemniej jednak nawet tak silna świadomość eklezjologiczna nie uwalnia od konieczności rzetelnego badania własnej doktryny i zwyczajów kościelnych, w celu oczyszczenia ich z tego, co jest czasowe, przemijające i utrudniające autentycznie chrześcijańskie świadectwo. W dziele takiego oczyszczenia świadectwo dawane przez innych chrześcijan – nawet jeśli w ich nauce można byłoby doszukać się słabości – nigdy nie jest bez znaczenia¹².

2. Zróżnicowanie doktrynalne i jedność Ewangelii Chrystusa

Jednym z częstych zarzutów stawianych pod adresem ruchu ekumenicznego, a zarazem rzeczywistych wyzwania dla wspólnego świadectwa chrześcijańskiego i przemiany świata, jest problem zróżnicowania doktrynalnego Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Denominacje chrześcijańskie głoszą wciąż – mimo znaczących postępów dialogu doktrynalnego – niejednolite orędzie, przy tym ta niejednolitość nie polega jedynie na koniecznych i uwarunkowanych kontekstem kulturowym czy czasowym zróżnicowaniach w języku teologicznym. Niekiedy dotyka ona najważniejszych zagadnień wiary, takich jak rozumienie słowa Bożego i sakramentów oraz sama istota Kościoła. Bez wątpienia głosząc różniące się orędzia, z których każde przedstawiane jest jako wierny wykład nauki Jezusa Chrystusa, chrześcijanie narażają swoje świadectwo na kompromitację.

Jedną z bardziej znanych prób rozwiązania tego problemu polegała na

¹¹ Por. Światowa Rada Kościołów, *Duch Święty i katolickość Kościoła*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 4 (1988) nr 4, s. 98; Światowa Rada Kościołów, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościelne*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 4 (1988) nr 4, s. 65 – 66.

¹² Tę myśl sugeruje stanowisko wyrażone przez II Sobór Watykański: „Nie można też pomijać faktu, że wszystko, co łaska Ducha Świętego sprawia w braciach odłączonych, może posłużyć również do naszego zbudowania. Nic, co jest szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwym dobrem wiary, owszem, zawsze może pomóc do doskonalszego wniknięcia w misterium Chrystusa i Kościoła” (Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 198).

„wzięciu w nawias” dzielących Kościoły i Wspólnoty różnic doktrynalnych, aby skupić się przede wszystkim na wspólnej służbie wobec świata i w ten sposób dawać wspólne świadectwo, mimo iż pełna jedność chrześcijan nie została jeszcze osiągnięta. W tym właśnie duchu szedł jeden z głównych nurtów ruchu ekumenicznego w pierwszych dziesięcioleciach jego istnienia – związany z postacią luterńskiego arcybiskupa Uppsali Nathana Söderbloma ruch „Praktycznego Chrześcijaństwa”. Nie można uczciwie powiedzieć, iżby zwolennicy tego nurtu działalności ekumenicznej negowali wartość jedności doktrynalnej w chrześcijaństwie. Byłoby to z pewnością krzywdzące uproszczenie. Sądzieli oni raczej, iż w stanie, w którym nie jest jeszcze możliwe osiągnięcie pełnej jedności doktryny pomiędzy rozpoczynającymi dialog ekumeniczny Kościołami i Wspólnotami, chrześcijanie nie mogą powstrzymać się od wspólnego działania na rzecz człowieka i świata aż do momentu oficjalnego ogłoszenia poszukiwanej jedności. Dwa kluczowe hasła ruchu „Praktycznego Chrześcijaństwa”: „Doktryna dzieli, lecz służba łączy” czy „W sprawach praktycznych musimy współpracować tak, jak gdybyśmy osiągnęli już jedność w sprawach wiary”¹³ nie stanowiły próby relatywizacji czy marginalizacji znaczenia jedności głoszonej nauki, lecz były wyrazem świadomości, iż poszukiwaniu pełnej jedności doktrynalnej musi towarzyszyć już teraz konkretne wspólne chrześcijańskie działanie, którego nie można odkładać na później.

Brak świadomości takich intencji „Praktycznego Chrześcijaństwa” spowodował wśród części osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny niemałe problemy, zauważalne już w okresie międzywojennym, a nasilone szczególnie w drugiej połowie XX wieku, kiedy wielu chrześcijanom zniecierpliwionym brakiem szybkich postępów na drodze do jedności mogło się wydawać, iż tym, co opóźnia tę drogę, jest właśnie zróżnicowanie doktrynalne – jak się wydaje, coraz słabiej rozumiane w zachodnich społeczeństwach postchrześcijańskich. Właśnie obserwując trudności związane z chrześcijańskim świadectwem w tych zachodnich krajach, w których wskutek procesów sekularyzacyjnych żywa wiara chrześcijańska – w różnej konfesyjnej postaci – niemal zamarła, niektórzy chrześcijanie widzą większy pożytek w akcentowaniu tego, co można dzisiaj wspólnie, pomijając podziały wyznaniowe, czynić dla głoszenia Ewangelii Chrystusa. Stanowisko takie sprawia jednak, iż chrześcijaństwo głoszone w ten sposób przestaje być autentycz-

¹³ Por. K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 48 – 49.

ne: jest tworem sztucznym przygotowanym na potrzeby dialogu z niewierzącymi lub tymi, którzy są chrześcijanami jedynie z nazwy, lecz w istocie nie oddaje kościelnego charakteru wiary. Chrześcijaństwo „oczyszczone” z kwestii trudnych, odcięte od rzeczywistości kościelnej, staje się jedną z bardzo wielu propozycji etycznych dla współczesnego człowieka, w dodatku propozycją wcale niekoniecznie najatrakcyjniejszą, a z pewnością nie najłatwiejszą do przyjęcia i realizacji. Takie pozbawione trudności, a zarazem „odkościelnione” chrześcijaństwo traci jednak tę moc przemiany człowieka i świata, która Jezus Chrystus związał z Kościołem ożywianym aż do końca czasów mocą Ducha Świętego (por. Mt 16, 18; J 20, 21 – 23).

Wydaje się dzisiaj, iż ten problem chrześcijańskiego świadectwa i wspólnego działania na rzecz przemiany świata można próbować rozwiązać, odwołując się do autentycznych intencji „Praktycznego Chrześcijaństwa”. Bez wątpienia brak jedności w kwestiach kluczowych dla wiary chrześcijańskiej pośród jej wyznawców i głosicieli osłabia wartość i wiarygodność ich świadectwa. Z drugiej strony chrześcijanie nie mogą czekać ze wspólnym świadectwem do momentu, w którym taka jedność zostanie oficjalnie przez odpowiednie kościelne organy czy gremia zadeklarowana. Jest tak, ponieważ świadectwo nie jest dodatkiem do wyznawanej przez chrześcijan wiary, lecz jest jej istotną częścią (por. Dz 1, 8), bez której wiara nie może pozostać żywa i zachować swojej mocy przemieniającej człowieka i świat. Z tego powodu wspólne świadectwo jest konieczne nawet przy świadomości istniejących różnic. Co więcej, świadectwo to nie ma za zadanie wstydlwego ukrywania tych różnic, lecz winno ukazywać także, iż wiara w Jezusa Chrystusa, jedynego Pana Kościoła, jest w stanie zmobilizować do wspólnej służby chrześcijan, którzy wciąż poszukują pełnej jedności opartej na prawdzie i wierności słowu Bożemu.

3. Zróźnicowanie doktryny etycznej – między fundamentalizmem a indyferentyzmem

Pomimo znaczenia zagadnień doktrynalnych dla chrześcijańskiego świadectwa część chrześcijan zauważa, iż współcześnie dla relacji międzychrześcijańskich i dla obecności chrześcijaństwa w zsekularyzowanych społeczeństwach o wiele ważniejsze stają się kwestie moralne i antropologiczne. Co więcej, rozchodzące się w niektórych kwestiach stanowiska Kościołów i Wspólnot stają się przyczyną narastających trudności we wspól-

nym świadectwie¹⁴. Przynajmniej w niektórych szczegółowych sprawach takie stanowisko zawiera wszakże pewne uproszczenia. Chrześcijanie czerpiący wiadomości o życiu ich własnej wspólnoty wyznaniowej oraz innych denominacji chrześcijańskich z mediów popularnych, także o charakterze religijnym, mogą być już przyzwyczajeni do podziału wyznań na bardziej „konserwatywne” i bardziej „liberalne” w kwestiach etycznych. W podziale takim do grupy „konserwatywnej” łatwo zalicza się Kościół katolicki, Kościoły prawosławne i niektóre fundamentalistyczne Wspólnoty protestanckie, a anglikanów oraz większość protestantów umieszcza się w kategorii „liberalnej”. Jest to jednak uproszczenie znamienne dla współczesnego sposobu przekazu informacji. Nawet jeśli uproszczenie to ma uzasadnienie w oficjalnych stanowiskach władz Kościołów i Wspólnot zaklasyfikowanych jako „konserwatywne” czy „liberalne” na podstawie wyrażanych stanowisk w kwestiach moralnych (na ogół związanych z przekazywaniem i godnością życia ludzkiego, takich jak stosunek do aborcji, eutanazji, regulacji poczęć, manipulacji genetycznych, czy odnoszących się do szczegółowych zagadnień życia ludzkiego, takich jak problem osób rozwiedzionych zawierających powtórne małżeństwa oraz osób homoseksualnych), to jednak nie oddaje on podziałów wśród samych chrześcijan. Nie od dzisiaj wiadomo, że nie zawsze podziały wyznaniowe odpowiadają podziałom dotyczącym przekonań etycznych chrześcijan¹⁵. Nie każdy katolik czy prawosławny jest równie konserwatywny, jak oficjalne nauczanie jego Kościoła, tak jak nie każdy anglikanin czy protestant zawsze zgadza się z liberalnym nauczaniem swojej własnej Wspólnoty. To zróżnicowanie stanowi skądinąd wyzwanie dla każdego Kościoła czy Wspólnoty, by – z jednej strony – wypracować środki skutecznego przedstawienia i uzasadnienia głoszonego nauczania najpierw wśród własnych wiernych oraz – z drugiej strony – by dokonywać nieustannie refleksji nad własnym nauczaniem moralnym, w której – przy zachowaniu pierwszorzędного znaczenia słowa Bożego i od-

¹⁴ Por. T. TERLIKOWSKI, *Kiedy sól traci smak...*, s. 9 – 10, 199.

¹⁵ Por. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12 (1996) nr 2, s. 125; Comitato misto cattolico-protestante in Francia, *Scelte etiche e comunione ecclesiale*, w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 4: *Dialoghi locali 1988 – 1994*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, Bologna 1999², nry 822 – 826; R. PORADA, *Wyzwania etyczne a dialog ekumeniczny. Wkład Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), s. 261.

czytania stwórczego zamysłu Boga wobec człowieka – dostrzegane będą także poglądy wiernych, a zwłaszcza przyczyny, dla których niekiedy odbiegają one od oficjalnego nauczania kościelnego.

Jeśli rozpatruje się samo tylko urzędowe nauczanie etyczne Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, to – rzecz jasna – można tutaj dostrzec wzrastające rozbieżności, sprowadzające się do wskazanego wyżej podziału na grupy konserwatywne i liberalne¹⁶. Kościoły i Wspólnoty uważane za konserwatywne są bardziej skłonne do obrony i propagowania tradycyjnych norm etycznych (przy czym dodatkową trudność stanowi tutaj to, co jest normą „tradycyjną”, albo też która norma etyczna wiąże się z prawdą wiary objawioną w słowie Bożym, a która – choćby ugruntowana przez wieki – jest tylko pewną ograniczoną ludzką interpretacją słowa Bożego). Grupy zaliczane do liberalnych usiłują natomiast rewidować własne poglądy i nauczanie, biorąc pod uwagę zachodzące w świecie zachodnim przemiany obyczajowe, za którymi idą także w wielu krajach zmiany regulacji prawnych. Chociaż w początkach ruchu ekumenicznego zagadnienia etyczne nie stanowiły znaczącego czynnika podziałów między denominacjami chrześcijańskimi, to jednak obecnie podział na tej płaszczyźnie nabiera dużego znaczenia, odciskając się na skuteczności dawanego przez chrześcijan świadectwa. Bez wątplenia istniejące różnice mają podłoże głębsze, niż mogłoby się to wydawać. W obliczu przemian cywilizacyjnych, społecznych i obyczajowych, które w świecie zachodnim rozpoczęły się wraz z rewolucją przemysłową, a uwidoczniły się zwłaszcza po rewolucji obyczajowej, której umownym początkiem na Zachodzie są protesty studenckie w 1968 roku, Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie pragnęły dawać chrześcijanom dostosowane do wymagań czasu odpowiedzi na istotne pytania związane z ich życiem¹⁷. Brak rzeczywistej jedności chrześcijan oraz odmienne założenia antropologiczne, a także różniące zwłaszcza katolicyzm i protestantyzm ujęcie roli Kościoła jako instytucji mającej moc autorytatywnych rozstrzygnięć w kwestiach moralnych, wiążących sumienie wiernych należących do danej denominacji, doprowadziły do wypracowania

¹⁶ Por. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych...*, s. 132.

¹⁷ Por. *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994) nr 1, s. 60; Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych...*, s. 125; M. HINTZ, *Możliwość luterancko-katolickiego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie etycznej*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004) z. 7, s. 41.

odmiennych propozycji i wskazań¹⁸. To z kolei – co zrozumiałe – ma bezpośrednie przełożenie na wiarygodność chrześcijańskiego świadectwa w krajach doświadczających gwałtownych przemian społecznych, obyczajowych i cywilizacyjnych. Czy orędzie chrześcijańskie może być wiarygodne, skoro człowiekowi – niekiedy zagubionemu i poszukującemu konkretnych życiowych rozwiązań – chrześcijanie głoszący tę samą Ewangelię proponują rozwiązania zupełnie różne, a przy tym wcale nie komplementarne, lecz wręcz wykluczające się? Jaką skuteczność ma chrześcijańskie świadectwo w przemienianiu świata i człowieka, kiedy chrześcijanie – odwołując się do tych samych źródeł wiary – głoszą możliwość albo surowy zakaz ingerowania w ludzkie życie przez aborcję, eutanazję czy eksperymenty genetyczne? Jaką moc ma orędzie chrześcijańskie we wskazywaniu człowiekowi współczesnemu właściwej drogi do spełnienia własnego życia, skoro chrześcijanie – wciąż powołując się na tę samą Ewangelię – dopuszczają możliwość rozwodu i ponownego małżeństwa oraz błogosławienie związków jednopłciowych albo, przeciwnie, uznają takie praktyki za jawnie sprzeczne ze słowem Bożym, sprzeciwiające się godności oraz powołaniu człowieka i jako takie niedopuszczalne?

Tak poważne i zaostrzające się różnice, przy jednoczesnej różnorodności poglądów wśród samych chrześcijan, którzy często nie przyjmują – wcale lub częściowo – nauczania etycznego własnych Kościołów i Wspólnot, stanowią dla świadectwa chrześcijańskiego poważne wyzwanie. Niekiedy prowadzą one wręcz do pytania o sensowność wspólnego świadectwa. Polski teolog Józef Majewski, zauważając odmienne stanowiska w tak ważnej sprawie jak aborcja, pisze w tym właśnie duchu: „można tu pytać: cóż to za komplementarność i wzajemne wzbogacenie, gdy jedna strona dialogu zgadza się na zabijanie niewinnych, a druga radykalnie się temu przeciwstawia? W etyce, inaczej niż w sferze teologii i doktryny, na ogół mamy do czynienia nie tyle z zasadą «i to, i to», ile «albo, albo»”¹⁹.

¹⁸ Por. W. BENEDYKTOWICZ, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993², s. 12; M. UGLORZ, *Być Chrystusem dla bliźniego. Wiara podstawą etyki teologicznej Marcina Lutra*, „Studia Oecumenica” 2 (2002), s. 319; S. NOWOSAD, *Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, red. S. PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 216.

¹⁹ J. MAJEWSKI, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Z. GLAESER, Opole 2008, s. 291.

Jak zwykle w najtrudniejszych dla misji chrześcijan w świecie kwestiach pojawiają się w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich różne propozycje rozwiązań. Można je najogólniej podzielić na „zamknięte” i „otwarte”. Propozycje zamknięte wyrażają się przez dążenie do jasnego oddzielenia nauki Kościołów i Wspólnot „ortodoksyjnych” czy też „wiernych tradycji” w kwestiach moralnych od doktryny tych denominacji, które miałyby poświęcić prawdę o człowieku głoszoną przez Ewangelię na rzecz kompromisu z odchodzącym od Chrystusa światem zachodnim. W takim ujęciu wspólne świadectwo – szczególnie w kwestiach moralnych – byłoby ograniczone jedynie do denominacji, których wskazania etyczne są zbliżone. Nie mogłoby natomiast w żaden sposób obejmować współpracy ze Wspólnotami określanymi jako liberalne²⁰. Tego typu propozycję wysunął przed kilkoma laty pod adresem Kościoła katolickiego jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli prawosławia rosyjskiego, obecnie metropolita i przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego Hilarion Ałfiejew. Stwierdzając, jak wielki negatywny wpływ sekularyzm zachodni ma na życie chrześcijan i w jakim stopniu osłabia ich zdolność do dawania świadectwa o Ewangelii Chrystusa przez życie zgodnie z Bożymi przykazaniami, hierarcha sądzi, iż niektóre Wspólnoty protestanckie przystosowały się do norm etycznych głoszonych przez antychrześcijański liberalizm²¹. Jego zdaniem winno to skłaniać Kościoły prawosławne i Kościół katolicki, których nauczanie moralne jest w zasadzie zbieżne, do podjęcia wspólnego wysiłku głoszenia tej nauki zsekularyzowanemu światu. W tym celu Ałfiejew propaguje projekt „Europejskiego Przymierza Katolicko-Prawosławnego”²².

Rozwiązanie, określone powyżej jako „zamknięte”, jest stosunkowo łatwe. Sprowadza się ono do oceny wartości nauki moralnej głoszonej przez inne Kościoły i Wspólnoty w świetle nauki własnego Kościoła oraz do odrzucenia tych proponowanych w innych denominacjach rozwiązań, które nie dadzą się dopasować do własnej doktryny. Rozwiązanie takie jest także łatwe dlatego, że usuwa konieczność prowadzenia dialogu ekumenicznego w kwestiach etycznych, chyba że miałby on dotyczyć pewnych szczegółowych i drugorzędnych zagadnień czekających na dopracowanie przez spe-

²⁰ Por. M. HINTZ, *Możliwość luterkańsko-katolickiego dialogu ekumenicznego...*, s. 42.

²¹ Por. H. AŁFIEJEW, *Dialog Kościół – Europa*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005*, red. K. BORUŃ, Gniezno 2005, s. 31 – 32.

²² Por. Tenże, *Wspólnym głosem*, w: *Europa dialogu...*, s. 91.

cialistów. Jednakże z ekumenicznego punktu widzenia rozwiązanie to zawiera bardzo poważną trudność, która sprawia, iż jest ono nie do zaakceptowania dla chrześcijanina przywiązanego do własnego Kościoła, ale uznającego także autentyzm wiary i zaangażowania chrześcijan należących do innych Kościołów i Wspólnot. Rozwiązanie „zamknięte” zakłada bowiem nie tylko rzeczywiście istniejący podział denominacji chrześcijańskich pod kątem etycznym, ale równocześnie wyznaniom głoszącym odmienne poglądy przypisuje intencje, których chrześcijanie należący do tych wyznań z pewnością – przynajmniej oficjalnie – nie wyrażają. Nawet jeśli trudno zgodzić się z modyfikacją nauczania etycznego przez niektóre Wspólnoty uważane za liberalne, to jednak nie jest uczciwe przypisywanie im chęci głoszenia zasad antychrześcijańskiego liberalizmu. Nawet jeśli uznaje się niektóre konkretne wskazania etyczne tych Wspólnot za trudne do uzasadnienia w świetle słowa Bożego czy wielowiekowej tradycji kościelnej, to jednak nie jest zgodne z prawdą szukanie genezy tych wskazań w sprzeniewierzeniu się czy w świadomym odejściu od Ewangelii.

Poszukując choć częściowego rozwiązania trudności dla wspólnego świadectwa związanych z rozbieżnościami etycznymi, można wskazać rozwiązanie „otwarte” (niesprowadzające się jednak do indyferentyzmu) jako uczciwsze i ekumenicznie owocniejsze. Rozwiązanie to nie ucieka od trudnego dialogu ekumenicznego w kwestiach etycznych. Poświęcony temu zagadnieniu dokument Światowej Rady Kościołów przypomina w tym kontekście, że „problemy moralne i sposoby ich rozwiązywania często są zarazem linią graniczną między «tanią» a «kosztowną» jednością. Tania jedność unika kwestii spornych pod względem moralnym, ponieważ mogłyby one naruszyć jedność Kościoła. Kosztowna jedność polega na odkrywaniu jedności Kościoła jako daru podążania za sprawiedliwością i pokojem”²³. Rozwiązanie otwarte wymaga wobec tego najpierw uznania, iż na obecnym etapie życia Kościołów i Wspólnot oraz rozwoju dialogu ekumenicznego istnieją różnice ich doktryny moralnej (których – w uczciwym dialogu – nie można zbyć przez argumentację, iż niektóre wyznania odeszły od Ewangelii). Następnie domaga się ono podjęcia konstruktywnego dialogu w kwestiach etycznych. Uznanie istnienia różnic przynajmniej na obecnym etapie wzajemnych ekumenicznych relacji oraz podjęcie dialogu etycznego nie mogą – podobnie jak w przypadku rozbieżności doktrynalnych – paraliżować dawanego wspólnie świadectwa ani też odwlekać go do czasu,

²³ *Kosztowna jedność...*, s. 58.

kiedy rozbieżności zostaną usunięte.

Spośród tych wskazań zdecydowanie trudniejsze jest uznanie, że na obecnym etapie życia Kościołów i Wspólnot istnieją różnice doktrynalne, które wcale nie muszą oznaczać tego, iż niektórzy chrześcijanie zdradzili Ewangelię. Wręcz przeciwnie – dialog ekumeniczny, choć zawsze zmierza do prawdy, domaga się uznania autentyczności wiary i chrześcijańskiego zaangażowania podejmujących go stron, nawet jeśli bardzo różnią się one poglądami – czy to w kwestiach doktrynalnych, czy etycznych. Trudność tego wskazania wynika z pojawiającego się niemal od razu zarzutu indyferentyzmu lub moralnego relatywizmu. Czy uznanie autentycznie chrześcijańskich intencji Wspólnot, które tak znacząco różnią się w kwestiach moralnych (np. dopuszczają w pewnych sytuacjach przerwanie ciąży lub akceptują jako rodziny związki osób tej samej płci), nie zaprzecza przekonaniu o jedności i poznawalności prawdy? Ta wątpliwość może być wzmacniana przez niektóre teksty gremiów ekumenicznych, takie jak cytowana już deklaracja z Ronde, zgodnie z którą „biorąc pod uwagę wieloznaczność wielu konkretnych kwestii moralnych, nie należy oczekiwać, by wszyscy członkowie poszczególnych Kościołów czy wszystkich kościelnych organizacji w różnych regionach podjęli takie same decyzje moralne w każdej szczegółowej sytuacji. W chrześcijańskiej wolności mieszczą się wyraźne i głęboko sięgające różnice w osądzie moralnym”²⁴. Istotnie, tekst ten może być podejrzewany o moralny relatywizm. Jednakże sam fakt uznania, iż w konkretnym kontekście historycznym Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie różnią się pod względem etycznym i że chrześcijanie wyznający odmienne poglądy etyczne mogą być przekonani o autentyczności własnej wiary w Chrystusa, nie prowadzi jeszcze do wniosku, iż prawda może być zróżnicowana ani też że prawdy nie da się ostatecznie ustalić. Celem ruchu ekumenicznego jest jedność oparta na prawdzie – także w kwestiach etycznych. Jednakże jedności tej nie da się osiągnąć, przypisując partnerowi dialogu złe intencje lub odmawiając mu prawa do żywej chrześcijańskiej wiary tylko dlatego, iż różni się on w pewnych przekonaniach.

Co więcej, właśnie uznanie faktu różnorodnych poglądów etycznych wśród chrześcijan poważnie przeżywających własną wiarę i chcących dawać o niej wiarygodne świadectwo – przy jednoczesnym przekonaniu, iż całą konieczną do autentycznie chrześcijańskiego życia człowiek może znaleźć w słowie Bożym, przechowywanym i wyjaśnianym przez Kościół dzie-

²⁴ *Kosztowna jedność...*, s. 58.

ki nieustannej obecności w nim Ducha Świętego – mobilizuje wierzących do poważnego ekumenicznego dialogu w tej dziedzinie. Nie jest to truzizm. Właściwie dialog ekumeniczny obejmujący zagadnienia etyczne rozwinął się dopiero w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku, a więc długo po zapoczątkowaniu samego ruchu ekumenicznego, który pierwotnie skupiał się albo na przybliżaniu jedności doktrynalnej, albo na wspólnym działaniu mimo aktualnego braku tej jedności. Dialog etyczny, opierający się na uznaniu autentyczności wiary chrześcijańskiej wszystkich dialogujących stron oraz na poszukiwaniu prawdy, której źródłem jest Bóg, mimo krótkiego czasu od jego zainicjowania już ma swoje osiągnięcia²⁵. Odczytując wyzwania ze strony współczesnych przemian społecznych i cywilizacyjnych, chrześcijanie dostrzegli elementy wspólne ich nauki moralnej – szczególnie na obszarze bioetyki, poszanowania godności człowieka czy też w zakresie ochrony środowiska²⁶.

Oczywiście istniejące rozbieżności, choć niekoniecznie dotyczą one zagadnień fundamentalnych dla orędzia chrześcijańskiego, są o wiele częściej dostrzegane. Wciąż nie osiągnięto jedności, jeśli chodzi o wiele kontrowersyjnych kwestii z zakresu problematyki małżeństwa i rodziny, obrony i przekazywania życia ludzkiego, godności życia małżeńskiego i ludzkiej płciowości. Jednakże właśnie szczerść zaangażowania ekumenicznego Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich sprawia, iż nawet te poważne różnice – co do których nie można kwestionować konieczności ich badania i rozwiązania – nie uniemożliwiają ani współpracy, ani też dawania świadectwa przez chrześcijan, jakkolwiek dla świadectwa stanowią poważną trudność²⁷. Dodatkowo istniejące rozbieżności – podobnie jak w innych obszarach dialogu ekumenicznego – winny skłaniać wszystkich do krytycznej analizy własnego stanowiska. Może właśnie niechęć do krytycznego spojrzenia na własną doktrynę i oceny jej w świetle słowa Bożego jest przyczyną, dla której niektóre denominacje chrześcijańskie odmawiają jakiegokolwiek współpracy z tymi Kościołami i Wspólnotami, które głoszą odmienne rozwiązania etyczne? W kontekście konieczności wspólnego

²⁵ Por. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych...*, s. 125.

²⁶ Por. M. HINTZ, *Możliwość luterancko-katolickiego dialogu ekumenicznego...*, s. 52 – 53; P. Kopiec, *Eutanazja we wspólnych uzgodnieniach Kościołów katolickiego i ewangelickiego w Niemczech*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 7, s. 125 – 126.

²⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 11 (1995) nr 1, s. 85 – 99.

chrześcijańskiego świadectwa warto zwrócić uwagę na ostrzeżenie sformułowane przez Wspólną Grupę Roboczą Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego w dokumencie poświęconym trudnościom dialogu ekumenicznego obejmującego zagadnienia etyczne: „Inni chrześcijanie oraz inne Kościoły, posiadające odmienne przekonania moralne, mogą nam zagrażać. Mogą zakwestionować integralność moralną oraz podstawy naszych religijnych i etycznych przekonań. Mogą pomniejszyć autorytet, wiarygodność, a nawet integralność naszego Kościoła. Gdziekolwiek jednostka lub wspólnota wybiera jakieś twierdzenia moralne bądź praktykę jako papierek lakmusowy autentycznej wiary i jedyne kryterium podstawowej jedności Kościoła, tam niezwykle wzrastają emocje i trudno usłyszeć jedni drugich”²⁸.

Zakończenie

Zmarły w 1998 r. anglikański misjonarz i teolog biskup Lesslie Newbigin podjął – pod wpływem wieloletniego doświadczenia własnej pracy misyjnej w Indiach – teologiczną refleksję nad chrześcijańskim świadectwem w dzisiejszym świecie. Adresatami tego świadectwa nie mogą być jedynie ludzie, którzy nie poznali jeszcze Chrystusa. Także współczesne społeczeństwo zachodnie, często postchrześcijańskie, powinno spotkać się z wiarygodnym chrześcijańskim głosem Ewangelii. Co więcej, funkcjonowanie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich w społeczeństwie nowoczesnym i próby wypracowania nowych odpowiedzi na najważniejsze życiowe pytania w zmieniających się warunkach ludzkiego życia wcale nie muszą wiązać się z zafałszowaniem lub osłabieniem tego chrześcijańskiego świadectwa²⁹.

Na skuteczność dawanego przez chrześcijan świadectwa ma jednak wpływ wiele czynników. Pierwszorzędna jest tutaj wiarygodność chrześcijan jako głosicieli Ewangelii Chrystusa, którzy nie tylko potrafią przekazywać innym zbawcze orędzie, lecz przede wszystkim czynią wysiłki, aby jak najlepiej nim żyć. W swojej ponadstuletniej historii ruch ekumeniczny wykazał, iż bez podjęcia prób pojednania chrześcijan, ich świadectwo, a zatem także wysiłek na rzecz przemiany człowieka i świata są skazane na

²⁸ Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych...*, s. 125.

²⁹ Por. L. NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, London 2004², ss. s. 3 – 7.

niepowodzenie. Dla wiarygodności świadectwa chrześcijańskiego pojęcie uczniów i uczennic Chrystusa jest nieodzowne³⁰. Świat przeżywający duchowy kryzys, objawiający się nierzadko w zagubieniu człowieka i zaprzeczaniu jego godności, potrzebuje tego wspólnego świadectwa. Z kolei dawane przez chrześcijan wspólne świadectwo mobilizuje ich do jeszcze intensywniejszej pracy nad przywróceniem pełnej widzialnej jedności³¹.

Nawet najwięksi entuzjaści ruchu ekumenicznego nie mogą zaprzeczyć przeżywanym przezeń trudnościom związanym z rozbieżnościami doktrynalnymi i etycznymi pomiędzy Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Trudności te niekiedy stawiają pod znakiem zapytania jedność, a zatem i sensowność dawanego przez chrześcijan świadectwa. Pamiętać należy tutaj jednak o motywach, które zainspirowały powstanie i rozwój ruchu ekumenicznego – chodziło o wiarygodność i moc chrześcijańskiego świadectwa przy jednoczesnym uznaniu autentyczności chrześcijańskiego zaangażowania ze strony wszystkich, tak bardzo różniących się Kościołów i Wspólnot. Stąd nawet obserwowane rozbieżności nie mogą być usprawiedliwieniem zaprzestania działań na rzecz wspólnego głoszenia Ewangelii przez chrześcijan. Przeciwnie, powinny one być motywem do dalszego dialogu i krytycznej oceny własnego stanowiska. Misja chrześcijan w świecie – pewnych tego, iż poza Jezusem „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12) – wymaga wszakże świadomości, iż bycie świadkiem nie oznacza bycia wyłącznym posiadaczem całej prawdy³². Wspólne dawanie świadectwa łączy się z pokornym uznaniem za św. Pawłem, że „Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe” (1 Kor 13, 9 – 10). Tam, gdzie grupa chrześcijan, nawet autentycznie przekonana o wyposażeniu jej przez Boga w pełnię zbawczej prawdy, odmawia krytycznej refleksji nad swoją doktryną i praktyką oraz wsłuchania się w odmienny głos innych wierzących w Chrystusa, rodzi się pycha (por. 1 Kor 8, 1b – 2), która uniemożliwia jakiegokolwiek autentyczne świadectwo.

³⁰ Por. A. NOSSOL, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, „Studia Oecumenica” 6 (2006), s. 165.

³¹ Por. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 22 (2006) nr 1-2, s. 227 – 228.

³² Por. L. NEWBIGIN, *The Gospel...*, s. 12.

Streszczenie

Artykuł przedstawia trudności związane z wspólnym świadectwem chrześcijańskim. Dawanie świadectwa jest istotnym elementem wiary chrześcijańskiej. Bez świadectwa wiara byłaby tylko zbiorem prawd religijnych albo wskazań moralnych, ale nie mogłaby kształtować ludzkiego życia ani mobilizować kolejnych pokoleń ludzi do przemiany własnego życia pod wpływem spotkania z Ewangelią Jezusa Chrystusa. Jednak wspólne chrześcijańskie świadectwo jest bardzo utrudnione z powodu podziałów wśród samych chrześcijan. Pierwszą trudnością jest już sam podział chrześcijaństwa na Kościoły i Wspólnoty wyznaniowe, które w przeszłości zwalczały się wzajemnie. Miało to zgubne skutki dla chrześcijańskiego świadectwa zwłaszcza na obszarach misyjnych. Innymi trudnościami są różnice w doktrynalne i etyczne, dzielące Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie odwołujące się do tej samej Ewangelii. Artykuł proponuje namysł nad tymi trudnościami świadectwa i sugeruje możliwości rozwiązań. Po pierwsze, jest to dialog ekumeniczny zmierzający do pojednania chrześcijan, a zwłaszcza do usunięcia wszelkich działań, które podważałyby autentyczność wiary chrześcijańskiej innych Kościołów i Wspólnot. Po drugie, jest to krytyczna refleksja nad własną tradycją dogmatyczną i etyczną, aby odzielić to, co jest w niej przemijające, czasowe i ograniczone. Nawet mimo trwania podziałów wśród chrześcijan wspólne świadectwo, chociaż ograniczone przez te podziały, jest możliwe, o ile Kościoły i Wspólnoty umieją krytycznie przyrzeć się własnej nauce i praktyce.

Słowa kluczowe: *ekumenizm, świadectwo chrześcijańskie, dialog doktrynalny, etyka chrześcijańska*

That the Salt not Lose its Flavor. The Dilemmas of Contemporary Christian Witness

Summary

The text presents some difficulties of common Christian witness. This witness is an essential element of Christian faith. Without it, faith would be just a collection of religious truths or moral precepts, but it could not form

the lives of people, nor mobilize them to change their own lives under the influence of encountering the Gospel of Jesus Christ. However, common Christian witness is very difficult because of divisions among Christians themselves. The first difficulty is the visible division of Christianity: Churches and Communities, which fought against each other in the past. These religious conflicts had disastrous consequences for Christian witness, especially in missionary areas. Another difficulty to be mentioned are some serious differences in doctrinal and ethical teaching, which divide those preaching the same Gospel of Christ. The article proposes a reflection on these difficulties of witness and suggests some possible solutions. Firstly, a stronger ecumenical dialogue is needed to reconcile Christian denominations and especially to eliminate any activities that cast doubt on the authenticity of the faith of other Churches and Communities. Secondly, the single Churches and Communities need a critical reflection on their own dogmatic and ethical traditions in order to separate the parts of their teaching which are transient and limited. A strong Christian witness in this world is possible, even in the face of divisions, by which it is weakened, if Churches and Communities are able to critically examine their own teaching and practice.

Key words: *ecumenism, Christian witness, doctrinal dialog, Christian ethics*

KS. WOJCIECH TUROWSKI

BY SÓL NIE UTRACIŁA SMAKU. NAUCZANIE KAZNODZIEJSKIE O DUCHU ŚWIĘTYM KS. KAZIMIERZA SKOWROŃSKIEGO, PROBOSZCZA PARAFII CHORZELE.

Treść: Wstęp, 1. Struktura homilii ks. Skowrońskiego, 2. Doświadczenie życiowe, 3. Treści ker-
rygmatyczne, 4. Aktualizacja słowa Bożego, 5. Dialog zbawienia, Podsumowanie

Wstęp

Głoszenie Ewangelii jest jednym z podstawowych zadań Kościoła¹. Z racji przyjętych święceń kapłańskich spoczywa ono na biskupach, kapłanach i diakonach oraz na wszystkich wierzących w Chrystusa jako konsekwencja sakramentu chrztu. „Ewangelia głoszona w Kościele jest nie tylko zbawczym orędziem, ale zbawczym Bożym działaniem, jakiego doznają ci, którzy słuchają z wiarą i w duchu posłuszeństwa to orędzie przyjmują”². Tak jak sól nie może stracić swego smaku, tak i chrześcijanie swojej tożsamości – wiary w Chrystusa. Żeby tak się nie stało, należy im głosić ciągle słowo Boże, które rodzi wiarę i buduje królestwo Boże już tu na ziemi. Wartość i sens soli jest w jej zdolności solenia, przyczyniania się do lekkostrawności pokarmu, do zdrowia, do żywotności organizmu. Tożsamość chrześcijan wyraża się natomiast w ich misji skierowanej do

Ks. Wojciech Turowski: kapłan diecezji łomżyńskiej, dr teologii w zakresie homiletyki, wykładowca homiletyki i retoryki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, zastępca redaktora naczelnego Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża, Przewodniczący Wydziału Nauczania i Wychowania Katolickiego Łomżyńskiej Kurii Biskupiej.

¹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio* 2.

² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Głosiciel Słowa*, w: *Kapłan Głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, s. 25.

wszystkich, w służbie na zewnątrz, w świadectwie życia Ewangelią na co dzień. Chrześcijanin, to człowiek ducha Bożego, z zasadami, żyjący w tym świecie, lecz w nadziei królestwa Bożego.

Jednym z gorliwych głosicieli słowa Bożego, zatroskanym o wiarę swojej wspólnoty parafialnej, by jej życie było przyprawione solą wiary, był ks. kan. Kazimierz Skowroński, proboszcz i dziekan parafii Chorzele. Zachowało się wiele jego homilii, które są w prywatnym zbiorze autora tego artykułu. Do tej pory, żadna z tych homilii nie była publikowana, jedynie ks. Tomasz Pawłowski dokonał studium nad pewną częścią rękopisów i napisał pracę magisterską pt. „Działalność kaznodziejska ks. Kanonika Kazimierza Skowrońskiego dziekana i proboszcza parafii Chorzele w latach 1986-2004”.

Ksiądz Skowroński już od młodych lat miał zamiłowanie do służby w Kościele. Jako dziecko bawił się w księdza, ubierał ornat wycięty z papieru, „prawił kazanie” i podnosił cukiernicę w liturgicznym geście. Od młodych lat wszelkiego rodzaju przeżycia przelewał na papier, prowadząc „Pamiętnik”³. Ks. Skowrońskiego osobiście poznałem z pracy duszpasterskiej w Chorzelach. Już wtedy zauważyłem u tego kapłana dobre przygotowanie do przepowiadania słowa Bożego, że ma on warsztat kaznodziejski, ma swoją metodę, a tworzenie homilii było procesem twórczym, który trwał kilka dni. Pamiętam pierwsze spotkanie z ks. Kazimierzem, było to w 1996r., wtedy przyjechaliśmy z moim kolegą przedstawić się jako nowi wikariusze. Ks. Skowroński w rozmowie podkreślił, że w pracy duszpasterskiej kładzie nacisk na homilię i katechezę. Mówił do nas: „Ludzie oczekują od nas Bożych treści. Trzeba ze smakiem głosić Chrystusa”. Ten „smak Bożego słowa” z „solą wiary” w Chrystusa przepowiadanego przez ks. Skowrońskiego miałem przyjemność poznać. Faktycznie, by Boże słowo rodziło wiarę, zaszczepiło się jak winna latorośl w sercach słuchaczy i przynosiło Boże owoce, to potrzeba, aby kaznodzieje mieli w sobie sól Chrystusowej Ewangelii⁴.

Niniejszy artykuł poświęcony jest kaznodziejskiemu nauczaniu o Duchu Świętym ks. Skowrońskiego, proboszcza parafii Chorzele. Zachowały się homilie, które zostały wygłoszone na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego w następujących latach: 1986, 1987, 1990, 1991, 1992, 1993, 1996, 1997, 2001, 2002, 2003.

³ Por. T. PAWŁOWSKI, *Działalność kaznodziejska ks. Kanonika Kazimierza Skowrońskiego dziekana i proboszcza parafii Chorzele w latach 1986-2004*, Warszawa 2012 (wydruk komputerowy), s. 22.

⁴ Por. Mk 9,50.

1. Struktura homilii ks. Skowrońskiego

Po Soborze Watykańskim II w Polsce upowszechnił się model homilii dialogiczno-egzystencjalny. Został on wprowadzony, upowszechniony i zaletony wraz z pierwszym programem homilijnym na rok 1972/73. W oparciu o własne i zagraniczne doświadczenia zespół przygotowujący program kaznodziejski zaproponował model homilii oparty na schemacie: 1) doświadczenie życiowe; 2) to mówi Pan; 3) życie chrześcijańskie, co znalazło swoje odbicie w homiliach ks. Skowrońskiego wygłoszonych w dzień Zesłania Ducha Świętego⁵.

Liturgia, to świat znaków i symboli, przez które człowiek wchodzi w dialog z Bogiem i oddaje należną jemu cześć⁶. Homilia, jako integralna część liturgii⁷, winna również ze swej natury być dialogiczna. Model homilii dialogiczno-egzystencjalnej w założeniach i strukturze wymaga od głoszącego prowadzenia takiego dialogu. Rozpoczyna się on już od pierwszych zdań wprowadzenia w temat homilii, zagajenia. „Wytrawny kaznodzieja, rozpoczynając kazanie od cytatu, już zaprasza do dialogu. Tekst motta powinien być związany z tematem i celem przemówienia, powinien być jasny i krótki, łatwy do zapamiętania. Motto może być zaczerpnięte z Pisma św., z tekstu liturgicznego, z orzeczeń Kościoła lub wypowiedzi świętych”⁸. Każdą z homilii ks. Skowroński rozpoczynał mottem. Dwa są cytatami wyjętymi z hymnu: „Przybądź Duchu Święty”, jedno jest zdaniem wyjętym z homilii Jana Pawła II z 2 czerwca 1979r., jedno jest cytatem Ewangelii według św. Jana 3,5, a pozostałe, to zdania wyjęte z czytań mszalnych przeznaczonych na tę uroczystość (J 20,22; Rz 5,5; 8,26; 1 Kor 12,13; 2 Kor 1,21-22).

Dobrze zbudowana wypowiedź winna mieć właściwe, „gładkie” zakończenie. Ostatnie zdanie, zamykające całe wystąpienie, powinno zawierać ważną myśl, jakiś cytat lub życzenie czy wezwanie kaznodziei⁹. „Po wstępie i zakończeniu poznaje się mistrza głoszonej lub drukowanej ho-

⁵ Por. H. SŁAWIŃSKI, *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, w: *Studia Włocławskie* 11(2009), s. 90; L. SZEWCZYK, *Homilia jako świadectwo miłości Chrystusa*, w: <http://www.archidiecezja.katowice.pl/wa/270-wa200303f> (odczytano 9.10.2011).

⁶ Por. W. GŁOWA, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemysł 1999, s. 45.

⁷ Por. *II Synod Diecezji Kieleckiej 1984-1991*, Kielce 1992, s. 21-22.

⁸ Z. ADAMEK, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 143.

⁹ Por. Tenże, tamże, s. 143.

milii”¹⁰. Ks. Skowroński homilię z 1986r. zakończył cytatami św. Pawła: „Każdego dnia umieram. Nosimy w sobie nieustanie w ciele naszym konanie Jezusa. Z Chrystusem przybity jestem do Krzyża” (1 Kor 15,31, 2 Kor 4,10, Ga 2,19) i wezwał do codziennego umierania dla pożądlivości i grzechu a zmartwychwstawania do życia w łasce. W 1987r. homilię zakończył dłuższym cytatem wyjętym z homilii Jana Pawła II na Błoniach w Krakowie, z dnia 9 czerwca 1979r., podobnie w 1991r i 1993r. zdanie kończące homilię, to sekwencja wypowiedzi Jana Pawła II z IV pielgrzymki do Ojczyzny. Homilię z 1996r. wieńczył cytatem piosenkarza lat 60-tych XX wieku Ryszarda Kliffema: „Jeśli jesteś chrześcijaninem, bądź spokojny, Bóg obdarzył już cię Duchem Świętym. Musisz tylko uznać Jego obecność, nauczyć się Go słuchać i dać Mu możliwość swobodnego działania”. W 1997r. ks. Skowroński zakończył homilię cytatem z *Sekwencji* do Ducha Świętego. Pozostałe homilie zamykał wezwaniem skierowanym do słuchaczy, które jest nawiązaniem do przewodniej myśli homilii.

Należy zauważyć, że ks. Skowroński wszystkie homilie kończył słowem *Amen*. Można tak zakończyć, choć coraz częściej przepowiadający w milczeniu odchodzą od ambony, by zostawić chwile ciszy, która słuchaczom pozwala na krótką refleksję. Być może kaznodzieja czegoś nie dopowiedział, wtedy Bóg pragnie dopowiedzieć to w ciszy. Milczenie, szczególnie dziś, ma wymiar pedagogiczny, w rozkrzyczanym świecie oswoja z błogą ciszą, znudzonego słuchacza zaprasza do refleksji, „wytrącając” z biernego uczestnictwa¹¹. Końcowe *Amen* jednoznacznie zamykające homilię, jest kropką nad „i”, może, lecz nie musi konsekwentnie wymuszać, by celebrans przeszedł do *Credo*. Wypowiedzenie *Amen* nie wzbrania zachowania krótkiej ciszy. Jest okazją do wypowiedzenia przez słuchaczy: „Bóg zapłać” lub „Bóg wielki zapłać”, co jest potwierdzeniem zgody na usłyszane treści oraz okazaniem uznania dla mówcy. Tak więc od kaznodziei zależy, jaki sens nada z pozoru schematyczne *Amen*.

¹⁰ J. TWARDY, *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii*, w: *Przegląd homiletyczny* 7(2003), s. 43.

¹¹ Por. G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 153.

2. Doświadczenie życiowe

Jednym z postulatów współczesnej homiletyki jest, by homilia była życiowa, jasna, pogładowa i praktyczna¹². Model homilii dialogiczno-egzystencjalny jaki stosował ks. Skowroński, zdaje się wychodził temu naprzeciw. „Kazanie powstaje w rezultacie napięcia, jakie wytwarza się pomiędzy tekstem biblijnym a sytuacją egzystencjalną”¹³. Wytrawny kaznodzieja wie, że zadaniem jego jest tak powiązać słowo Boże z życiem słuchaczy, aby oni mogli stwierdzić: „To mówi Pan”, aby z przekonaniem powiedzieli: „Żywe jest słowo Boże, skuteczne (...), zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Dlatego też w przepowiadaniu słowa Bożego nie może zabraknąć elementu egzystencjalnego. Kaznodzieja metodą indukcyjną wprowadza słuchaczy w pewien obszar problemu egzystencjalnego, który następnie rozświetli treściami kerygmatycznymi i w dalszej, końcowej części je zaktualizuje. Uwzględnienie doświadczenia życiowego słuchaczy sprawia, że homilia staje się wierna człowiekowi i Bogu.

W 1986r. świat żył dwoma tragicznymi wydarzeniami; 28 stycznia uległ zniszczeniu amerykański wahadłowiec Challenger, 26 kwietnia nastąpiła największa awaria reaktora atomowego w Czarnobylu. Do tych wydarzeń nawiązał ks. Skowroński w homilii, by poruszyć problem zbytńego pokładania ufności w naturalne, ludzkie możliwości. W następnym roku głosząc homilię na Zesłanie Ducha Świętego, kaznodzieja odważnie ujął temat problemowo, zestawiając dawny zwyczaj strojenia domu kwiatami i zielonymi gałązkami z twierdzeniem, że Duch Święty jest Bogiem zapomnianym, nieznanym, dla Którego nie ma miejsca w sercach wierzących.

W 1990r. ks. Skowroński, odwołując się do wydarzeń Zesłania Ducha Świętego, zwrócił uwagę na miejsce, gdzie to się wydarzyło – był to dom z izbą na górze, gdzie dokonała się przemiana człowieka mocą Ducha Świętego. W dalszej części stawia egzystencjalną tezę: „Najbardziej właściwym miejscem, które może posiadać Duch Święty jest rodzina złożona z konkretnych wierzących serc”.

Rok 1991 w Kościele w Polsce był czasem przygotowania do IV pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny, w Polsce krzepła demokracja. Klimat społeczny był osnową do wygłoszenia homilii, w której kaznodzieja zauwa-

¹² Por. W. LOBINA, *Tecniche della comunicazione*, w: *Dizionario di omiletica*, red. M. SODI, A. TRIACCA, Torino-Bergamo 1998r, h.361, s.1537.

¹³ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009, s. 62.

za pasywne postawy katolików wobec konkretnych życiowych wyzwań, tak jakby Duch Święty, Duch męstwa nie był dany. Z nadzieją patrzy na zbliżającą się papieską pielgrzymkę. „Ta czwarta z kolei pielgrzymka będzie pielgrzymką dziękczynną za wolność, ale i pielgrzymką wymagań – jak bronić wartości duchowych w dobie gospodarki rynkowej, jak mówić prawdę, by docierała do zagłuszonych materializmem praktycznym”.

W 1992r. kaznodzieja odwołuje się do konkretnego problemu społecznego, zaniku wartości ewangelicznych i próby utrwalenia tego. Ks. Skowroński mówił: „Kiedy zanikają wartości ewangeliczne, gdy człowiek wpatrzony jest bardziej w to, co posiada niż w to, kim jest, gdy zapatrzeni jesteśmy w siebie i nie dostrzegamy tych, którzy żyją obok nas: samotnych, zagubionych, chorych, starych, cierpiących na duszy. Tak wygląda nasza rzeczywistość. I na to wszystko przymykamy oczy, obojętniejemy, choć wypowiadamy liturgicznie wezwanie: „Przybądź Duchu Święty” Odnowicielu naszej ziemi.”

W następnym roku motywem do wygłoszenia homilii na Zesłanie Ducha Świętego były publiczne przyznawanie się do wiary w Boga przez polityków. To pozwoliło kaznodziei na postawienie pytania: „Kto tych polityków skłaniał do publicznego wyznawania wiary?” a dana odpowiedź: „Dzisiaj jest jedna odpowiedź – Duch Święty” pozwoliła na podjęcie dalszego wywodu.

W 1996r. ks. Skowroński powracając do problemu budowania świata „po swojemu” – jak budowniczy wieży Babel – dokonuje mocnego uogólnienia życiowej sytuacji słuchaczy, mówiąc w następujący sposób: „W obliczu wzmagających się zagrożeń moralnych, wikłających człowieka w różnorodną niewolę i samozniszczenie, wobec zaniku wartości ewangelicznych a szerzącego się praktycznego materializmu i wielu innych niepokojów świata, przyzywamy dzisiaj Ducha Świętego: *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi*”.

Słaba kondycja moralna społeczeństwa: smutek, niepewność, lęk, kłótnie i podziały, a także zdrady, taka sytuacja życiowa słuchaczy pozwoliła, by w 1997r. ks. Skowroński w homilii wskazał na entuzjazm, radość, pokój i odwagę tych, którzy przyjęli z wiarą Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy.

W 2001r. głosząc homilię o Duchu Świętym, ks. Skowroński na wstępie zastosował retoryczny zabieg tzw. *captatio benevolentiae*, podsumowując Jubileuszowy rok, chwali parafian za liczną obecność w kościele, za liczne spowiedzi, za udzielenie 10 tys. Komunii św., by stwierdzić, że jednak są i

tacy wierni, którzy z daru Roku Jubileuszowego nie skorzystali. Tej grupie, a dokładnie grzechom przeciwko Duchowi Świętemu poświęcił dalszą część homilii.

Kolejna możliwość głoszenia homilii w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego umożliwiła kaznodziei chorzelskiemu wyrazić swoje spostrzeżenia z odbytej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Rodzi się pytanie, czy problemy, które zostały nakreślone tyczą się mieszkańców Chorzel, czy Izraelczyków? Trzeba stwierdzić, że homilia z 2002r. miała naświetlone zbyt dalekie doświadczenie życiowe, co mogło już na samym wstępie wywołać wyłączenie się słuchaczy lub postawienie pytania: Po co on to mówi?

W 2003r. ks. Skowroński dokonał dość szerokiego spektrum doświadczenia życiowego „nowożytnego człowieka”, by z jednej strony docenić postęp myśli i geniuszu ludzkiego, a zarazem bezradność wobec przemocy, śmiertelnych chorób i korupcji, które trawią społeczeństwa. Taka sytuacja egzystencjalna „nowożytnego człowieka” pozwoliła kaznodziei wyszukać związek między stanem ducha Apostołów przed spotkaniem ze Zmartwychwstałym i przed Zesłaniem Ducha Świętego a stanem ducha ludzi współczesnych.

3. Treści kerymatyczne

Homilia mszalna jest głoszeniem kerygmatu, tzn. obwieszczeniem orędzia zbawczego i jego aktualizacją. Dlatego najistotniejszą częścią homilii są treści kerymatyczne, które są osią homilii i jej „złotą nicią”. Kaznodzieja swoją wypowiedzią powinien świadomie zmierzać do wygłoszenia kerygmatu, który jest istotą odczytanych czytań mszalnych, tekstów liturgicznych oraz uwzględniającym doświadczenie słuchaczy. Dokumenty soborowe domagają się, aby treścią orędzia homilijnego była Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie i by Jezus był głoszony jako Dobra Nowina¹⁴. Głoszony kerygmat to węzłowe zdania, zawierające skondensowaną zbawczą treść, orędzie, które każdy powinien usłyszeć i przyjąć, bo jest to najważniejsza wiadomość, Dobra Nowina.

Ks. Skowroński, przepowiadając o Duchu Świętym, wydobyl szereg interesujących treści kerymatycznych. W homilii z 1986r. głosił potrzebę powtórnego narodzenia się z Ducha Świętego, by wieść duchowe życie.

W homilii z 1987r. dokonał kaznodziejskiej egzegezy opisu Pięćdziesiąt-

¹⁴ Por. KL 35; W. BROŃSKI, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 65.

nicy z Dziejów Apostolskich 2,1-42. i wzywał do przyjęcia Ducha Świętego dla nawrócenia i otrzymania Jego owoców.

Homilia z 1990r. poświęcona była rodzinie, o czym informuje temat: „Rodzina chrześcijańska żyje według Ducha”. Ks. Skowroński, analizując kondycje współczesnych rodzin, zachęcał chrześcijańskie rodziny do brania wzoru ze wspólnoty z Wieczernika, gdzie Duch Święty zjednoczył w jedno ludzi zróżnicowanych pod wieloma względami.

W homilii z 1991r. kaznodzieja, głosząc kerygmat o wkraczaniu Boga w historię człowieka, zbudował interesującą triadę: Boże Narodzenie jest demonstracją Boga, który staje się człowiekiem, byśmy stali się dziećmi Bożymi. Wielkanoc jest demonstracją Boga Życia. Zielone Świąta są wielką demonstracją Boga dla jedności narodów, porozumienia, pojednania, w okazaniu miłości Bożej.

W homilii z 1992r. kaznodzieja zwrócił uwagę na kontekst liturgiczny przeżywanej uroczystości i wzywał do przyjęcia Ducha Świętego, Ducha Jezusa, bo On prowadzi do odnowy człowieka i świata. Treści kerygmatyczne można zamknąć w zdaniu: „Liturgia i braterstwo w Duchu Świętym to dwa filary Kościoła”.

Homilia z 1993r. jest głosem prawdy o nieustannym przychodzeniu Ducha Świętego. Kaznodzieja, odwołując się do opisów wydarzeń spotkania Apostołów ze Zmartwychwstałym i dnia Pięćdziesiątnicy, głosi, że posyłanie Ducha Świętego trwa w sakramentach Kościoła oraz w wierzącym ludzie, w którym mieszka Boży Duch. Odwołując się do nauczania Apostoła Narodów mówił: „Św. Paweł dziś mówi: <<Wszystcyśmy zostali napełnieni tym samym Duchem>> – czyli mamy Go pod dostatkiem albo Go nie mamy, bo istnieje inny, Zły duch, diabeł, który zmierza do zawładnięcia człowiekiem i całym społeczeństwem”.

W 1996 r. ks. Skowroński, nauczając z ambony o Duchu Świętym, wskazał, że Jego przyjście, ma związek z męką, śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa. Z przyjęciem Ducha Świętego związane jest nawrócenie, które jest wewnętrznym sądem, działaniem wewnątrz człowieka Ducha Prawdy, który obdarowuje nowym stworzeniem i wlewa nadzieję zbawienia. Chcąc poderwać serca słuchaczy, przypomniał słowa Jana Pawła II: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi. Otwórzcie się na dobro, prawdę i miłość, Ducha nie gaście, nie zasmucajcie, stańcie się ludźmi sumienia” – to aktualne wołanie Papieża.

W 1997r. treści kerygmatyczne na Zesłanie Ducha Świętego można zamknąć na wezwaniu do przyjęcia osobiście w wolności Ducha Świętego.

Ks. Skowroński mówił wtedy: „To Duch uobecnia misterium Chrystusa szczególnie w Eucharystii, abyśmy przyjmowali obfite owoce, Jego dary. Duch Święty przychodzi z pomocą naszej słabości, uzdalnia do modlitwy i naszego posługiwania. Nie ma tu magii i automatyzmu w działaniu Ducha Świętego, który jest Trzecią Osobą Boską i chce się z nami spotkać osobiście, w wolności, w prawdzie (...)”.

W 2001r. proboszcz chorzelski w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego mówiąc o grzechach przeciwko Duchowi Świętemu, zwrócił uwagę, że świat oferuje nam namiastki szczęścia, cień i pozór radości wobec trudnych doświadczeń. „Tylko Duch Święty może przyjść nam z pomocą w naszych słabościach, usunąć je i wzmocnić w dobrem. Ale trzeba porzucić starego człowieka i przyoblec w człowieka nowego, stworzonego według Boga – „Nie zasmucać Ducha Świętego”.

Innym ciekawym ujęciem kerygmatu jest prawda, którą ks. Skowroński wygłosił w 2002r., że Duch Święty „zadziwia czystością swojej łaski”. Zachęcał do tęsknoty za spotkaniem z Jezusem Zmartwychwstałym, na którym to spotkaniu przychodzi Duch Święty i daje pokój, radość i odwagę głoszenia Dobrej Nowiny. Ten stan obecności Ducha Świętego przepowiadający porównał do wiosny ducha, rozkwitu Boga w człowieku.

W 2003r. w homilii głosił prawdę kerygmatyczną, że Jezus Chrystus jest odkupicielem człowieka – mówił wtedy – „Na swoim Synu Bóg pokazał, co znaczy być człowiekiem i co znaczy być Bogiem. Nie śmierć, lecz Bóg ma ostatnie słowo o losie człowieka”. Człowiek jest obdarowany Duchem Świętym, by miał moc wieść życie wiary i odwagę do mężnego jej wyznawania.

4. Aktualizacja słowa Bożego

Najcenniejszą częścią każdej homilii jest aktualizacja słowa Bożego, bowiem w niej dokonuje się konfrontacja kerygmatu z życiem słuchaczy. W niej, problemy i doświadczenia słuchaczy korelują się ze słowem Bożym ukazując cel życia, pobudzając do ideałów, integrując pod względem moralnym człowieka¹⁵. Dobrze zaktualizowane słowo Boże doprowadza do spotkania z Jezusem w osobistym życiu słuchacza, gdzie On wzywa do nawrócenia, do odkrywania w Bogu piękna człowieczeństwa.

W 1986r. ks. Skowroński, głosząc kerygmat o Duchu Świętym i potrzebie powtórnego narodzenia, w końcowej części homilii stwierdza, że

¹⁵ Por. J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 140.

„Całe życie chrześcijanina, podobnie jak życie Jezusa, jest życiem w Duchu Świętym”. Apelowal o nieuleganiu grzechom, a prowadzenia życia według Ducha i wzmocnił swój apel słowami św. Pawła: „Każdego dnia umieram, nosimy w sobie nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa. Z Chrystusem przybity jestem do Krzyża”.

Wymowną aktualizację wypowiedział chorzelski kaznodzieja w 1987r., kiedy po pouczeniu słuchaczy o owocach Ducha Świętego stwierdził: „Zielone Świątki to nie odległa historia, ale to ciągle „dziś” Kościoła, w którym wciąż działa Duch Święty, prowadząc dzieło ewangelizacji przez nieustanne głoszenie Ewangelii i wzywanie do nawrócenia; to ciągle sprawowanie misterium Chrystusa – sakramentów w mocy Ducha Świętego. Trzeba nam się przebudzić, poczuć wiosnę wiary, przyjąć dary Ducha Świętego i żyć pod Jego natchnieniem”.

Nauka o Duchu Świętym w kontekście rodziny, jaką ks. Skowroński wygłosił w 1990r., została zaktualizowana przez konkretne życiowe wskazania. Według kaznodziei rodzina winna być miejscem gromadzenia się osób, by być razem, by się modlić, służyć sobie, przebaczać, ofiarować siebie. Dość trafnie wyartykułował potrzeby młodego człowieka oraz sens zakładania chrześcijańskiej rodziny. Wtedy powiedział: „Jezus z własnego wnętrza, przepełnionego Duchem Miłości i Prawdy, patrzy na całego człowieka i takie powinno być widzenie w rodzinie, które nie zatrzymuje się tylko na tym, co przyziemne. Religijna, uduchowiona rodzina wie, że młodego człowieka trzeba uczyć, „jak żyć”, „po co żyć”, czyli ukazać najgłębszy sens istnienia”.

Inną aktualizacją, jaką zastosował ks. Skowroński, była analogia wierzy Babel ze współczesnością. „Budowniczy wieży Babel w pewnym momencie zaczęli mówić różnymi językami. Jest jeden język zrozumiały dla wszystkich, to język miłości. Z Wieczernika wychodzi Kościół Powszechny ku światu. Miłość Kościoła jest przedłużeniem miłości Ducha Świętego”, głosił w homilii w 1991r.. Aktualizację wzmocnił *klimaksem*: „Gdy zechcesz wiedzieć coś o Ojczyźnie, czy pytasz zdrajcę; gdy chcesz wiedzieć coś o religii pytasz anarchistów? Pytaj tych co, co Ojczyznę i Kościół kochają, którzy mówią językiem miłości”.

W następnym roku, ks. Skowroński zbawcze orędzie o posyłaniu Ducha Świętego aktualizuje w odniesieniu do liturgii Kościoła, która buduje Królestwo Boże w sercach wierzących mocą Ducha Świętego, dlatego potrzeba „weryfikować chrześcijaństwo”, „budować w pokoju”, zerwać z wygodnictwem i „świętym spokojem”, „tchórzostwem” i postawą „wycofania się” postulował kaznodzieja.

W 1993r. po wygłoszeniu prawdy, że „Wszyscy zostaliśmy napełnieni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13), stwierdza: „czyli mamy Go pod dostatkiem albo Go nie mamy, bo istnieje inny, Zły duch”. Kaznodzieja odniósł się do negatywnych przykładów: dewastacji grobów i zniszczenia krzyży nagrobnych. Szatanowi przypisał oddziaływanie destruktywne na człowieka jak spychanie życia człowieka do sfery przyjemności zmysłowej, zakuwania w kajdany pijaństwa i erotyki. Swoje pouczenie wzmocnił apelem Jana Pawła II ze spotkania z młodzieżą w Częstochowie 1991r. Papież wtedy prosił młodych: „Nie popadajcie w przeciętność, nie ulegajcie dyktatom zmieniającej się mody, która narzuca styl życia niezgodny z chrześcijańskimi ideałami, nie pozwólcie się mamić złudzeniom konsumizmu. Chrystus wzywa was do rzeczy wielkich. Tam, gdzie jest Jezus, tam jest wolność”.

W 1996r. ks. Skowroński zwrócił uwagę na prawdę, iż przyjęcie Ducha Świętego prowadzi człowieka do nawrócenia, do życia w prawdzie. Aktualizując to orędzie, ubolewając wskazał na dramat wielu współczesnych ludzi, którzy zatracili poczucie grzechu, którzy nie widzą potrzeby nawrócenia, wyznania wiary i pokutowania. Diagnozując uważał, że to doprowadzi do relatywizmu etycznego, a więc do zacierania granic między dobrem a złem. Sprawi, że Bóg będzie lekceważony i nie tylko On, ale i człowiek, będzie się szerzył „cywilizacji śmierci”. I tym razem również wzmocnił swoje przesłanie słowami Jan Pawła II: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi, otwórzcie się na dobro, prawdę i miłość, Ducha nie gościście, nie zasmucacie, stańcie się ludźmi sumienia” – to aktualne wołanie – dodał.

W następnym roku ks. Skowroński, dokonując aktualizacji homiletycznej, odniósł się do „wątlej kondycji psychicznej” człowieka. Na wstępie stwierdził: „Tyle jest w naszym życiu smutku, niepewności, tyle lęku w dawaniu świadectwa Chrystusowi, tyle kłótni i podziałów wśród nas, tyle niekonsekwencji w moralnym postępowaniu, a nawet odstępstw i zrad”. W kerygmaticznym przesłaniu wskazał na Ducha Świętego, który ciągle przychodzi z pomocą naszym słabościom w sakramentach i słowie Bożym. Wskazał, by w wolności osobiście, świadomie zaprosić Go do swojego serca. W działaniu Ducha Świętego nie ma magii ani automatyzmu; Trzecia Osoba Boska, chce się spotkać z człowiekiem w miłości.

W 2001r. kaznodzieja chorzelski chcąc dokonać aktualizacji zadał kilka pytań, które miały dopomóc w autorefleksji słuchaczy nad osobistą oceną własnego życia. Wtedy pytał się: „Gdzie więc dziś są tacy chrześcijanie dumni ze swej wiary i radośnie umiejący o niej świadczyć? Jak często jesteśmy znudzeni i obojętni, czy nie zapomnieliśmy o Duchu Świętym? Czy

tylko w czasie misji, rekolekcji parafialnych mamy modlić się, głosić Ewangelię i starać się nią żyć? Czy Duch Święty ma się tylko kojarzyć z przygotowaniem do bierzmowania i z samym dniem przyjęcia tego sakramentu, i na tym koniec? Czy dziś w nas mogą powtórzyć się Zielone Świątki? Ależ tak. Niech zstąpi Duch Święty na nas w tej Eucharystii i odnowi oblicze nasze”.

Ks. Skowroński jako długoletni proboszcz, wytrwały spowiednik wiedział dobrze, że w dzisiejszych czasach nie jest łatwo żyć, że chrześcijanin niejednokrotnie musi się zmagać z grzechem, nałogiem, o czym mówił w homilii w 2002r. Jednak Duch Święty pomaga żyć człowiekowi w bojaźni Bożej i pobożności. Metaforycznie zachęcał do „rozkwitu Boga w duszy”, do „duchowej wiosny”, aby zakwitnąć „owocami radości” w Duchu Świętym.

Aktualizacja kieruje się zasadą identyfikacji, tzn. zadaniem kaznodziei jest doprowadzić do porównania postaw i zachowań słuchaczy z postawami i zachowaniami postaci biblijnych¹⁶. Takiego porównania dokonał ks. Skowroński w homilii z 2003r., gdzie zagubienie, strach Apostołów po śmierci Jezusa porównał do zagubienia współczesnego człowieka, którego z jednej strony geniusz jest wielki, to jednak egzystencjalny lęk przed nieuleczalnymi chorobami, wojnami, zamachami terrorystycznymi gości w sercu, paraliżując człowieka. Tylko przyjęcie Ducha Świętego może temu zaradzić i dać współczesnym pokój, radość i odwagę działania, jak to uczynił Apostołom w dniu Pięćdziesiątnicy.

5. Dialog zbawienia

Termin „dialog zbawienia” pojawił się po raz pierwszy w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam*. Papież widział źródło i wzór tego dialogu w odwiecznej rozmowie, „prawdziwej niewymownej”, którą od początku istnienia człowieka prowadzi z nami Bóg przez Jezusa w Duchu Świętym¹⁷. Podstaw teologicznych dialogu zbawienia należy szukać w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, w istniejących między Osobami relacjach¹⁸. Fakt mówienia Boga do ludzi potwierdzają księgi Starego i Nowego Testamentu, o czym dobitnie pisze autor Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych

¹⁶ Por. K. ROMANIUK, *Apostolat biblijny*, Kraków 2005, s. 119-121.

¹⁷ Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Warszawa 1977, s.48-49.

¹⁸ Por. S. MOYSA, *Słowo Zbawienia*, Kraków 1974, s. 74.

dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2), który każe w naszej refleksji iść dalej – Bóg wychodzi ze swoje transcendentnego „My” i zniża się do człowieka przez wcielonego Syna. Jezusowe głoszenie Dobrej Nowiny daje podstawy Kościołowi, by dalej tak czynił, prowadząc zbawczy dialog w świecie.

Papież Paweł VI zaliczał dialog do jednej z dróg Kościoła, po której powinien podążać, aby być w zgodzie z wolą Jezusa Chrystusa. W adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* Paweł VI mówiąc o zadaniu głoszenia Ewangelii, kładł akcent na dialogiczny i katolicki, czyli powszechny charakter Kościoła. Pobudzenie świadomości Kościoła oraz wysiłek odnowy dokonany przez Powszechny Sobór Watykański II doprowadziło do ewangelizacji wszystkich narodów dla ich zbawienia oraz poszukiwania nowych form i sposobów głoszenia Ewangelii.

W homiletyce odnowa soborowa sprawiła powrót do homilii liturgicznej. W Polsce upowszechnił się model homilii indukcyjnej oraz dialogiczno-egzystencjalny. Aby homilia rzeczywiście była dialogiczna, od kaznodziei wymaga się, by był człowiekiem dialogu z Bogiem przez osobistą modlitwę, medytację słowa Bożego oraz człowiekiem dialogu z drugim człowiekiem, co osiągnie przez identyfikację ze słuchaczami, wsłuchiwanie się czym żyją, jakie mają problemy życiowe, jakie są ich cele i marzenia. Dlatego model homilii dialogiczno-egzystencjalny kładzie akcent na osadzeniu słowa Bożego w konkretnej egzystencjalnej sytuacji oraz zaktualizowaniu go w świetle doświadczenia życiowego słuchaczy, przez rzeczową parenezę, pouczenie moralne, wskazanie konkretnego rozwiązania. Oprócz tego mówca powinien wiedzieć, jakie środki językowe służą do zbudowaniu wypowiedzi dialogicznej.

W homilii na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego można zauważyć zastosowanie przez ks. Skowrońskiego perswazyjnych i językowych sposobów, które wpłynęły na charakter dialogiczny jego przemówienia.

Aby osiągnąć charakter dialogiczny przekazu, ważne jest, by już od początku nawiązać kontakt ze słuchaczami. Homilie ks. Skowrońskiego rozpoczynają się cytatem biblijnym lub fragmentem hymnu do Ducha Świętego. Stosowanie cytatu jest bardzo perswazyjne, jest to udzielenie głosu, tak jakby ta osoba była pośród nas; jest zaproszeniem do wysłuchania tego, co ma do powiedzenia. Przywołanie czyjejś wypowiedzi wzmacnia to, o czym mówi kaznodzieja. Trzeba powiedzieć, że ks. Skowroński chętnie korzystał z nauczania Jan Pawła II, jak również z myśli innych znanych ludzi.

Po przywołaniu sentencji ks. Skowroński stosował apostrofę: „Umiło-

wani w Chrystusie Panu!”, „Ukochani, Siostry i Bracia w Duchu Świętym!”, „Umiłowani w Duchu Chrystusa Siostry i Bracia!”, „Droga młodzieży, umiłowani w Chrystusie Panu!”. Formy adresatywne, tak jak inne zachowania grzecznościowe, wytwarzają określony związek między nadawcą i odbiorcą. Zwracanie się kaznodziei do słuchaczy podczas kazania, a przede wszystkim na jego początku pomaga stwarzać i podtrzymywać więź między mówiącym i odbiorcami.

Czynnikiem dialogizującym badane homilie, było stawianie pytań. Pytanie retoryczne stawia się nie dla uzyskania odpowiedzi, lecz w celu skłonienia odbiorcy do przemyśleń na określony temat, podkreślenia wagi problemu; ewentualnie pytanie, na które odpowiedź jest oczywista lub której udzieli sam mówca. Prawie każda homilia ks. Skowrońskiego zawiera tego typu figurę retoryczną. Oto kilka przykładów: Życ pełnią życia, nie oznacza tylko walki z grzechem, wypełnianiu przykazań, ale oznacza nowe istnienie, w łasce Bożej, w ciągłej obecności Trójcy Świętej. Co to oznacza na co dzień? To znaczy nie żyć według ciała, nie dążyć do tego, co chce ciało, bo to prowadzi do śmierci. Trzeba żyć według ducha, dążyć do tego, czego oczekuje od nas Duch Święty (Homilia z 1986r.).

Duch Święty działa w Kościele, działa w świecie. Czy On działa w nas i przez nas? (Homilia z 1990r.).

Co stało się z naszą wiarą, co zrobiliśmy z darami Ducha Świętego? Może poszliśmy za uludą, marzeniami, pozornymi wartościami, jakie proponuje nam świat i Szatan? (Homilia 2001r.).

Kolejnym środkiem w kształtowaniu dialogicznego efektu narracji jest stosowanie czasowników, które ożywiają wypowiedź, chronią przed nudą i abstrakcyjnością¹⁹. Szczególne znaczenie dla wypowiedzi ma stosowanie czasowników w 1. osobie liczby pojedynczej, pozwala to na uchYLENIE RĄBKA wiedzy o sobie, na danie świadectwa o sobie. Liczba mnoga 1.osoby - „my” jest jeszcze mocniejsze w budowaniu więzi z odbiorcą. Kaznodzieja staje więc wśród słuchaczy jako jeden z nich, mówi kazanie jakby w imieniu wszystkich. Taką postawą zniewala, słuchacz wtedy czuje się niejako przymuszony ową formą „my” do współmyślenia²⁰. Po ten środek perswazyjny sięgał ks. Skowroński. Oto ulubione czasowniki 1. osoby liczby mnogiej: „widzieliśmy”, „pytamy się”, „niedostrzegany”, „zadajemy sobie pytanie”, „patrzmy”, „przypomnijmy sobie”, „podziwiamy” itp.

¹⁹ Por. W. PISAREK, *Retoryka dziennikarska*, Kraków 1988, s. 196.

²⁰ Por. J. SAMBOR, *O języku współczesnych kazań polskich*, w: *O języku religijnym*, red. M. KARPLUK, J. SAMBOR, Lublin 1988, s. 60.

Homilia jest formalnym monologiem, środki wprowadzania dialogowości są konieczne dlatego, żeby słuchacz został wciągnięty w omawiany temat i żeby odczuwał skierowanie przekazu do niego samego, dlatego ważną sprawą jest mówiąc, stosować język miłości, pokoju, jedności i tak budować więź ze słuchaczami. Taki cel i charakter ma homilia, która z nazwy jest przyjacielską rozmową. Komunikatywność homilii nasila się również poprzez aktualność treści i języka przekazu, oraz przez podkreślanie wspólnej wiedzy posiadanej przez kaznodzieję i słuchaczy. Aktualizacja, wprowadzał ks. Skowroński, zdaje się być właściwa, dotyczyła konkretnych spraw z życia słuchaczy: jak odwagi w dawaniu świadectwa, przebudzenia się w wierze czy nieulegania grzechom. Utrzymywał dialog przez poprawny język i zrozumiały przekaz.

Podsumowanie

Mija 50. - rocznica otwarcia II Soboru Watykańskiego, który dokonał wiele reform w Kościele Powszechnym, między innymi na polu homiletyki. Ks. Kazimierz Skowroński był już dojrzałym kapłanem, który wcielał w życie odnowę soborową. W wymiarze pastoralnym, na odcinku głoszenia słowa Bożego, a dokładniej nauczania o Duchu Świętym w latach 1986- 2003, kiedy był proboszczem i dziekanem w Chorzelach, należy przyznać, że uprawiał duszpasterstwo w duchu soborowym. Badane homilie były skonstruowane według upowszechnionego w tamtych czasach modelu dialogiczno-egzystencjalnego. Ks. Skowroński rozumiał słowa św. Pawła: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (Rz 10,17)”. Rozumiał dobrze nauczanie Kościoła, że homilia żywi się słowem Bożym, że jest wykładnią wiary, a w jej głoszeniu należy uwzględnić aktualne problemy słuchaczy²¹. W przepowiadaniu o Duchu Świętym wykazał się poprawną doktryną i ciekawym ujęciem kerygmatu. Znał dobrze warsztat kaznodziejski pod względem retoryczno-językowym. Jego homilie są poprawne pod względem językowym. Zachowana jest ciągłość myślowa, są związane. Kaznodzieja wykazał się umiejętnością zaciekawienia tematem i w miarę oryginalnym jego ujęciem. Przykłady, pytania retoryczne, zagęszczenie czasowników w 1. osobie liczby mnogiej, cytaty, to wszystko doprowadziło do skomunikowania się słuchaczy ze słowem Bożym, doprowadziło do

²¹ Por. KL 35; KO 24; KDK 4.

zbawczego dialogu. Można powiedzieć, że kapłan ten miał w sobie sól wiary w Jezusa Chrystusa, którą to sól przekazywał w homiliach dla większej miłości Boga i nawrócenia, oczyszczenia z grzechów słuchaczy – wiernych wspólnoty, której był pasterzem. W badanych homiliach przebija jego troska, by każdy z wierzących był ogniem Ducha Świętego posolony, tzn. by Duch Święty, który powinien być chętnie zawsze przyjmowany przez chrześcijanina, rozniecał w duszy ludzkiej ogień miłości, a wszystko, co grzeszne, oczyszczał, oddalał, niszczył na zawsze²². W dziale „Materiały” 30. tomu *Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża* są opublikowane badane homilie, których lektura może stać się ciekawym, własnym studium, by przepowiadać skuteczną.

Streszczenie

Głoszenie orędzia zbawienia w Jezusie Chrystusie jest podstawową misją Kościoła, który w mocy Ducha Świętego kontynuuje dzieło Jezusa Chrystusa, by wszyscy zostali zbawieni. Jednym z gorliwych głosicieli Ewangelii był kapłan diecezji łomżyńskiej ks. Kazimierz Skowroński proboszcz parafii Chorzele. Artykuł jest analizą jedenastu homilii wygłoszonych w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Zauważono, iż owe homilie zbudowane są według modelu dialogiczno-egzystencjalnego, który upowszechnił się w Polsce po Soborze Watykańskim II. Homilia według tego modelu składała się z doświadczenia życiowego słuchaczy, kerygmatu, chrześcijańskiej odpowiedzi na usłyszane słowo Boże. Stwierdzono, że ks. Skowroński dość dobrze aktualizował słowo Boże, poprawnie wygłaszał kerygmat o Duchu Świętym w życiu Kościoła, udzielał konkretnych wskazówek jak postępować. Stosując pytania retoryczne, odwołując się do wypowiedzi z Biblii, nauczania Kościoła oraz różnych ludzi potrafił prowadzić z wiernymi zbawczy dialog, który zapewne ułatwiał słuchaczom przyjmowanie usłyszanych treści. Tak więc, na podstawie badanych homilii, o ks. Skowrońskim można powiedzieć, że był gorliwym kaznodzieją, któremu zależało, by tak jak sól nie może stracić swego smaku, tak i chrześcijanie swojej tożsamości – wiary w Chrystusa.

Słowa kluczowe: *homilia, zesłanie Ducha Świętego, aktualizacja, dialog zbawienia*

²² Por. Mk 9, 45-50; Sdz 9,45.

So That the Salt not Lose Its Taste. The Homiletic Teaching about the Holy Spirit by Rev. Kazimierz Skowroński, Pastor of the Parish of Chorzele

Summary

The proclamation of the message of salvation in Jesus Christ is the fundamental mission of the Church, which continues the work of Jesus Christ, in the power of the Holy Spirit, so that all may be saved. One of the zealous preachers of the Gospel was a priest of the Diocese of Łomża, Rev. Kazimierz Skowroński, pastor of the parish of Chorzele. The article is an analysis of eleven sermons delivered on the Solemnity of Pentecost. It can be noted that the homilies are built on the dialogic-existential model, which became widespread in Poland after the II Vatican Council. Homilies according to this model consist of: the listeners' life experience, kerygma, Christian response to the heard word of God. It was found that Rev. Skowroński actualized quite well the Word of God, correctly gave the kerygma concerning the Holy Spirit in the life of the Church, gave specific instructions on how to act. Using rhetorical questions, referring to the statements of the Bible, the teachings of the Church and different people – he could be in a saving dialog with the faithful, which probably facilitated the reception of the homily content by those listening. Thus, on the basis of the analyzed homilies, we can say that Rev. Skowroński was a zealous preacher, who wished that Christians not lose their identity – their faith in Christ, just as salt should not lose its flavor.

Key words: *homily, Pentecost, actualization, salvific dialog*

KS. ADAM SKRECZKO

FORMACJA SUMIENIA W RODZINIE

Treść: Wstęp; 1. Pierwszeństwo rodziny w procesie formacji sumienia; 2. Niektóre trudności w formowaniu sumień w rodzinie; 3. Kościelna pomoc rodzinie w formowaniu sumień; 4. Wnioski pastoralne; Zakończenie.

Wstęp

W roku liturgicznym 2012/2013 Program duszpasterski wzywa do tego, aby „być solą ziemi”. Oznaczać to może różne inicjatywy. Jednak najbardziej podstawową sprawą jest formowanie wiernych zdolnych do czynnego zaangażowania się w przemianę świata i uwrażliwianie ich sumień. Ojciec święty błogosławiony Jan Paweł II w swojej homilii wygłoszonej w Skoczowie podczas wizyty w Polsce, dnia 22 maja 1995 roku wypowiedział znamienne słowa: „najbardziej podstawowym problemem pozostaje sprawa ładu moralnego. Ten ład jest fundamentem życia każdego człowieka i każdego społeczeństwa. (...) Wbrew pozorom, praw sumienia trzeba bronić także dzisiaj”¹.

Bronić sumienia oznacza prawidłowo je formować i to już od najmłodszych lat². Formacja sumienia, w rozumieniu chrześcijańskim, jest procesem trwającym przez całe życie, choć okres dzieciństwa i dorastania ma tu

Ks. Adam Skreczko: ur. 1957, kapłan archidiecezji białostockiej, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych. Kierownik katedry teologii pastoralnej małżeństwa i rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną (UKSW w Warszawie). Rektor AWSD w Białymstoku. Autor licznych publikacji z zakresu teologii pastoralnej oraz pedagogiki, a szczególnie wychowania w rodzinie.

¹ JAN PAWEŁ II, *Być człowiekiem sumienia*. Homilia wygłoszona w Skoczowie, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/skoczowh_22051995.html, (12.04.2012).

² Bł. JAN PAWEŁ II proces ten nazywa obdarzaniem dojrzałym człowieczeństwem i wskazuje na jego początek już w okresie prenatalnym. (por. *List do Rodzin*, 16) Ukazuje też niezastąpioną rolę rodziny w wychowaniu religijnym.

szczególne znaczenie³. Najważniejsze zadanie w tym procesie przypada rodzinie⁴. Rodzina stanowi najważniejsze środowisko wychowawcze młodego człowieka⁵. Rodzice mają obowiązek zadbać o prawidłowe uformowanie sumienia swego dziecka, nauczenie mądrego korzystania z wolności, oraz kształtowanie zmysłu odpowiedzialności⁶. Przyjrzyjmy się wybranym aspektom tego ważnego procesu formacyjnego.

1. Pierwszeństwo rodziny w procesie formacji sumienia

Wśród licznych i wielokierunkowych obowiązków rodzicielskich w celu nie może zabraknąć scalającej hierarchii wartości, budowanej przez chrześcijańskie wychowanie moralne. Ma ono przenikać wszystkie dziedziny wychowania, ma być ich formą wewnętrzną⁷.

Małżonkowie chrześcijańscy poprzez sakrament małżeństwa, zostali powołani do rodzicielstwa, czyli współpracy z Bogiem w jego stwórczym

³ Ten problem ukazał JAN PAWEŁ II w encyklice *Veritatis splendor*: „Sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka, to znaczy, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu. Na to właśnie niebezpieczeństwo zniekształceń sumienia zwraca uwagę Pan Jezus, gdy napomina: ‘Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!’ (Mt 6,22-23). W przytoczonych wyżej słowach Jezusa znajdujemy także wezwanie do formacji sumienia, tak by stało się ono przedmiotem nieustannego nawracania ku prawdzie i dobru” (*Veritatis splendor*, 63).

⁴ Por. A. SKRECZKO, *Ocalić sumienie w polskiej rodzinie*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2(1996), s. 79-93; tenże, *Kształtowanie sumienia dziecka*, „W Służbie Miłosierdzia” 3(2006) nr 12, s. 4.

⁵ „Pośród tych wielu dróg rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyne i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może on się odłączyć: Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza się fakt bycia człowiekiem. A jeśli w tym przyjsciu na świat oraz w wchodzeniu w świat człowiekowi brakuje rodziny, to jest to zawsze wyłom i brak nad wyraz niepokojący i bolesny, który potem ciąży nad całym życiem”. Jan Paweł II, *List do rodzin*, 23.

⁶ Por. R. SZTYCHMILER, *Obowiązek rodziców katolickich przygotowania dzieci do dojrzałego życia chrześcijańskiego*, w: A.J. NOWAK, W. SŁOMKA (red.), *Dojrzałość chrześcijańska*, Lublin 1994, s. 164.

⁷ Por. S. KUNOWSKI, *Wychowanie moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL” XIV(1974), nr 1, s. 69; W. KUBIK (red.), *Wychowanie moralne*, Kraków 2004.

dziele, jakim jest dziecko⁸. Trzeba rodzicom chrześcijańskim zdecydowanie przypominać, że nie są panami życia, ale sługami Bożych zamiarów⁹. Świadomość tego posłannictwa pomaga im poświęcić się dziełu wychowania dzieci z ufnością i poczuciem odpowiedzialności wobec Boga za troskę o wzrost „dziecka Bożego”¹⁰. Rodzice więc mają obowiązek wprowadzenia dziecka w nadprzyrodzoną rzeczywistość, potencjalnego nawiązywania i rozwijania kontaktu z Bogiem. Rozwój moralny i religijny dziecka powinien stanowić istotną rolę w procesie wychowawczym. Niestety, w obecnych czasach rozwój ten schodzi na plan dalszy, a rodzice więcej uwagi poświęcają rozwojowi umysłowemu i fizycznemu, zaniedbując rozwój duchowy.

Wychowawcza troska o człowieka, to przede wszystkim troska o uformowanie jego sumienia, o to, by poznał prawdę i dobro oraz by je pokochał. Sumienie bowiem, jako rzeczywistość dynamiczna, albo się rozwija, albo popada w inercję i całkowitą moralną znieczulicę. Wychowanie takie jest procesem długotrwałym, w którym na tle przystosowania wychowanka do norm współżycia społecznego, następuje powolne kształtowanie się pojęć dobra i zła, a także kształtowanie cnót oraz ochrona lub uwalnianie od strachu, egoizmu i pychy czy fałszywego poczucia winy.

Katechizm Kościoła Katolickiego określa sumienie jako „sąd rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała” (KKK 1778). Sobór Watykański II podkreślił, że „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (*Gaudium et spes*, 16).

„Wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznawanie i praktykowanie prawa wewnętrznego rozpoznawanego przez sumienie” (KKK, 1784). Zatem osoba, kształtująca sumienie, porusza się po niezwykle delikatnym terenie, dotykając

⁸ „W sakramencie małżeństwa rodzice otrzymują łaskę i zadanie chrześcijańskiego wychowania swoich dzieci, wobec których świadczą i którym przekazują równocześnie wartości ludzkie i religijne”. JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, 62.

⁹ Por. J. NAGÓRNY, „*Ewangelia życia*” wobec „*kultury śmierci*”, w: A. MŁOTEK, T. REROŃ (red.), *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae*”, Wrocław 1995, s. 168-169.

¹⁰ Warto w tym miejscu przywołać słowa etyka: „Rodzą, Jego [Boga] i swoje dziecko – wraz z Nim, w akcie samooddania! Bacność zatem! Decydując się wstąpić na szlak «przyjścia Pana», transitus Domini”. T. STYCZEŃ, *Dar życia i Jego Dawca*, w: K. MAJDAŃSKI (red.), *Dar ludzkiego życia. Humanae vitae donum*, Lublin 1991, s. 73.

najgłębszych sfer człowieka¹¹.

Dziecko przejmując zachowania i postawy moralne głównie poprzez naśladowanie osób znaczących. Poprzez naśladowanie rodziców, opiekunów i innych osób bliskich przyswajają w sposób praktyczny formy grzecznościowe, własny stosunek do ludzi i otoczenia, opanowuje normy moralne.

W wychowaniu moralnym ogromną rolę odgrywają rodzice, którzy powinni się odznaczać dużym autorytetem moralnym – wynikającym z ich postawy moralnej i ich postępowania, które jest godne do naśladowania przez dzieci. Poprzez uczestniczenie dziecka w codziennym życiu rodziny, zdobywa ono doświadczenia, dzięki którym formuje się jego świadomość moralna.

Katechizm Kościoła Katolickiego naucza: „Sumienie powinno być uformowane, a sąd moralny sumienia dobrze uformowanego jest prawy i prawdziwy. (...) Wychowanie sumienia jest nieodzowny w życiu każdego człowieka” (KKK, 1783). Praca nad kształtowaniem ludzkiego sumienia musi rozpocząć się w rodzinie, a inne środowiska, jak Kościół, szkoła, powinny nieść harmonijną pomoc w tej dziedzinie¹².

Badania w zakresie różnych nauk dowodzą, iż aby być w pełni i prawidłowo rozwiniętym człowiekiem, trzeba żyć i wychowywać się w rodzinie. Wielu myślicieli, poczynając od Arystotelesa aż do dzisiaj, podkreśla, że rodzina jest społecznością powołaną do kształtowania życia jednostkowego i stanowi podstawę życia społecznego.

Kościół katolicki zawsze uważał, że rodzina stanowi pierwsze i podstawowe środowisko wychowawcze¹³. Rodzina jest podstawowym środowiskiem funkcjonowania i rozwoju dziecka. To naturalne i pierwotne w stosunku do innych środowisko pobytu i wychowania dziecka. W *Karcie praw rodziny* Stolicy Apostolskiej, podstawowym dokumencie dotyczącym rodziny znajdujemy stwierdzenie: „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” (KPR, 10). Odnosi się to także do formacji sumienia.

¹¹ Por. S. ROSIK, *Sumienie - głos Boga w człowieku*, „Katecheta” 2(1971), s. 49.

¹² Por. S. BADORA, B. CZEREDRECKA, D. MARZEC, *Rodzina i formy jej wspomaganie*, Kraków 2001; I. Nowosad (red.), *Nauczyciele i rodzice. Współpraca w wychowaniu*, Zielona Góra 2001.

¹³ Por. PIUS XI, Encyklika *Divini Illius Magistri. Wstęp*, nn. 3, 5, 6; Sobór Wat. II, Konst. duszpast. *O Kościele w świecie współczesnym* (KDK), n. 48 i 52; JAN PAWEŁ II, Adhortacja Apostolska *Familiaris Consortio* nn. 36-38, *Karta Praw Rodziny*, art. 3c, 5a.

Rodzina ma prawo naturalne do wychowania dzieci, które jest jednocześnie jej elementarnym obowiązkiem. „Środowiskiem, w którym sumienie kształtuje się najgłębiej, jest rodzina. Rodzina zawsze stanowiła wartość, którą wszyscy zgodnie uważali za niezbywalną, fundamentalną dla ludzkiego rozwoju i szczęścia”¹⁴.

Z powodu wyjątkowych relacji miłości, która łączy rodziców i dzieci, to prawo-obowiązek ma pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób. Posynodalna adhortacja apostolska *Familiaris consortio* stwierdza: „[obowiązek ten] wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym ani przez innych zawłaszczony” (FC, 36).

Wartość rodziny jest wartością bezcenną. Pozytywne wpływy wychowania w rodzinie są związane przede wszystkim z realizowanymi w rodzinie wartościami, wzajemną więzią uczuciową, pełnionymi w rodzinie rolami oraz wzorcami wzajemnego komunikowania się. Dobrej rodziny w procesie wychowania i wzrastania dzieci i młodzieży nie jest w stanie zastąpić nikt i nic.

Rodzice kształtują najgłębsze i najtrwalsze pokłady duszy i właśnie dlatego to, co czynią, powinno być w pełni wartościowe¹⁵. Rodzicielstwo, poprzez swój dar, stwarza sobie tylko właściwe, niepowtarzalne współistnienie i współdziałanie osób¹⁶. „Pierwotne doświadczenia dziecka są początkiem i zasadą historii jego życia i jego wiary”¹⁷. Z chwilą stania się rodzicami małżonkowie otrzymują od Boga obowiązek nowej odpowiedzialności za to, aby ich miłość rodzicielska była dla potomka widzialnym znakiem miłości Stwórcy. Dlatego każde dziecko winno być otoczone głębokim szacunkiem dla jego godności osobistej oraz czcią i wielkodusznością w służbie jego prawom (por. FC, 26).

Rodzina chrześcijańska wypełniając obowiązek wychowania moralnego swoich dzieci napotyka na rozmaitego rodzaju trudności. Są to trudności zewnętrzne oraz wewnętrzne, czyli tkwiące w samej rodzinie. Nie sposób jest dogłębnie, w krótkim opracowaniu przedstawić je wszystkie, więc uwa-

¹⁴ JAN PAWEŁ II, Przemówienie: *Sprawa Boża winna jednoczyć wspólnotę Kościoła*, „Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 2, s. 54.

¹⁵ Por. Z. MAREK, *Rodzina i wychowanie*, „Katecheta” 40(1996), 134-138.

¹⁶ Por. A. BŁASIAK, E. DYBOWSKA, *Rodzicielstwo i jego znaczenie dla procesu wychowania dziecka*, w: A. BŁASIAK, E. DYBOWSKA (red.), *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, Kraków 2010, s. 105-127.

¹⁷ Por. K. MAJDAŃSKI, *Wspólnota życia i miłości. Zamyśl Boży o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2001, s. 127.

ga skupiona zostanie tylko na wybranych, na tych, które mają ważny wpływ na kształtowanie sumienia w rodzinie. Zauważmy najpierw pewne czynniki wypływające z ogólnej kondycji rodzin, aby przejść do bardziej szczegółowych warunkujących proces ocalania sumień w rodzinie.

2. Niektóre trudności w formowaniu sumień w rodzinie

Współczesna cywilizacja, oprócz wielu udogodnień dla życia jednostek i podniesienia stopy życiowej społeczeństwa, niesie ze sobą wiele zagrożeń, a zwłaszcza dla rodziny¹⁸. Po okresie transformacji ustrojowej w Polsce w 1989 roku coraz wyraźniej zaznacza się kryzys dotyczący rodziny, ta najważniejszą instytucję społeczną. Dokonujące się przemiany gospodarcze i społeczne w Polsce wywarły również wpływ na osłabienie wewnętrznego życia rodziny. Współczesny rozwój cywilizacji, techniki i mass mediów spowodował liczne dysfunkcje. Obserwowane na początku nowego stulecia zmiany w Polsce przebiegają podobnie jak te, które zachodziły w krajach Europy Zachodniej i Północnej. Dotyczy to przede wszystkim: zmniejszenia ilości zawieranych małżeństw przy jednoczesnym wzroście liczby rozwodów, drastycznym spadku liczby urodzeń, wzroście odsetka urodzeń pozamałżeńskich – szczególnie w dużych aglomeracjach miejskich – oraz niedomaganiach rodziny w wypełnianiu funkcji wychowawczej¹⁹.

Dysfunkcje i patologie w rodzie generowane są w dużej mierze przez procesy związane z transformacją w naszym kraju. Takie zjawiska jak bezrobocie, emigracja zarobkowa, a także liberalne media głoszące niespójne z chrześcijańskim światopoglądem prawdy dotyczące człowieka, wpływają na współczesną rodzinę polską i powodują jej niewydolność wychowawczą. Wielokrotnie daje się zauważyć nieporadność życiową rodziców oraz zaniedbywanie przez nich obowiązków rodzicielskich²⁰.

Wśród patologii degradujących współczesną rodzinę socjologowie wyliczają skrajne ubóstwo, nieprzystosowanie społeczne, przestępczość, uza-

¹⁸ Por. J. ZABIELSKI, *Rodzina jako etyczno-cywilizacyjne wyzwanie współczesności*, w: A. SKRECZKO, D. WOJTECKI (red.), *W służbie człowiekowi*, Białystok 2005, s. 263-277; tenże, *Deformacja małżeństwa i rodziny jako moralne wyzwanie współczesności*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 2009, t. 9, s. 257-272; I. CELARY, G. POŁOK (red.), *Zagrożenia rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym*, Katowice 2008.

¹⁹ Por. A. SKRECZKO, *Ocalić prawdę o małżeństwie i rodzinie*, Białystok 2007.

²⁰ Por. A. OFFMAŃSKI, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, w: A. RYNIO (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin 2007, s. 750.

leźnienia, prostytutkę, samobójstwa i bezdomność²¹. Powodują one, że pomimo różnych form pomocy, skuteczność wychowawcza wielu rodzin jest niewielka.

W warunkach dominującego dzisiaj modelu rodziny partnerskiej zmieniają się także „wzajemne oczekiwania i normy regulujące życie rodziny. Zwłaszcza upowszechniający się ekspresyjny indywidualizm, akcentujący przede wszystkim własne «ja» i jego uprawnienia”²². Wszystkie te procesy wywierają wpływ na kształtowanie sumienia w rodzinie.

Nie można jednak dostrzegać tylko czynników zewnętrznych wpływających na kształt wychowania w rodzinie. Trzeba zwrócić także uwagę na cechy osobowościowe rodziców. Diagnostycy stanu wychowania w rodzinie polskiej na początku XXI wieku podkreślają istotną rolę tych czynników, stwierdzając przy tym, że obecnie „warunki zewnętrzne przesunęły się na dalszy plan”²³.

Rodzice, jako pierwsi i najważniejsi wychowawcy, reprezentują rozmaity poziom wiedzy i umiejętności pedagogicznych. Oddziaływania wychowawcze, socjalizacyjne, opiekuńcze w rodzinie realizowane są nie tylko przez czynności rodzicielskie niezamierzone, nieświadome i bezrefleksyjne. Rodzice powinni wypełniać swe zadania z pewną świadomością. Nie mogą zapominać, że „sztuką ponad wszelkie sztuki jest niewątpliwie umiejętność wychowania. Jest to sztuka najważniejsza, ale i najtrudniejsza, najbardziej potrzebna, ale też najbardziej skomplikowana i złożona”²⁴. Rodzice powinni więc celowo i planowo organizować życie rodzinne, by swoje powołanie rodzicielskie wypełniać w sposób refleksyjny.

Na podstawie dotychczasowych badań nad kulturą pedagogiczną rodziców w Polsce²⁵ można stwierdzić, że rodzice w toku swych oddziaływań rodzicielskich posługują się z reguły sferą działań, wynikającą najczęściej z

²¹ Por. W. GORISZOWSKI, P. KOWOLIK, M. PINDERA, *Rodziny dysfunkcyjne - problem XX wieku*, w: H. CUDAK (red.), *Wychowanie w rodzinie współczesnej w świetle zagrożenia i wsparcia społecznego*, Piotrków Trybunalski 1999, s. 303-314; J. ZABIELSKI, *Sytuacja rodziny w Polsce dziś*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2(2003), s. 27-40; R. BIELEŃ, *Uwarunkowania społeczne rodziny w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004), z. 10, s. 86.

²² J. MARIANŃSKI, *Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkolnej*, w: W. MAJKOWSKI (red.), *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2003, s. 219.

²³ A. OFFMAŃSKI, *Rodzina jako środowisko wychowawcze...*, s. 750.

²⁴ F. BEDNARSKI, *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982, s. 38; por. M. BENNI, *Mieć odwagę być wychowawcami dzisiaj*, w: A. RYNIO (red.), *Wychowanie chrześcijańskie*, Lublin 2007, s. 61-69.

²⁵ I. Jundziłł 1977; S. Kawula 1978; A. Płukis 1985; H. Cudak 1987, 1997; U. Tokarska, 2003.

intencji, naśladownictwa swojej rodziny pochodzenia. Nie biorą pod uwagę, gdyż często jej dostatecznie nie znają, naukowej wiedzy pedagogicznej, psychologicznej i socjologicznej w oddziaływaniach wychowawczych i innych sytuacjach życia codziennego. Wiedza rodziców o wychowaniu dziecka, jego potrzebach rozwojowych, zainteresowaniach i edukacji stanowi istotny składnik świadomości wychowawczej, która jest ważnym komponentem kultury pedagogicznej rodziców. Kultura ta pełni różnorodne funkcje. Przejawia się w dalekosiężnych skutkach pedagogicznych ułatwiających lub utrudniających start społeczny i drogę życiową dzieci, stymulując jego motywację i dążenia do osiągnięcia ważnych celów²⁶.

Wróćmy do czynników zewnętrznych wpływających na kształt wychowania moralnego w rodzinie. Wiele zamieszania w procesie formacji sumienia mogą wprowadzić istniejące *pseudo teorie*. Wprowadzają one zamęt i osłabiają poczucie winy wobec Boga i bliźniego. Oto niektórzy psychologowie usiłują twierdzić, że poczucie winy może być niebezpieczne dla zdrowia psychicznego człowieka i jego rozwoju. Socjologowie z kolei stworzyli koncepcję „grzechu strukturalnego” zrzucając w ten sposób odpowiedzialność za powstałe zło na struktury i systemy społeczne. Mówią oni: to nie człowiek jest winien, winne są struktury, społeczeństwo itd. W ten sposób uwalniają konkretnego człowieka od poczucia winy i odpowiedzialności za popełnione zło. Można spotkać i takich, którzy wyolbrzymiając skądinąd niezaprzeczalne uwarunkowania i wpływ środowiska (kulturalnego, psychologicznego czy historycznego), starają się udowodnić, że ograniczają one wolność i odpowiedzialność człowieka do tego stopnia, że czynią go niezdolnym do grzechu. A gdzie nie ma pełnej wolności tam trudno mówić o grzechu.

Rodzice mogą odczuwać swoiste zagubienie słysząc wspomniane teorie. Dochodzi do stawiania przez niektórych pytania: czy człowiek jest zdolny zgrzeszyć? Rodzice powinni pamiętać, że utrata poczucia winy, grzechu jest formą i zarazem owocem odrzucenia Boga, oraz pomniejszania lub wyolbrzymiania znaczenia ludzkiej wolności. Źle rozumiana i przyjmowana ludzka wolność jest podstawową przyczyną utraty poczucia winy we współczesnym świecie, w który wielu rozumuje według schematu: *jestem wolny i nawet Bóg nie ma prawa mi mówić, co mam robić*.

Dramat grzechu polega na odrzuceniu Boga, Jego Miłości i Prawa.

²⁶ Por. E. I. SZEWCZYK, *Kultura pedagogiczna rodziców i jej znaczenie w rozwoju oraz wychowaniu dzieci*, <http://www.profesor.pl/publikacja,17131,Artykuly,Kultura-pedagogiczna-rodzicow-i-jej-znaczenie-w-rozwoju-oraz-wychowaniu-dzieci> (11.04.2012).

Współczesny kryzys moralny charakteryzuje się utratą świadomości grzechu i osłabieniem wrażliwości na niego, a to z kolei staje się przyczyną oskarżania chrześcijaństwa o przesadne akcentowanie grzechu. Chrześcijaństwo jednak nigdy nie przestanie budzić ludzkich sumień, bo musiałoby wtedy zaprzeczyć samemu sobie, jako religii zbawienia i wyzwolenia z grzechu człowieka przez Jezusa Chrystusa.

Warto też zauważyć, że okres panowania komunizmu w naszym kraju to czas szczególnych gwałtów zadawanych ludzkim sumieniom. Polska jest jednym z krajów Europy Środkowej, która ma pod tym względem wyjątkowo bolesne doświadczenia. W imię totalitarnych ideologii zmuszano ludzi do działań niezgodnych z ich najgłębszymi przekonaniem. Ojciec święty Jan Paweł II ten okres nazywa: „zniewoleniem sumień”²⁷. Po tym okresie powstały „głębokie rany w tkance moralnej Narodu, a przede wszystkim w duszach Polaków, które jeszcze się nie zabiły, które jeszcze długo trzeba będzie leczyć”²⁸. Sami więc rodzice formujący sumienia obecnego pokolenia niosą w sobie te zranienia.

Warto też spojrzeć na inne jeszcze zagrożenia, z jakimi przychodzi się zmierzyć rodzinom w procesie kształtowania sumień swoich dzieci. Żyjemy w czasach nieustannego „bombardowania” naszych sumień. Wykorzystywane są do tego wszystkie dostępne metody. Najskuteczniejszą z nich jest zalew informacji, wobec którego człowiek, a zwłaszcza młody, staje bezradny i zaczyna na własną rękę wybierać to, co wydaje mu się prawdziwe. Brakuje mu jednak czasu na jakąkolwiek głębszą refleksję. Nie jest nawet w stanie zadać pytania, dlaczego w danej chwili podają do wiadomości to, a nie co innego. Podobnie jest z wiadomościami przekazywanymi w naszych środowiskach. Najczęściej nie służą one rozpowszechnieniu prawdy, lecz wywołaniu sensacji, która odwraca uwagę od tego, co ważne. Tematy zastępcze dominują dziś w naszym świecie. Mały temat na kilka godzin urasta do wielkiego i deformuje prawdę.

Sumienie dobrze ukształtowane odsłania codziennie podawane, zwłaszcza w mediach, kłamstwa. Ten, kto nie ma czasu na wysłuchanie sumienia, ginie w świecie kłamstwa i postępuje jego ścieżkami. Początkowo czyni to często nieświadomie, by dopiero po jakimś czasie zorientować się, co czyni. Wyrwanie się z zakłamanych układów wymaga heroizmu, do któ-

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Być człowiekiem sumienia*. Homilia wygłoszona w Skoczowie, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/skoczowh_22051995.html, (12.04.2012).

²⁸ Tamże.

rego dorasta niewielu.

Innym zagrożeniem jest brak modlitwy. To na niej człowiek poświęca czas na nawiązanie kontaktu z Bogiem. To tak jakby włączył „aparat” swego sumienia i przez kilka minut porozmawiał ze Stwórcą na temat przeżytego dnia. Ten, kto to czyni, potrafi zawsze docenić i ocalić sumienie, bo wie, jak cenny jest ten kontakt. Wielu ludzi zrezygnowało z modlitwy i ich sumienia są prawie wyciszone. Zadaniem rodziców jest wprowadzenie swoich dzieci w żywą relację z Bogiem.

Kolejnym zagrożeniem jest utożsamienie sumienia z własnym przekonaniem. Błąd utożsamienia przekonania z sumieniem występuje bardzo często. Najłatwiej poznać go, zadając człowiekowi pytanie, czym jest według niego sumienie, a czym przekonanie. W moim przekonaniu to ja decyduję o tym, co jest dobre, a co złe, co jest dla mnie pożyteczne, a co mnie za dużo kosztuje. W dochodzeniu do przekonania nie ma głosu Bożego. Tylko ludzie głębokiej wiary kształtują swe przekonanie, słuchając sumienia. Bowiem Bóg i Jego autorytet znaczą dla nich więcej niż własne wnioski. Przekonanie jest ważne, bo w lawinie wiadomości wytycza drogę życia. Ale jeśli nie liczy się w nim głos sumienia, czyli autorytet Boga, człowiek ze swoim przekonaniem jest tylko jednym z milionów zagubionych ludzi, którzy prędzej czy później odkrywają swe pomyłki. Uznają się wówczas za niewinnych i tłumaczą się przekonaniem, że czynili dobro. W rzeczywistości prawdziwego dobra nie znali. Przed Bogiem odpowiedzą za to, że nie uwzględnili Jego głosu, czyli nie liczyli się ze swoim sumieniem. To ono jest kamieniem węgielnym odpowiedzialności przed Bogiem. W nim mieszka tak zwana bojaźń Boża, która jest aktem autentycznej miłości Boga.

3. Kościelna pomoc rodzinie w formowaniu sumień

Rodzina sama nie może sprostać wcześniej wymienionym trudnościom, stąd istnieje pilna potrzeba wzbogacania i lepszego rozwoju świadomości wychowawczej rodziców²⁹. „Rodzina może nie dawać sobie rady z własnymi problemami wychowawczymi, zatem trzeba jej w tym pomóc, ale tak, by przy całej jej bezradności nie niszczyć jej autorytetu, zaufania – gdy tu jeszcze się ufa. To otwiera strategię właściwej pedagogicznie pomocy. Jednocześnie to wielkie uproszczenie, gdy w tym zakresie chce się mówić jedynie o ‘pedagogizacji rodziców’. (...). Rodzicom się pomaga, a nie wysadza

²⁹ Por. S. DZIEKOŃSKI, *Rola rodziców w chrześcijańskim wychowaniu potomstwa*, „Episteme” 6(2000), s. 169-184.

się ich z siodła. (...) Mądrze i dla wychowania poucza przysłowie, że 'głodnemu daje się wędkę, a nie rybę'³⁰. Podobnie uważa J. Kraszewski. Zauważył on, że „jeśli chcemy, by rodzina była skutecznym wychowawcą dzieci i młodzieży, należy jej pomóc. Tej pomocy rodzina oczekuje od państwa, od szkoły, od Kościoła i od organizacji społecznych, politycznych, ekonomicznych i religijnych. Przy opracowaniu systemu wychowawczego należałoby szczegółowo przeanalizować, co wymienione instytucje robią dla rodziny, a co powinny zrobić by ją uzdrowić i usprawnić w jej funkcji wychowawczej”³¹. Małżonkowie powinni otrzymać odpowiednią formację religijną, której integralną częścią byłaby, pogłębiona w duchu współczesnej myśli Kościoła, formacja małżeńsko-rodzinna. Tylko taka formacja, dokonująca się w ramach formacji dorosłych, umożliwi im głębsze zrozumienie sensu ich chrześcijańskiego powołania rodzinnego i pozwoli właściwie kierować formacją sumień swoich bliskich³².

Niebagatelną rolę w szeroko rozumianej pomocy rodzinie w dziedzinie wychowania odgrywa Kościół³³. Działalność bowiem Kościoła, zwana duszpasterstwem, ma charakter pedagogiczny i jest kontynuacją pedagogii Bożej rozpoczętej aktem stworzenia człowieka, a dopełnionej jego odkupieniem³⁴. Bóg, który jest dla ludzi Ojcem, jest tym samym ich wychowawcą. Duszpasterskie zadania wychowawcze Kościoła stanowią kontynuację zbawczego posłannictwa Chrystusa. Słusznie stwierdził Stefan Kunowski: „duszpasterstwo z jednej strony ma uobecniać Chrystusa w słowie i sakramencie, ale z drugiej musi przygotować i pobudzać wiernych do dawania

³⁰ J. HOMPLEWICZ, *Rodzina egzaminatorem własnej dojrzałości wychowawczej*, w: B. KIEREŚ, M. NOWAK, D. OPOZDA (red.), *Wybrane zagadnienia z teorii i praktyki pedagogiki rodziny*, Lublin 2006, s. 233-234.

³¹ Por. J. KRASZEWSKI, *Wychowawcza rola Kościoła we współpracy z rodziną*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 6(1995), s. 318; W. PRZYGODA, *Troska Kościoła o rodziny w sytuacjach trudnych*, „Ateneum Kapłańskie” 2007 nr 588, s. 239-253.

³² Por. E. OSEWSKA E., *Katecheza dorosłych*, w: Ozorowski (red.), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Łomianki 1999, s. 185-186. Kwestia ta nie jest niczym nowym w Kościele, który od swojego zarania najpierw katechizował dorosłych, a następnie rodzice podejmowali formację religijną swoich dzieci. Wydaje się, że należałoby nie tylko wrócić do tej praktyki, ale i uczynić wszystko, aby przyniosła owoce w postaci formowania dojrzałych chrześcijan, których pilną potrzebę dzisiaj się odczuwa. Por. E. ALBERICH, *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'età adulta*, Torino 1993, s. 139-146.

³³ Por. B. MIERZWIŃSKI, *Kościół katolicki wobec współczesnych zagrożeń rodziny polskiej*, w: I. CELARY, G. POŁOK (red.), *Zagrożenia rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym*, Katowice 2008, s. 33-49.

³⁴ Por. S. DZIEKOŃSKI, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004; R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła*, Lublin 2007.

w dialogu z Bogiem prawidłowej odpowiedzi swą wiarą, nadzieją i miłością na łaskawe propozycje Boże. (...) Dla skutecznego duszpasterstwa jest konieczna pedagogika, która by dopomagała do uformowania prawidłowej postawy wiernych w dialogu i spotkaniu z Chrystusem³⁵.

Kościół wspomaga rodzinę głównie w wypełnianiu funkcji religijnej. Bóg bowiem powołuje małżonków „do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza, a także w macierzyńskiej miłości Kościoła, wzbogaca ich darami mądrości, rady, męstwa i wszystkimi innymi darami Ducha Świętego, po to, ażeby pomogli dzieciom w ich ludzkim i chrześcijańskim wzrastaniu” (FC, 38)³⁶. Wychowawcze działanie rodziców nie jest jakimś marginalnym przejawem ich aktywności, ale nabiera godności powołania i w tym sensie staje się posługą Kościoła w dziele budowania jego członków³⁷. „Fundamentalnym warunkiem przygotowania rodziny do funkcji religijnej oraz uaktywnienia do katechezy jest uformowanie jej poprawnej struktury, więzi i funkcji wychowawczych. Posłuży ku temu rozwijana w ostatnich latach w Kościele akcja pedagogizacyjna rodziców oraz duszpasterstwo i poradnictwo w parafii³⁸.

A więc istnieje potrzeba nawrotu do katechumenatu rodzinnego, albowiem katechumenat rodzinny jest prostą konsekwencją przyjęcia praktyki chrztu niemowląt w Kościele. Dopóki istnieje ta praktyka, katechumenat rodzinny pozostanie zasadniczą formą kościelnego katechumenatu. Kościół może udzielać chrztu niemowlętom tylko pod warunkiem, że rodzice przyjmą na siebie świadomie obowiązek chrześcijańskiego wychowania i pouczenia swych dzieci, że zapewnią swoim dzieciom rodzinny katechumenat jako ramy i podłoże rozwoju ich wiary otrzymanej na chrzcie świętym³⁹. Rodzice nie mogą tego swego obowiązku przerzucić na urzędowych katechetów Kościoła, a ci ostatni popełniają zasadniczy błąd, jeżeli wezmą na siebie całą odpowiedzialność za wychowanie religijne nowego pokolenia zaczynając je od podstaw. W ten sposób bowiem biorą na siebie obowiązek, którego nie są w stanie wypełnić.

³⁵ S. KUNOWSKI, *Pedagogika pastoralna w odnowie soborowej*, w: M. MARCZEWSKI (red.), *Pedagogika pastoralna*, Lublin 2003, s. 24.

³⁶ Por. W. RZĘPA, *Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie*, w: A. TOMKIEWICZ, W. WIECZOREK (red.), *Rodzina jako Kościół domowy*, Lublin 2010, s. 381-393.

³⁷ Por. J. BAJDA, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, Łomianki 2010; Cz. PARZYSEK, *Formacja do odkrywania i akceptacji powołania w rodzinie*, „Królowa Apostołów” 2 (2007), s. 3-6.

³⁸ J. STALA, *Katecheza rodzinna. Próba teologicznego zarysu zagadnienia*, w: J. STALA, E. OSEWSKA (red.), *Rodzina jako bezcenny dar i zadanie*, Radom 2006, s. 218.

³⁹ Por. E. OSEWSKA E., *Uwarunkowania wychowania religijnego w rodzinie*, w: E. OSEWSKA, J. STALA (red.), *W kręgu rodziny*, Poznań 2003, s. 13-21.

4. Wnioski pastoralne

Ciągle pozostaje otwarty problem: w jaki sposób zachęcić rodziców do udziału w katechizacji dorosłych, skoro jest ona tak ważna? Należy najpierw wzbudzić w rodzicach zainteresowanie tym, w jaki sposób należy wychowywać religijnie swoje dzieci i jak kształtować sumienie⁴⁰.

Połączenie katechizowania dzieci z katechizowaniem rodziców jest bardzo korzystne w okresach największego zaangażowania rodziców, np. z racji Pierwszej Komunii Świętej dzieci. Można wykorzystać praktykę tzw. Mszy św. inicjacyjnych organizowanych dla dzieci przygotowujących się do pełnego w nich udziału. Przygotowanie do modlitewnego przeżywania Eucharystii obowiązuje dzieci i ich rodziców⁴¹. Dla osiągnięcia skuteczności wychowania dziecka praca Kościoła musi iść dwutorowo: katechizowanie dzieci oraz katechizowanie rodziców bądź opiekunów tych dzieci.

Wskazane jest dokonywanie refleksji przez rodziców nad językiem przekazu religijnego, którym rodzice nie zawsze potrafią swobodnie posługiwać się. Tylko rodzice, którzy potrafią prawidłowo operować pojęciami ze sfery religijnej będą mogli skutecznie wprowadzać swoje pociechy w prawdziwe życie religijne, unikając wielu trudności związanych z tym zagadnieniem. Spotkania organizowane dla rodziców katechizowanych dzieci pozwolą im pogłębić lub odnowić wiedzę religijną, poznać czasopisma i książki katolickie, a także wyniki przyswajania prawd Bożych przez ich potomstwo.

Dobłą formą przygotowania rodziców do wychowania dzieci w wierze jest udział w życiu małych wspólnot np. w grupie oazowej, biblijnej, charyzmatycznej, w ruchach ukierunkowanych na nową ewangelizację⁴². Podstawowym celem, jaki spełniają małe wspólnoty powstające w parafii jest pogłębienie wiedzy religijnej i formowanie postawy apostołskiej.

Katecheza rodzinna i rodzin (dla rodzin) jest w Kościele bardzo potrzebna, wręcz konieczna, aby mogła ona wypełnić to zadanie, jakie powierzył jej Stwórca, i jakie jest ciągle potwierdzane przez Magisterium Ecclesiae⁴³. W aktualnej jednak sytuacji, gdy rodzina przeżywa wielorakie

⁴⁰ Por. J. SZPET, *Katecheza dorosłych*, „Katecheta” 1988, nr 3, s. 137–139.

⁴¹ Por. *Od kiedy zacząć wychowywać religijnie*, „Katecheta” 25(1981) nr 1, s. 107-109.

⁴² Por. H. WISTUBA, *Praca z małymi wspólnotami w parafii*, „Katecheta” 26 (1982) nr 4, s. 214-218.

⁴³ Por. E. OSEWSKA, *Katecheza w rodzinie – prawda i złudzenia*, w: S. DZIEKOŃSKI (red.), *Ko-*

kryzysy, w tym te najgłębsze, dotyczące jej tożsamości, za pierwszą i niezbędną należałoby uznać katechezę rodzin (dla rodzin) prowadzoną w duchu ewangelizacyjnym, aby mogła ona wrócić do tego, co było względem niej pierwszym zamierzeniem Stwórcy. Działanie takie powinno być także podejmowane w myśl tego, co jest dzisiaj samoświadomością Kościoła, a mianowicie, pilne podjęcie zadania „głębokiego przemyślenia i zaangażowania, by nowa kultura, która się rodzi, została na wskroś przeniknięta Ewangelią, by uznane zostały prawdziwe wartości, by bronione były prawa mężczyzn i kobiet i szerzona sprawiedliwość wewnątrz samych struktur społecznych. W ten sposób ‘nowy humanizm’ nie będzie odciągał ludzi od Boga, lecz bardziej do Niego zbliżał” (FC, 8).

W polskiej rzeczywistości, gdzie duży procent wiernych prezentuje religijność tradycyjną, a duszpasterstwo ukierunkowane było i nadal jest na masy, niezbędne wydaje się zastosowanie modelu skoncentrowanego na osobie. Katecheza wówczas umożliwiłaby rodzicom wewnętrzne powiązanie przemian, jakie zachodzą w człowieku, z osobistym rozwojem wiary, otworzyłaby ich bardziej na relacje interpersonalne, poprzez bycie rodziców w grupie i z grupą, wreszcie obudziłaby w rodzicach osobiste zaangażowanie w rozwój wiary, co z kolei warunkuje upodmiotowienie całego procesu katechezy oraz pogłębienie tożsamości chrześcijańskiej. W jakiejś mierze ten model katechezy jest obecny w Kościele domowym.

Aby jednak w ogóle formacja rodziców, czy inne formy duszpasterskiego kontaktu z rodzicami była możliwa, potrzeba najpierw odpowiednio przygotowanych kapłanów. To właśnie oni na pierwszym miejscu są tymi, na których spoczywa troska o właściwą formację chrześcijan. Z tego względu wspólnota współczesnego Kościoła oczekuje, aby byli należycie przygotowani do spełniania swojej misji. Chodzi o systematyczne pogłębianie orędzia chrześcijańskiego za pośrednictwem nauczania teologicznego, które rzeczywiście wychowywałoby w wierze, prowadziło do wzrostu jej zrozumienia i uzdalniało rodzica do pomocy własnym dzieciom w jej kształtowaniu. Owocem takiej katechezy jest podniesienie kultury religijnej katechizowanych rodziców, prowadzenie ich do głębszego poznania Chrystusa, a w konsekwencji do pełniejszej współpracy w kształtowaniu młodego pokolenia w szkole Jego Ewangelii.

Należy też zauważyć fakt, że ze zjawiskiem zaniku osobowej etycznej odpowiedzialności idzie w parze zjawisko zacierania się w świadomości

munikacja wiary w trzecim tysiącleciu, Olecko 2000, s. 41-62.

ludzkiej jakiegokolwiek odniesienia życia ludzkiego do Boga. Zmiany jakie dokonują się w rodzinach prowadzą niestety do oderwania jej od jej wewnętrznych, immanentnych korzeni, co oczywiście w konsekwencji musi prowadzić do jej sekularyzacji, a dalej do niemożliwości przekazywania wartości chrześcijańskich i ukształtowania sumień swojego potomstwa. Tu leży olbrzymie zadanie rodziny chrześcijańskiej. Jeśli się bowiem z Bogiem nie będzie broniło godności człowieka, to okażemy się w życiu społecznym i osobistym zbyt słabi, by obronić innych, a słabość innych może pogrążyć i nas. Mitologizacja użycia prowadzi do profanacji całego człowieczeństwa. Lekceważenie znaków zdewaluowania obyczajów i wrażliwości sumień domaga się czujności, a nie bez troski ze strony rodziców.

Nie wolno pozwolić na zaślepienie, które posuwa się tak daleko, że samo deptyanie normy uważa za normotwórcze. Nie wolno dopuścić, aby młodzi ludzie w naszych rodzinach przestawali rozporządzać własnym sumieniem na rzecz pseudowartości, które przychodzą do nas w kolorowych opakowaniach europejskości, demokracji, czy źle rozumianej wolności. Widocznie komuś zależy na tym, aby rodzina, aby młody człowiek w niej żyjący i kształtujący swoje sumienie stawał się coraz słabszy i bezradniejszy, a przez to podatniejszy na wszelkiego rodzaju wpływy, czy manipulacje. W takiej mętnej wodzie, tracąc człowieka mocno stojącego na wartościach odwiecznych i niezmiernych, tracimy Boga, a pozwalając na taką utratę przygotowujemy sobie i całemu człowieczeństwu smutek, beznadzieję i zamęt.

Jedną z fundamentalnych dróg właściwego kształtowania sumienia chrześcijańskiego jest praktykowanie sakramentu pokuty. Pomoc rodziców, która nie może być tylko samą zachętą, jest tu nieodzowna. Piękna jest nasza tradycja obchodzenia pierwszych piątków miesiąca, udział w rekolekcjach adwentowych, wielkopostnych jak też czterdziestogodzinnych nabożeństwach.

Ukształtowanie wrażliwego, w pełni dojrzałego sumienia nie może być oderwane od całego moralnego wysiłku, który podejmuje człowiek - po rozpoznaniu swej grzeszności - w duchu nawrócenia i pokuty. Z pewnością nie pomogą rodzicom w ich misji wychowania sumienia popularne programy telewizyjne, jak też gazety w stylu „Popcorn”, „Dziewczyna”. W naszej polskiej rzeczywistości spotyka się niestety coraz więcej propozycji kulturalnych dla młodzieży, które wręcz zniechęcają do wysiłku moralnego. Kościół i rodzina stawiając wymagania w dziedzinie moralnej ukazywane są młodemu człowiekowi jako „ktoś” sprzeciwiający się ich szczęściu. Niełatwo jest rodzicom przekonać swoje pociechy, że robią to dla ich szczęścia.

Z rozważań dotychczas prowadzonych można odnieść wrażenie, że w naszym kraju dominują rodziny patologiczne, a kryzys rodziny jest zjawiskiem powszechnym. Oczywiście takie wnioski byłyby zbyt ogólnikowe i w konsekwencji nieprawdziwe. W ciągu kilku ostatnich lat można bowiem zauważyć szereg tendencji i zjawisk świadczących o pozytywnych zmianach.

Coraz więcej rodzin dostrzega znaczenie tradycyjnych wartości związanych z życiem rodziny. Poszukuje się sposobów kształtowania się więzi pomiędzy poszczególnymi osobami, wzajemnego zrozumienia, miłości. Powstają organizacje i zrzeszenia wspomagające rodzinę (np. Stowarzyszenie Rodzin Katolickich).

Charakterystyczne są też postawy młodzieży, która coraz częściej oczekuje, wiedzy na temat prawidłowego funkcjonowania rodziny. Przytoczę tu wypowiedź jednego z licealistów, charakteryzującą te oczekiwania: „mamy dość aids i prezerwatyw, powiedzcie nam lepiej, jak kochać drugiego człowieka i co zrobić, żeby godnie i szczęśliwie żyć”.

Jakże wymowne i ciągle aktualne są słowa Prymasa Wyszyńskiego: „Jesteśmy wśród lotnych piasków, zmieniających się sytuacji i koniunktur i nie znajdziemy dla naszego bytu narodowego ani dla naszej kultury chrześcijańskiej innego oparcia, jak tylko zdrową rodzinę. Rodzice! Wasza godzina w Polsce nadeszła. Nie myślcie, że kto inny uratuje naród”⁴⁴.

Dynamika życia w rodzinie i życia narodowego sprawia, że proces wychowania sumień nie może zostać zakończony, nigdy wychowanie nie może stać się dziełem zamkniętym

Zakończenie

Jak wynika z niniejszego opracowania, rodzina odgrywa najistotniejszą rolę w kształtowaniu sumień swoich dzieci. Istotnym zadaniem Kościoła jest wspomaganie rodziny tak, aby rodzice i dzieci przeżywali spotkanie z Bogiem, aby Go rozpoznali przez wiarę i aby ona nadawała kształt ich życiu. Kościół, jeśli chce być otwarty na człowieka, ma obowiązek interesować się szczególnie rzeczywistością współczesnej rodziny. Chodzi przede wszystkim o uważną obserwację procesów, którym rodzina podlega, aby jej skutecznie pomagać w procesie wychowania. W obliczu wielu trudności, Kościół jako instytucja, jest szczególnie wezwany do służenia pomocą ro-

⁴⁴ ST. WYSZYŃSKI, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, s. 227.

dzinie, szczególnie w jej roli wychowawcy sumień. Sumienie można ocalić jedynie w rodzinie.

Streszczenie

Autor w niniejszym artykule, nawiązując do wypowiedzi papieża Jana Pawła II z 22 maja 1995 roku: „Wbrew pozorom, praw sumienia trzeba bronić także dzisiaj”, podejmuje problem obrony sumienia jako prawidłowej jego formacji (i to już od najmłodszych lat). W tym zadaniu dostrzega pierwszeństwo roli, jaką posiada rodzina. Jest to rola, która łączy się z prawem naturalnym, i jest czymś oczywistym. Jednak, odnosząc się do licznych dokumentów Kościoła katolickiego, stwierdza, że formacja taka nie jest rzeczą prostą. Zagrożenia bowiem idą ze strony współczesnej cywilizacji, której charakter coraz bardziej zdystansowany do chrześcijańskich wartości, nie pozostaje bez wpływu na formację z wiary, także w praktykujących rodzinach (wydawałoby się odpornych na złe oddziaływania). Dokonując analizy, wynikających stąd zagrożeń, dostrzega nagłą potrzebę, aby Kościół wspierał rodzinę w formułowaniu jej chrześcijańskiego sumienia. Ostatecznie najważniejsze wnioski, jakie autor artykułu postawił w tym kontekście, są następujące: a) istnieje konieczność powrotu do katechumenatu rodziny; b) katechizowanie powinno odbywać się razem: dzieci i rodziców; c) konieczny jest też udział formowanych w małych wspólnotach parafialnych. Jednym słowem – katecheza rodzinna i rodzin jest w Kościele bardzo potrzebna.

Słowa kluczowe: *Sumienie, formacja sumienia, wychowanie w rodzinie, Kościół, rodzina.*

The Formation of the Conscience in the Family

Summary

The formation of one's conscience is a fundamental issue for man. The most important task in this area is assigned to the family. It is the duty of parents to form their child's conscience appropriately, to teach the reasonable use of freedom and to shape a sense of responsibility. The aim of the

article is to discuss the most important aspects of this issue. The author also presents the ways the Church supports families in order to help them to experience their meeting with God, to recognize Him through faith and to appreciate the role of the faith in shaping their lives.

Key words: *conscience, formation of conscience, family upbringing, Church, family*

ANDRZEJ DAKOWICZ

PSYCHOLOGICZNA ANALIZA SYSTEMÓW RODZINNYCH MAŁŻEŃSTW ZAANGAŻOWANYCH RELIGIJNIE

Treść: 1. Wprowadzenie; 2. Metodologia badań; 3. Wyniki badań; 4. Podsumowanie i dyskusja wyników.

1. Wprowadzenie

Związek małżeński stanowi relację, której jakość istotnie wpływa na funkcjonowanie rodziny jako całości¹. Tworzy klimat sprzyjający lub utrudniający osobisty rozwój małżonków i ich dzieci. Można powiedzieć, że jakość relacji małżeńskiej kreuje atmosferę funkcjonowania rodziny jako wspólnoty osób, którą każdy z jej uczestników potencjalnie poprzez swoją obecność i zaangażowanie na różne sposoby może ubogacić. To, co poszczególni członkowie rodziny wynoszą ze zdrowej, dobrze funkcjonującej rodziny jest trwałą, stabilną podstawą tworzenia zdrowych relacji społecznych w miejscach, gdzie się pojawiają. Są solą ziemi na której rozkwita najpierw udane życie małżeńskie i rodzinne, a później promieniają na szersze społeczeństwo wnosząc do niego między innymi takie wartości jak życzliwość, poszanowanie autonomii, przywództwo z wyczuciem czy efektywną komunikację interpersonalną pozwalającą lepiej siebie nawzajem szanować i rozumieć². W przypadku rodziny z różnych powodów

Andrzej Dakowicz: ur. 1963, doktor nauk humanistycznych: psycholog. Adiunkt i kierownik Podyplomowych Studiów Wychowania w Rodzinie na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Autor wielu publikacji z zakresu psychologii małżeństwa i rodziny.

¹ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Psychoprofilaktyka życia rodzinnego*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. JANICKA, T. ROSTOWSKA, Łódź 2003, s. 11.

² J. SANTORSKI, *Miłość i praca. Źródła siły rodziny i firmy. Trwale relacje w biznesie i szczęście w życiu osobistym*, Warszawa 2002, s. 11-12.

źle funkcjonującej, zaburzonej, jej członkowie to negatywne, destrukcyjne dziedzictwo, wnoszą w swoje otoczenie patologizując życie społeczne, które z kolei zwrótnie patologizuje jednostki i tworzone przez nie rodziny³. Podejmowane próby terapii takich rodzin często kończą się niepowodzeniem z powodu ich ciągłej transformacji⁴. Nieustannie zachodzące przemiany kulturowe⁵, laicyzacja świadomości, osłabienie motywacji religijnej w myśleniu i zachowaniach, akcentowanie szczęścia osobistego i samorealizacji sprawia, że jednostki znacznie słabiej niż było to dawniej łączą się ze społecznością lokalną, szerszym społeczeństwem, narodem⁶. Badania dotyczące czynników warunkujących powodzenie związku małżeńskiego podkreślają endogamię wyznaniową, czyli podobieństwo współmałżonków w zakresie przynależności religijnej, bądź postaw religijnych. Małżeństwa tworzone przez wyznawców tej samej religii są mniej narażone na rozwody, co można traktować jako czynnik stabilizujący parę małżeńską⁷. Jeżeli małżonkowie wyznający tę samą wiarę angażują się religijnie, należałoby się spodziewać wzrostu jakości funkcjonowania ich relacji małżeńskiej, a co za tym idzie, również wzrostu jakości funkcjonowania całego systemu rodzinnego. Idąc tym tokiem myślenia postawiono pytanie badawcze, czy systemy rodzinne małżeństw zaangażowanych religijnie różnią się w istotny sposób od systemów rodzinnych małżeństw wyznających swoją wiarę w sposób tradycyjny?

2. Metodologia badań

Materiał do psychologicznej analizy systemów rodzinnych małżeństw zaangażowanych religijnie zebrano przy wykorzystaniu Skali Powodzenia Małżeństwa, Listy Oczekiwań od Małżeństwa, Schematycznego Ry sunku Rodziny i Skali Postaw Rodzinnych. Tak zebrany materiał pozwala ująć i scharakteryzować relację małżeńską oraz funkcjonowanie rodziny w

³ Z. TYSZKA, *Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian*, w: *Rodzina współczesna*, red. M. ZIEMSKA, Warszawa 1999, s. 198.

⁴ I. NAMYSŁOWSKA, *Transformacja rodziny – przejawy i implikacje dla psychoterapii*, „Psychoterapia” 2011, nr 1, s. 7-8.

⁵ L. DYCZEWSKI, *Kultura w całościowym planie rozwoju*, Warszawa 2011, s. 34-70.

⁶ L. DYCZEWSKI, *Małżeństwo i rodzina upragnionymi wartościami młodego pokolenia*, w: *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, red. L. Dyczewski, Lublin 2007, s. 12.

⁷ J. ROSTOWSKI, *Zarys psychologii małżeństwa. Psychologiczne uwarunkowania dobrego związku małżeńskiego*, Warszawa 1987, s. 104.

sposób systemowy, uwzględniając subiektywne odczucia poszczególnych członków rodziny⁸.

Skala Powodzenia Małżeństwa składa się z 46 twierdzeń wyrażających istotne elementy udanego związku małżeńskiego. Osoba badana w pierwszej części badania zaznacza twierdzenia charakteryzujące jej małżeństwo, a w drugiej te twierdzenia, które jej zdaniem są najważniejsze, aby małżeństwo było udane i szczęśliwe. Porównanie wyników obu list pozwala na określenie liczbowego wskaźnika zadowolenia z małżeństwa, które nie jest podobieństwem do jakiegoś modelu teoretycznego, lecz wyraża subiektywne zadowolenie małżonków⁹.

Lista Oczekiwań od Małżeństwa zawiera 30 twierdzeń odzwierciedlających oczekiwania małżonków w trzech kategoriach: odnośnie ich własnych potrzeb, nastawienia na współmałżonka oraz pragnienia współdziałania z nim. Badany na odpowiedniej skali określa stopień natężenia swoich oczekiwań¹⁰.

Schematyczny Rysunek Rodziny jest prostszą wersją Testu Rysunku Rodziny i w oparciu o główne założenia technik projekcyjnych, umożliwia między innymi zebranie danych na temat jakości kontaktów interpersonalnych w ocenie badanych¹¹.

Skala Postaw Rodzinnych służy do pomiaru postaw małżeńskich w aspekcie behawioralnym. Badani na jedenastostopniowej skali określają nasilenie postawy danej osoby w czterech wymiarach: bliskości, pomocy, swobody i wymagań. Poszczególnym punktom na skali przypisuje się następujące charakterystyki opisowe: najbardziej pożądaną, związany z dojrzałością umiar (4-8) i niepożądaną, wyrażający brak dojrzałości nadmiar (1-3) lub niedomiar (9-11). Zaletą skali jest możliwość porównania sposobu percepcji określonej postawy przez różne osoby, co daje realną szansę na poznanie rzeczywistości życia małżeńsko-rodzinnego w sposób bardziej obiektywny¹².

W badaniach wzięło udział 60 rodzin wyznania katolickiego. Jedną połowę stanowiły rodziny małżeństw zaangażowanych religijnie, należących

⁸ A. DAKOWICZ, *Systemowe ujęcie życia rodzinnego*, w: *Rodzina podlaska wobec różnych wyzwań egzystencjalnych*, red. A. DAKOWICZ, Białystok 2004, s. 17-20.

⁹ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 56-58.

¹⁰ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Znaczenie religijności małżonków dla powodzenia ich związku*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. KUKOŁOWICZ, Lublin 1984, s. 64.

¹¹ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Metody poznawania systemu rodzinnego*, Lublin 2002, s. 54.

¹² M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Poznawanie systemu rodzinnego*, Lublin 2007, s. 28-29.

do Ruchu Rodzin Nazaretańskich na terenie Archidiecezji Białostockiej. Misją Ruchu jest prowadzenie jego członków drogą życia wewnętrznego do świętości¹³ oraz aktywny udział w apostołskiej misji Kościoła, podejmując wezwanie do nowej ewangelizacji. Pomoc w dążeniu do świętości skierowana jest do osób wszystkich stanów, a zwłaszcza ku rodzinie¹⁴, poprzez między innymi umacnianie życia religijnego małżonków i dzieci, upowszechnianie etyki małżeńskiej i rodzinnej, organizowanie pomocy w wychowaniu dzieci, tworzenie oparcia materialnego dla rodzin znajdujących się w trudnej sytuacji egzystencjalnej. Drugą połowę stanowiły rodziny małżeństw niezaangażowanych w jakiegokolwiek ruchu religijne, wyznających swoją wiarę w sposób tradycyjny. Rodziny dobierano tak, aby inne czynniki niż zaangażowanie religijne ich nie różnicowały¹⁵.

W opracowaniu wyników wykorzystano program komputerowy SPSS 14,0 PL for Windows, za pomocą którego obliczono wartości testu t-Studenta i chi-kwadrat dla porównywanych systemów rodzinnych¹⁶.

3. Wyniki badań

Uzyskane w trakcie badań wyniki Skali Powodzenia Małżeństwa wskazują na zdecydowanie większe poczucie zadowolenia ze swojego związku ($p < 0,00$ – tabela 1) zarówno żon, jak i mężów, zaangażowanych religijnie od żon i mężów niezaangażowanych religijnie.

Tabela 1. Średnie wyniki Skali Powodzenia Małżeństwa

Badani	Małżeństwa zaangażowane religijnie		Małżeństwa niezaangażowane religijnie		Istotność różnic
	M	s	M	s	
Żony	74,2	15,8	54,9	19,5	0,00
Mężowie	79,3	14,5	57,4	14,4	0,00

¹³ T. DAJCZER, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992.

¹⁴ www.rrn.info.pl, data dostępu 28.09.2012.

¹⁵ Badania zostały przeprowadzone przez Katarzynę Dębowską w ramach seminarium magisterskiego z psychologii małżeństwa i rodziny, prowadzonego przez dr. Andrzeja Dakowicza w Zakładzie Psychologii Społecznej i Rozwoju Człowieka na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku.

¹⁶ J. GÓRNIĄK, J. WACHNICKI, *Pierwsze kroki w analizie danych SPSS PL for Windows*, Kraków 2003.

Zarówno żony ($p < 0,00$ – tabela 2), jak i mężowie ($p < 0,00$ – tabela 3) ze związków małżeńskich zaangażowanych religijnie mają zdecydowanie większe oczekiwania dla siebie, współmałżonka i współdziałania, niż małżonkowie ze związków małżeńskich niezaangażowanych religijnie.

Tabela 2. Średnie wyniki badanych żon Listą Oczekiwań od Małżeństwa

oczekiwania	Żony z małżeństw zaangażowanych religijnie		Żony z małżeństw niezaangażowanych religijnie		Istotność różnic
	M	s	M	s	
Dla siebie	17,1	1,9	14,9	2,8	0,00
Dla męża	17,0	2,1	11,6	2,7	0,00
Współdziałania	18,2	1,6	10,5	3,7	0,00

Tabela 3. Średnie wyniki badanych mężów Listą Oczekiwań od Małżeństwa

oczekiwania	Mężowie z małżeństw zaangażowanych religijnie		Mężowie z małżeństw niezaangażowanych religijnie		Istotność różnic
	M	s	M	s	
Dla siebie	17,6	1,5	15,2	2,5	0,00
Dla żony	17,4	2,0	11,0	2,9	0,00
Współdziałania	17,9	1,7	11,5	2,6	0,00

Tabela 4. Kontakt między żoną a mężem badany Schematycznym Rysunkiem Rodziny w percepcji żon.

Rodzaj kontaktu	Żony z małżeństw zaangażowanych religijnie		Żony z małżeństw niezaangażowanych religijnie	
	N	%	N	%
Dobry	19	63,3	29	96,7
Średni	6	20,0	1	3,3
Zły	3	10,0	0	0
Pominięcie	2	6,7	0	0
Razem	30	100	30	100

$chi^2 = 10,65, df = 3, p < 0,01$

Tabela 5. Kontakt między żoną a mężem badany Schematycznym Rysunkiem Rodziny w percepcji mężów.

Rodzaj kontaktu	Mężowie z małżeństw zaangażowanych religijnie		Mężowie z małżeństw niezaangażowanych religijnie	
	N	%	N	%
Dobry	18	60,0	26	86,7
Średni	10	33,3	3	10,0
Zły	2	6,7	1	3,3
Pominięcie	0	0	0	0
Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 5,56, df = 2, p=n.i.</i>				

W ocenie badanych małżonków, z wykorzystaniem Schematycznego Rysunku Rodziny, kontakt między żoną a mężem najczęściej określany jest jako dobry, rzadziej jako średni i sporadycznie zły lub pojawia się pominięcie. Zdecydowanie częściej żony niezaangażowane religijnie swój kontakt z mężem określają jako dobry, natomiast żony zaangażowane religijnie jako średni ($p < 0,01$ – tabela 4). Badane dzieci małżonków zaangażowanych religijnie kontakt między matką (żoną) a ojcem (mężem), częściej niż dzieci małżonków niezaangażowanych religijnie, określają jako dobry. Dzieci małżonków niezaangażowanych religijnie dość często nie zaznaczały kontaktu między matką a ojcem ($p < 0,05$ – tabela 6).

Tabela 6. Kontakt między żoną (matką) a mężem (ojcem) badany Schematycznym Rysunkiem Rodziny w percepcji dzieci.

Rodzaj kontaktu	Dzieci małżeństw zaangażowanych religijnie		Dzieci małżeństw niezaangażowanych religijnie	
	N	%	N	%
Dobry	21	70,0	17	56,7
Średni	5	16,7	6	20,0
Zły	3	10,0	0	0
Pominięcie	1	3,3	7	23,3
Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 8,01, df = 3, p < 0,05$				

We wszystkich wymiarach swoich postaw wobec mężów żony z obu badanych grup najczęściej charakteryzują siebie w kategorii umiaru. Kategorie nadmiaru i niedomiaru pojawiają się bardzo rzadko. Pomiedzy badanymi grupami żon nie wystąpiły różnice istotne statystycznie (tabela 7). Podobnie postawy żon wobec siebie w wymiarach: bliskość, pomoc i kierowanie odbierają badani mężowie. W przypadku wymiaru postawy małżeńskiej kierowanie pojawiła się istotna statystycznie różnica. Mężowie zaangażowani religijnie znacznie częściej w tym wymiarze przypisywali swoim żonom umiar, natomiast mężowie niezaangażowani religijnie nadmiar kierowania ($p < 0,00$ – tabela 8).

Swoje postawy małżeńskie we wszystkich wymiarach badani mężowie z obu grup zdecydowanie najczęściej charakteryzują w kategoriach umiaru, znacznie rzadziej nadmiaru i sporadycznie niedomiaru. Istotna statystycznie różnica wystąpiła w wymiarze bliskości, gdzie mężowie zaangażowani religijnie znacznie częściej przypisują sobie umiar a mężowie niezaangażowani religijnie nadmiar bliskości ($p < 0,05$ – tabela 9). Podobnie postawy swoich mężów wobec siebie we wszystkich wymiarach postawy małżeńskiej odbierają żony. Istotna statystycznie różnica wystąpiła w wymiarze kierowanie, gdzie żony zaangażowane religijnie znacznie częściej przypisywali swoim mężom umiar, natomiast żony niezaangażowane religijnie niedomiar kierowania ($p < 0,03$ – tabela 10).

Tabela 7. Postawy żon wobec mężów w percepcji żon

Postawa	Kategorie	Żony z małżeństw zaangażowanych religijnie		Żony z małżeństw niezaangażowanych religijnie	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	13	43,3	13	43,3
	Umiar	17	56,7	17	56,7
	Niedomiar	0	0	0	0
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 0,00, df = 1, p = n.i.</i>					
Pomoc	Nadmiar	1	3,3	4	13,3
	Umiar	28	93,4	26	86,7
	Niedomiar	1	3,3	0	0
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 2,87, df = 2, p = n.i.</i>					
Kierowanie	Nadmiar	0	0	2	6,7
	Umiar	29	96,7	27	90,0
	Niedomiar	1	3,3	1	3,3
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 2,07, df = 2, p = n.i.</i>					
Wymagania	Nadmiar	3	10,0	6	20,0
	Umiar	26	86,7	23	76,7
	Niedomiar	1	3,3	1	3,3
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 1,18, df = 2, p = n.i.</i>					

Tabela 8. Postawy żon wobec mężów w percepcji mężów

Postawa	Kategorie	Mężowie z małżeństw zaangażowanych religijnie		Mężowie z małżeństw niezaangażowanych religijnie	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	15	50,0	11	36,7
	Umiar	15	50,0	16	53,3
	Niedomiar	0	0	3	10,0
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 3,65, df = 2, p = n.i.</i>					
Pomoc	Nadmiar	1	3,3	2	6,7
	Umiar	28	93,4	27	90,0
	Niedomiar	1	3,3	1	3,3
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 0,35, df = 2, p = n.i.</i>					
Kierowanie	Nadmiar	1	3,3	4	13,3
	Umiar	27	90,0	24	80,0
	Niedomiar	2	6,7	2	6,7
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 1,98, df = 2, p = n.i.</i>					
Wymagania	Nadmiar	3	10,0	13	43,3
	Umiar	27	90,0	17	56,7
	Niedomiar	0	0	0	0
	Razem	30	100	30	100
<i>chi² = 8,52, df = 1, p < 0,00</i>					

Tabela 9. Postawy mężów wobec żon w percepcji mężów

Postawa	Kategorie	Mężowie z małżeństw zaangażowanych religijnie		Mężowie z małżeństw niezaangażowanych religijnie	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	8	26,7	17	56,7
	Umiar	22	73,3	12	40,0
	Niedomiar	0	0	1	3,3
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 7,18, df = 2, p < 0,05$					
Pomoc	Nadmiar	1	3,3	4	13,3
	Umiar	29	96,7	24	80,0
	Niedomiar	0	0	2	6,7
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 4,27, df = 2, p = n.i.$					
Kierowanie	Nadmiar	5	16,7	4	13,4
	Umiar	25	83,3	25	83,3
	Niedomiar	0	0	1	3,3
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 1,11, df = 2, p = n.i.$					
Wymagania	Nadmiar	5	16,7	6	20,0
	Umiar	25	83,3	24	80,0
	Niedomiar	0	0	0	0
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 0,11, df = 1, p = n.i.$					

Tabela 10. Postawy mężów wobec żon w percepcji żon

Postawa	Kategorie	Żony z małżeństw zaangażowanych religijnie		Żony z małżeństw niezaangażowanych religijnie	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	4	13,3	4	13,3
	Umiar	26	86,7	21	70,0
	Niedmiar	0	0	5	16,7
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 5,53, df = 2, p = n.i.$					
Pomoc	Nadmiar	2	6,7	0	0
	Umiar	25	83,3	22	73,3
	Niedmiar	3	10,0	8	26,7
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 4,4, df = 2, p = n.i.$					
Kierowanie	Nadmiar	4	13,3	4	13,3
	Umiar	26	86,7	20	66,7
	Niedmiar	0	0	6	20,0
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 6,78, df = 2, p < 0,03$					
Wymagania	Nadmiar	5	23,3	9	30,0
	Umiar	23	71,7	20	66,7
	Niedmiar	2	5,0	1	3,3
	Razem	30	100	30	100
$chi^2 = 1,68, df = 2, p = n.i.$					

4. Podsumowanie i dyskusja wyników

Małżonkowie zaangażowani religijnie funkcjonując w związkach małżeńskich mają większe poczucie zadowolenia z małżeństwa niż małżonkowie niezaangażowani religijnie. Wyniki prowadzonych do tej pory badań podkreślają istotny związek pomiędzy religijnością małżonków a zadowoleniem z małżeństwa. Na przykład wysoka centralność przedmiotu postawy religijnej małżonków lub ich wspólne aktywne zaangażowanie w działalność wspólnoty religijnej wpływa na wzrost zadowolenia ze związku małżeńskiego¹⁷. Małżonkowie mają dodatkowe pole, płaszczyznę wspólnego działania. Poświęcają swój czas dla innych, ale też czerpią korzyści dla własnego rozwoju psychicznego i duchowego. W przypadku związków małżeńskich niezaangażowanych religijnie, szczególnie wtedy, gdy małżonkowie nie mają wspólnych zainteresowań istnieje prawdopodobieństwo znacznego ograniczenia czasu wspólnie spędzanego, co utrudnia głębsze poznanie się i zrozumienie. Małżonkowie zaangażowani religijnie mają wysoki poziom oczekiwań dla siebie, współmałżonka i wzajemnej współpracy, co jest określane jako wysoki poziom aspiracji¹⁸, skłaniający małżonków do podejmowania ciągle na nowo stawianego sobie celu i czerpania satysfakcji z pracy poświęcanej na jego rzecz¹⁹. Odwołując się do terminologii psychotransgresjonizmu podejmują działania transgresyjne, których istotą jest przekroczenie aktualnego stanu rzeczy i osiągnięcie czegoś, co do tej pory było nieznane, czego do tej pory się nie doświadczało²⁰. Niesie to ze sobą pewne ryzyko, że może się nie udać, że można ponieść porażkę, ale jednocześnie oczekiwania obojga małżonków zwiększają prawdopodobieństwo osiągnięcia sukcesu w podejmowanych działaniach. Wysoki poziom oczekiwań małżonków zaangażowanych religijnie znajduje potwierdzenie w wynikach Schematycznego Rysunku Rodziny, gdzie częściej niż małżonkowie niezaangażowani religijnie określali kontakty pomiędzy sobą jako średnie i złe. Im bardziej poważnie traktuje się swoją wiarę i swoją przynależność do Kościoła, tym bardziej widzi się, jak niedoskonale jest ona

¹⁷ H. ELŻANOWSKA, *Skala Powodzenia Małżeństwa w badaniach prowadzonych pod kierunkiem Profesor Marii Braun-Galkowskiej*, w: *Dalej w tę samą stronę. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Marii Braun-Galkowskiej*, red. I. ULFIK-JAWORSKA, A. GALA, Lublin 2012, s. 69.

¹⁸ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Miłość aktywna ...* op. cit., s. 124-125.

¹⁹ Z. ZALESKI, *Psychologia zachowań celowych*, Warszawa 1991, s. 236.

²⁰ J. KOZIELECKI, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987, s. 280.

realizowana²¹. Małżonkowie zaangażowani religijnie widzą, że ich relacja małżeńska wymaga zmian na lepsze, nie godzą się na to co jest, chcą ją pogłębić. Ten sposób interpretacji potwierdza ocena kontaktu pomiędzy matką (żoną) a ojcem (mężem) w percepcji dzieci. Częściej dzieci małżeństw zaangażowanych religijnie oceniały kontakty między rodzicami jako dobre, natomiast wśród dzieci małżeństw niezaangażowanych religijnie częściej pojawiały się pominięcia, które z jakiegoś powodu były formą nieujawniania jakości kontaktu pomiędzy rodzicami. Można powiedzieć, że dzieci małżonków zaangażowanych religijnie mają w swoim zasięgu dostępny wzór pozytywnej relacji interpersonalnej, której mogą się uczyć, którą mogą naśladować.

Postawy małżeńskie żon i mężów zaangażowanych religijnie w zgodnej percepcji małżonków charakteryzuje umiar w bliskości, pomocy, kierowaniu i wymaganiach. Stanowi to bardzo obiecującą aktualnie i na przyszłość drogę dalszego rozwoju we wzajemnej relacji obojga małżonków. Doświadczenie na co dzień wspólnego przebywania i dzielenia przeżyć bez wścibstwa i zazdrości o wszystko, co jest poświęcone innym sprawom, otwiera drogę do ujawniania własnych przeżyć z zachowaniem psychicznej odrębności. Sprawiedliwy podział obowiązków uwzględniający stan zdrowia, predyspozycje i ogólną sytuację rodzinną zachęca do udzielania pomocy z życzliwością, bez poczucia krzywdy zawsze, gdy jest potrzebna. Wspólne podejmowanie decyzji w oparciu o uzasadnienie swojego zdania bez narzucania go siłą i bez agresji prowadzi do partnerstwa, wzajemnego liczenia się ze sobą, bez podporządkowania się jako reguły obowiązującej. Dostosowanie oczekiwań do możliwości współmałżonka z nastawieniem na współpracę i współdziałanie progresywnie zmierza ku osiągnięciu planowanych zamierzeń²². Dzieci na co dzień obserwują i doświadczają więzi jakie łączą rodziców między sobą i ich z rodzicami, przez co uczą się tego jak należy żyć, jakie są relacje pomiędzy kobietami a mężczyznami, jak odnosić się do siebie nawzajem, jak rozwiązywać powstające konflikty²³.

Wyniki przeprowadzonych badań wskazują na istotne różnice w funkcjonowaniu małżeństw zaangażowanych i niezaangażowanych religijnie. Zaangażowanie religijne obojga małżonków wpływa na zwiększenie poziomu powodzenia małżeństwa, wzrost oczekiwań wobec siebie, współmał-

²¹ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Zaprosili także Jezusa. Konferencje przedmałżeńskie*, Lublin 2009, s. 229.

²² M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Poznawanie systemu ...* op. cit., s. 31-37.

²³ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 21.

żonka i wzajemnej współpracy a także skłania do zachowania umiaru we wszystkich wymiarach postawy małżeńskiej. Małżeństwa zaangażowane religijnie mają większe szanse na stworzenie relacji satysfakcjonującej obie strony, poprzez rozwiązywania codziennych problemów, między innymi związanych z wyznawaną wiarą i zaangażowaniem religijnym. Wysoka jakość relacji małżeńskiej tworzy klimat rodzinny, w którym wychowujące się dzieci mają sprzyjające warunki dla osiągnięcia osobistej dojrzałości²⁴ będącej podstawą tworzenia zdrowych relacji społecznych, małżeńskich i rodzinnych.

Najlepszym środowiskiem rozwoju wiary i związanej z nią religijności jest rodzina, a szczególnie postawa, świadectwo rodziców. Badania młodzieży dotyczące ich religijności ujawniają, że nierzadko skrywa się tam deizm, selektywizm, niekonsekwencja, indywidualizm, niespójność i wewnętrzne zróżnicowanie²⁵. Mając na uwadze kształtowanie i dojrzały rozwój religijności młodzieży warto wesprzeć rodzinę coraz bardziej aktywnymi działaniami Kościoła zmierzającymi do rozbudzenia i wzrostu wiary. Bardzo cenne wydają się być wypracowane już formy zaangażowania religijnego (m.in. grupy ministrantów, schole parafialne, Ruch Światło-Życie, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Odnowa w Duchu Świętym). Doświadczenie zaangażowania religijnego w okresie młodości wzmacnia wiarę, sprzyja rozwojowi dojrzałej osobowości i nierzadko może otworzyć drogę dla małżonków wraz z dziećmi do pełniejszego udziału w życiu Kościoła poprzez zaangażowanie w którąś z wielu wspólnot religijnych biorących pod uwagę specyficzne potrzeby rodziny i nastawionych na pełny rozwój wszystkich jej członków. Na terenie Archidiecezji Białostockiej przykładem takich wspólnot jest Ruch Rodzin Nazaretańskich, Ruch „Domowy Kościół”, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich czy Wspólnota „Kairos”.

Streszczenie

Psychologiczna analiza systemów rodzinnych małżeństw zaangażowanych religijnie oparta jest na analizie porównawczej danych uzyskanych z badań następującymi metodami: skala sukcesu w małżeństwie, lista oczekiwań małżeńskich, Obraz Schematyczny Rodziny i Skala Postaw Rodzin-

²⁴ Z. CHLEWIŃSKI, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 13-15.

²⁵ J. BANIAK, *Jaka jest naprawdę religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. BANIAK, Poznań 2005, s. 9.

nych. Metody te zostały opracowane przez Marię Braun-Gałkowską. Badanie zostało przeprowadzone na grupie 60 rodzin. Jedna połowa tej grupy to osoby zaangażowane religijnie w Ruchu Rodzin Nazaretańskich, druga połowa to osoby żyjące w małżeństwie, które wyznają swoją wiarę w sposób tradycyjny. Analiza wyników wskazuje na różnice w funkcjonowaniu systemów rodzinnych. Małżonkowie zaangażowani religijnie mają większą satysfakcję z swej relacji, mają większe oczekiwania co do małżeństwa, lepsze relacje interpersonalne i bardziej jednolite podejście do małżeństwa i rodzicielstwa. Tworzą oni atmosferę życia rodzinnego, co jest sprzyjające dla osobistego rozwoju wszystkich członków rodziny.

Słowa klucze: *małżeństwo, Skala Powodzenia Małżeństwa, rodzina*

A Psychological Analysis of Family Systems of Marriages Religiously Involved

Summary

This psychological analysis of the family systems of marriages religiously involved is based on a comparative analysis of data obtained from studies made by using the following methods: Scale of Success in Marriage, List of Expectations of Marriage, Family Schematic Picture and Scale of Family Attitudes. These methods were developed by Maria Braun-Gałkowska. The study was conducted on a group of 60 families. One half of the group are people involved in marriage and family-life spirituality of the Catholic Church by participating in the Movement "Families of Nazareth", the other half are married Catholic families living their faith traditionally. The analysis of the results indicated the differences in the functioning of the compared family systems. Spouses involved religiously have a greater satisfaction with their relationship, they have higher expectations of marriage, better interpersonal relationships and a more uniform approach to marriage and parenting. They create a climate of a family life, which is conducive to personal development of all family members.

Key words: *marriage, Scale of Success in Marriage, family*

KS. RADOSŁAW KIMSZA

KS. PIOTR WASILEWSKI

ROLA KIEROWNICTWA DUCHOWEGO W DĄŻENIU DO PEŁNEJ KOMUNII Z BOGIEM WEDŁUG ŚW. JANA OD KRZYŻA

Treść: 1. Potrzeba kierownictwa duchowego; 2. Przymioty kierownika duchowego; 3. Obowiązki kierowanego; 4. Zjednoczenie z Bogiem.

„Kościół domem i szkołą komunii”. W tych słowach Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski zawarła trzyletni program duszpasterski Kościoła katolickiego w naszej Ojczyźnie. „Być solą ziemi” to hasło tegorocznego, ostatniego, w trzyletnim cyklu, roku duszpasterskiego.

Jest ono wezwaniem, aby osobiste doświadczenie prawdy o Kościele – Osobie Jezusa Chrystusa, stało się okazją do złożenia świadectwa wiary wobec coraz bardziej zlaicyzowanego świata.

Chrześcijanin - świadek wiary to nie tylko ktoś włączony przez chrzest w Kościół. Takich bowiem w Polsce jest ponad 90 procent. Teologia Nowej Ewangelizacji podkreśla, że jest nim ten, kto spotkał, podobnie jak dwa tysiące lat temu galilejscy rybacy, Chrystusa, zaufał i pokochał, przyjął Go jako Zbawiciela i nie przestał za Nim iść poznając i pogłębiając o Nim prawdę, realizując w ten sposób swoje chrześcijańskie powołanie.

Od najdawniejszych czasów, po dziś dzień realizacja chrześcijańskiego powołania jest rozumiana jako rozpoznanie, przyjęcie i wypełnienie woli Bożej. W jej rozeznawaniu człowiek niejednokrotnie doświadcza swej niemocy. Dlatego potrzebuje kogoś, kto pomoże mu ją odnaleźć, przyjąć i wypełnić. Towarzyszący w poznawaniu woli Bożej zostali nazwani przez

Ks. Radosław Kimsza: kapłan Archidiecezji Białostockiej, doktor teologii, lic. wschodnich nauk kościelnych, adiunkt w Politechnice Białostockiej. Autor licznych publikacji z zakresu teologii duchowości.

Ks. Piotr Wasilewski: mgr teologii – kapłan Archidiecezji Białostockiej, wikariusz parafii św. Jana Chrzciciela i św. Szczepana M. w Choroszczu.

Tradycję Kościoła ojcami, kierownikami duchowymi¹.

Temat ojcostwa duchowego rozumiany jako towarzyszenie człowiekowi w drodze do komunii z Bogiem i do odnalezienia właściwego miejsca we wspólnocie Kościoła pojawia się już w teologii pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Pojęcie „ojcostwo duchowe”, „kierownictwo duchowe” nie występuje w Biblii. Jednakże zarówno w Starym i Nowym Testamencie odnajdujemy jego praktykę. „Kierownikami duchowymi” wobec Narodu Wybranego byli Mojżesz i Sędziowie (por. 1Krl 21, 17-29). Z Księgi Tobiasza płynie zachęta do szukania duchowego wsparcia u człowieka (por. Tb 4,18). Kierownikiem dusz dla apostołów i innych ludzi był Jezus Chrystus (por. Mk 8, 32-33; J 3,1-21; 4, 7-26)².

Pierwsze wieki chrześcijaństwa przynoszą rozwój praktyki ojcostwa duchowego zarówno na chrześcijańskim wschodzie jak i zachodzie. Praktykowano je przede wszystkim w ośrodkach monastycznych, a jeszcze wcześniej w eremach pustyni. W tym czasie, mnisi egipscy, zaczęli używać określenia „ojciec duchowny”³. Kryła się w nim znajomość ludzkich dusz, przenikania ludzkich serc (tzw. *cardiagnoza*) po to, by pomóc rozeznąć czy pojawiające się myśli (*logismo*i) i natchnienia pochodzą od Dobrego, czy Złego Ducha.

Bez wątpienia kierownictwo duchowe tradycji łacińskiej ma swoje wschodnie korzenie. Pierwsze rozprawy na ten temat pochodzą z IV w. VI w. przynosi rozwój życia zakonnego, a wraz z nim rozwija się także praktyka kierownictwa duchowego. Bodźcem inspirującym stała się Reguła św. Benedykta według której opat klasztoru miał być ojcem duchownym mniichów i przewodnikiem w poszukiwaniu Boga jako Najwyższego Dobra⁴.

W historii kierownictwa duchowego w Kościele Zachodnim dużą rolę odegrali średniowieczni mistrzowie życia duchowego (św. Anzelm z Can-

¹ W Tradycji Kościoła znana jest po dzień dzisiejszy posługa matek duchownych. Początkowo pełniły ją w żeńskich ośrodkach życia monastycznego przełożone wobec siostr. Współcześnie podejmują tę posługę świeckie i konsekrowane kobiety, włączając się w ten sposób w jedną z najważniejszych posług względem życia duchowego chrześcijanina. Por. M. SPREMFELJ, *Vivere la maternità spirituale oggi*, w: CENTRO ALETTI (red.), *In colloquio. Alla scoperta della paternità spirituale*, Lipa Srl Roma 1995, s. 223-248.

² Por. J. MISIUREK, *Kierownictwo duchowe*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Wydawnictwo „M” Lublin – Kraków 2002, s. 411-412.

³ Por. T. SPIDLIK, *La direzione spirituale nell’Oriente cristiano*, w: CENTRO ALETTI (red.), *In colloquio. Alla scoperta della paternità spirituale*, Lipa Srl Roma 1995, s. 17.

⁴ Por. R. MACHNIK, *Z historii kierownictwa duchowego*, w: J. AUGUSTYN – J. KOŁACZ, *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik*, Wydawnictwo WAM Kraków 2007, s. 117.

terbury, św. Bernard z Clairvaux, św. Franciszek z Asyżu, św. Dominik)⁵.

Wyzwaniem do szczególnej troski duchowej nad człowiekiem stała się w XVI w. Reformacja, która odrzuciła potrzebę indywidualnego kierownictwa duchowego i spowiedzi sakramentalnej na korzyść wolności w Duchu Świętym, prowadzącym każdego człowieka ochrzczonego. Swoistą kontr-reformacją, na gruncie Kościoła katolickiego, stali się ludzie epoki, którzy swoim życiem duchowym i pismami wskazali na nowe kierunki duchowości chrześcijańskiej, w tym także kierownictwa duchowego, rozumianego bardziej indywidualnie i w przestrzeni większej wolności, zwłaszcza jeśli chodzi o wybór przewodnika i zakres jego oddziaływania. Kierownictwo duchowe zaczęło opuszczać klasztorne mury stając się coraz powszechnym także wśród osób świeckich⁶.

Wielką rolę w tym zakresie odegrali: św. Ignacy Loyola, który swoich ćwiczeń duchowych zaczął udzielać jako świecki, także osobom świeckim; św. Franciszek Salezego, którego *Filotea* stała się ulubionym podręcznikiem życia duchowego; św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża, wielcy reformatorzy Karmelu. Ich życie i dzieła mają do dziś ogromny wpływ na formację chrześcijańską i są pewnym drogowskazem dla podejmujących jedną z najważniejszych misji Kościoła, jaką jest towarzyszenie duchowe.

Szkoła duchowości karmelitańskiej, zapoczątkowana reformą Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel przez św. Teresę od Jezusa, wsparła się między innymi na zwróceniu uwagi na potrzebę towarzyszenia duchowego domagającego się pogłębionej wiedzy teologicznej w dziedzinie życia duchowego, umiejętności rozeznawania duchów i osobistego życia duchowego. Sama Święta ubolewała nad ogromem szkód duchowych, których powodem był brak odpowiedniego przewodnika na drogach życia duchowego⁷. Cechy wskazane przez Teresę posiadał bez wątpienia św. Jan od Krzyża.

Studium nad jego życiem i dziełami mistycznymi pozwala wyróżnić trzy szczególne aspekty kierownictwa duchowego: jego potrzebę w postępowaniu na drodze dojrzałości chrześcijańskiej, ku zjednoczeniu z Bogiem; przymioty, jakimi winien odznaczać się kierownik duchowy i obowiązki jakie w towarzyszeniu duchowym winien podjąć kierowany.

⁵ Tamże, s. 117-118.

⁶ Tamże, s. 118.

⁷ Por. TERESA OD JEZUSA, *Księga Życia*, 4,7.

1. Potrzeba kierownictwa duchowego

Kluczowymi pojęciami duchowości św. Jana od Krzyża są: noc ciemna czynna i bierna zmysłów i ducha oraz towarzyszące im oczyszczenie. Włączone są one w realizację chrześcijańskiego powołania prowadzącego do zjednoczenia z Bogiem. Oczyszczenie czynne jest konsekwencją „brudzenia duszy” pożądlivością. Ma ono swoje podwójne działanie: *in negativo*, kiedy bezpośrednio usuwa się grzech i jego skutki oraz *in positivo*, kiedy postępuje się w życiu teologalnym⁸.

Człowiek wierzący nie może oczyścić własnego wnętrza przy pomocy własnych sił. Stąd oczyszczenie czynne jest niewystarczające. I dlatego św. Jan od Krzyża dużą rolę przypisuje oczyszczeniu biernemu. Towarzyszy mu, w zależności od etapów życia duchowego: oschłość (dotyczy woli), pustka – próżnia (związana jest z pamięcią) i ciemność (odnosi się do intelektu)⁹.

Bóg, wprowadzając człowieka w ciemną noc oczyszczeń nie chce, aby przechodził on przez nią sam. Doświadczenie to jest jednym z najcięższych etapów życia duchowego. Dlatego domaga się właściwego towarzyszenia ojca duchownego w procesie kierownictwa.

Św. Jan od Krzyża rolę ojca duchownego uważał za najważniejszą:

Wszystko, co Bóg [...] objawiał, nie miałyby powagi i siły powodującej wiarę, gdyby nie zatwierdziły tego usta kapłanów i proroków. Bóg bowiem pragnie, aby kierownictwo nad ludźmi mieli również ludzie im podobni i żeby człowiek kierował się i rządził rozumem naturalnym. Stanowczo też żąda, abyśmy temu, co nam objawia sposobem nadprzyrodzonym ani nie dawali wiary, ani się w tym nie upewniali, dopóki to nie przejdzie - jak przez przewód - przez usta człowieka¹⁰.

W innym miejscu dodaje, że «cokolwiek i w jakikolwiek sposób odbiera dusza drogą nadprzyrodzoną, powinna to niebawem przedstawić swojemu

⁸ Por. J. W. GOGOLA, *Teologia komunii z Bogiem*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001, s. 231.

⁹ Por. J. W. GOGOLA, *Oczyszczenia nocy ciemnej u św. Jana od Krzyża*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, Kraków 2000, 135-150.

¹⁰ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 22, 9.

kierownikowi otwarcie, jasno, wyraźnie i z prostotą»¹¹.

Chociaż wskazania Świętego odnoszą się do konkretnego etapu rozwoju duchowego, nie znaczy to, iż w pozostałych rola ojca duchownego jest umniejszona. Dlatego też głównym zadaniem, jakiego się podjął w reformowanym przez św. Teresę z Avila zakonie, było ukazywanie pewnej drogi do zjednoczenia z Bogiem poprzez praktykowanie towarzyszenia duchowego wobec braci i siostr karmelitanek¹².

Posługa ta zrodziła się z osobistego doświadczenia Boga i pragnienia pogłębienia z Nim więzi. Św. Jan od Krzyża już jako dwudziestopięcioletni kapłan pragnął kontemplacyjnego, które ówczesnie, w karmelitańskim zakonie, było zaniedbane. Z tego powodu zamierzał wstąpić do Kartuzów z zamiarem podjęcia ściśle kontemplacyjnego stylu życia¹³. Plany uległy zmianie pod wpływem spotkania z św. Teresą od Jezusa, która szukała zwolenników pierwotnej reguły karmelitańskiej, również w męskiej gałęzi zakonu. Propozycja Teresy została przyjęta przez Jana do natychmiastowej realizacji¹⁴.

U początków włączenia się reformę Karmelu, Janowi powierzono nowicjuszy w klasztorach Durvello, Mancera i Pastranie. Piastował także urząd rektora kolegium teologicznego karmelitańskich studentów w Alcalá de Henares oraz był założycielem i rektorem karmelitańskiego kolegium teologicznego w Baeza. Wiele lat był także wikariuszem prowincji, generalnym wikariuszem zreformowanego zakonu, jak również przełożonym klasztoru w Segowii, Granadzie, i El Calvario. We wszystkich miejscach troszczył się o dobro duchowe braci, nie przestając pełnić roli ich kierownika duchowego.

W odróżnieniu od wielu współczesnych mu przełożonych Święty zabiegał nie tyle o dobra materialne, co raczej duchowe. Naukę poufnego współżycia z Bogiem, tworzenia warunków do kontemplacji zawsze stawiał na pierwszym miejscu. Św. Teresa wielokrotnie dawała pełne podziwu świadectwo o Janie od Krzyża, jako dobrym kierowniku duchowym¹⁵. Do

¹¹ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 22, 16.

¹² Por. A. RUSZAŁA, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 214.

¹³ Por. P. P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart, a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 248.

¹⁴ Por. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Św. Jan od Krzyża kierownik duchowy*, Kraków 1950, s. 14-15; T. MERTON, *Wspinaczka ku Prawdzie*, Kraków 2008, 350-351.

¹⁵ Por. A. RUSZAŁA, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, 214-215; J. GOGOLA, «Życie św. Jana kluczem do jego doktryny», *Głos Karmelu*, 6 (2010), 5-8.

matki Anny od Jezusa, przełożonej klasztoru karmelitanek bosych pisała:

Niezmiernie dziwię się temu, córko, że bez powodu skarżysz się, bo masz pod ręką mojego ojca Jana od Krzyża, który jest człowiekiem bożym i niebiańskim. Mówię ci, moja córko, że od kiedy on odjechał stąd w wasze strony, w całej Kastylii nie znalazłam nikogo takiego jak on, kto by tak bardzo zapalał do kroczenia drogą prowadzącą do nieba. Nie uwierzysz mi, jaka pustka powstała, gdy mi go zabrakło. Patrzcie, jak wielki skarb macie w tym świętym¹⁶.

Posługa duchowa św. Jana od Krzyża nie ograniczała się jedynie do osób konsekrowanych. Zapalał on „ogniem miłości” także osoby świeckie. W Durvello przyczynił się do nawrócenia miejscowej ludności, która pod jego wpływem podjęła rozmaite praktyki pokutne, jako zadośćuczynienie za popełnione przez siebie grzechy¹⁷.

Będąc ojcem duchownym Jan był bardziej wymagający wobec siebie i braci niż wówczas, gdy pełnił rolę przełożonego. Wynikało to z faktu, iż spowiednika penitencji wybierali dobrowolnie, podczas, gdy przełożony był przydzielany. Stąd też w stosunku do powierzonych sobie braci stawiał wysokie wymagania duchowe, które prowadziły do coraz większej zażyłości z Bogiem¹⁸. Był świadom ciężaru, jaki spoczywał na nim w prowadzeniu dusz:

Sprawy bowiem Boże należy traktować z największą rozważą i z oczyma dobrze otwartymi, zwłaszcza w rzeczach tak wielkiej wagi, w obowiązku tak wzniosłym jak kierownictwo dusz, gdzie postępując dobrze zyskuje się wprost nieskończone skarby, a błędząc ponosi się poniekąd nieskończoną stratę¹⁹.

Ponadto cechował się też dużą otwartością i umiejętnością słuchania. Nigdy też nie był słynnym kaznodzieją. Bardziej wolał cichą, indywidualną pracę z penitentem. Nie gromadził wokół siebie tłumów. Jedynie niektórzy poddali się jego prowadzeniu, doświadczając w efekcie niezwykłych, du-

¹⁶ Cyt. za: A. RUSZAŁA, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 216.

¹⁷ Por. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Św. Jan od Krzyża kierownik*, 16.

¹⁸ Por. F. R. SALVADOR, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, Kraków 1998, s. 177.

¹⁹ JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, 3, 56.

chowych owoców²⁰.

Święty w prologu do dzieła *Droga na Górę Karmel* podkreśla szkody, jakie wyrządzają niedoświadczeni i niedouczeni kierownicy duchowi. Porównuje ich do budowniczych starotestamentalnej wierzy Babel, którzy nie potrafili w chaosie i rozgardiaszu wznieść budowli²¹. Ostrzegając przed zły-
mi ich radami, pragnął ukazać odpowiednie życiu duchowemu wskazówki. Podkreślał przez to rolę i znaczenie kierownictwa duchowego. Był bowiem świadom tego, że jaki «jest mistrz, taki będzie i uczeń; jaki ojciec, taki będzie i syn»²².

Do przewodników duchowych, którzy żadną miarą nie potrafią rozpoznać dróg swoich penitentów kierował ostre słowa: «Jedynym więc zadaniem [takich kierowników] jest nie dostosowywanie tych dusz do swych metod i zapatrywania, tylko baczenie na drogę, po której je Pan prowadzi, a jeśli jej nie znają, niech je pozostawią, a nie wtrącają ich w rozterkę»²³. Według Jana «nie wszyscy posiadają wiedzę, potrzebną do wszystkich stopni i okresów drogi duchowej i nie wszyscy mają ducha tak doskonałego, aby mogli poznać, jak należy prowadzić duszę i kierować nią w każdym stadium życia duchowego»²⁴. W tym przypadku, mając na względzie ludzką wolność, z największą życzliwością należy umożliwić penitentom korzystanie z pomocy innych kierowników. Takie działanie ze strony prowadzonego powinno mieć miejsce szczególnie wtedy, gdy pouczenia przewodnika duchowego „zatraciły już smak”, nie odnajdują swojego miejsca w życiu prowadzonego²⁵.

2. Przymioty kierownika duchowego

Kierownik duchowy nie może zapomnieć o rzeczywistym formatorze jakim jest Duch Święty.

Niech więc rozważą ci przewodnicy dusz i mają w pamięci, że głównym działającym, prowadzącym i pobudzającym dusze w tej pracy nie są oni,

²⁰ Por. F. R. SALVADOR, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz*, s. 179-180.

²¹ JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*, Prolog, 4.

²² JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, 3, 30; por. J. NAUMOWICZ, *Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 151.

²³ JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, 3, 46.

²⁴ Tamże, 3, 57.

²⁵ Tamże, 3, 61.

lecz Duch Święty, który nigdy o te dusze troszczyć się nie przestaje. Oni są tylko narzędziami do kierowania nimi w dążeniu do doskonałości, w wierze i prawie Bożym, według tego ducha, jakiego każdej z nich Pan Bóg daje²⁶.

Stąd też cały proces kierownictwa musi odbywać się w atmosferze modlitwy, aby stworzyć jak najlepsze warunki na odczytywanie Boskich natchnień. Uległość na Boże poruszenia i otwartość na ustawiczne szukanie woli Bożej powinno iść w parze z integralnym rozwojem wszystkich pozostałych płaszczyzn osobowych penitenta. Wszystko to będzie możliwe tylko wtedy, gdy kierownik sam będzie dążył do dojrzałości. Powinien on przede wszystkim zrozumieć samego siebie, zanim zacznie poznawać innych. W przeciwnym razie nie będzie potrafił ukazać drogi do prawidłowej relacji z Bogiem i z innymi ludźmi. Odwieczną zasadą kierownictwa duchowego jest to, że kierujący nie może doprowadzić dalej, niż sam zaszedł. W przeciwnym razie będzie to kroczenie „po omacku”, z ogromnym ryzykiem wprowadzenia w drogę „do nikąd”²⁷.

Św. Jan od Krzyża, podobnie jak św. Teresa z Avila, wyróżnił trzy najważniejsze cechy, którymi winien odznaczać się kierownik duchowy. Pierwszą z nich jest kompetentna wiedza teologiczna, która umożliwi właściwe kierowanie penitentem na jego drogach duchowych²⁸. Nauka, którą posiadał kierownik winna mieć bardzo szerokie horyzonty. Poza teologią duchowości, która uczy o zachowaniu duszy na konkretnych etapach życia duchowego, konieczna jest również znajomość teologii moralnej i dogmatycznej, aby móc sprowadzić duszę z drogi moralnie sprzecznej oraz uchronić przed pokusami wiary w błędną doktrynę. Nie mogą być mu obce również takie dziedziny naukowe jak pedagogika, psychologia, a nawet psychiatria, domagające się, w razie uzasadnionej potrzeby fachowej konsultacji²⁹.

Drugim przymiotem, który powinien posiadać prowadzący dusze jest roztropność. Cnota ta przede wszystkim decyduje o właściwym rozeznaniu działań Bożych, nie myląc ich z tymi, które wynikają z ludzkiej na-

²⁶ Tamże, 3, 46.

²⁷ Por. S. MOJEK, *Kierownictwo duchowe*, w: W. SŁOMKA i in., *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 336; J. BOLEWSKI, *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 75-77.

²⁸ Por. A. RUSZAŁA, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 213.

²⁹ Por. S. MOJEK, *Kierownictwo duchowe*, w: W. SŁOMKA i in., *Teologia duchowości katolickiej*, s. 337; R. FRATTALLONE, *Kierownictwo duchowe dziś*, Warszawa 2001, s. 260.

tury, czy wprost pochodzą od złego ducha³⁰. Roztropność pomaga trafnie odczytać wolę w pochodzących od Boga znakach. Niejednokrotnie pomaga ona w oczekiwaniu na wyraźny sygnał, bez którego Bóg nie może wymagać spełnienia swojej woli. Przykładem tego jest biblijny Gedeon, który nie poprzestał na jednym potwierdzeniu przez Boga swego powołania i w niepewności wciąż prosił o następne. Nie jest to sprzeczne z nauką św. Jana od Krzyża. W księdze II *Drogi na Górę Karmel* budził on zastrzeżenie jedynie do żądania nadzwyczajnych znaków, przychodzących na drodze nadprzyrodzonej³¹.

Wynikająca z roztropności umiejętność czekania i związana z nią cierpliwość, w celu podjęcia właściwej decyzji odgrywa w kierownictwie duchowym niezastąpioną rolę. Wpływa ona na eliminację przeszkód, które stoją na drodze rozwoju duchowego, a które z powodu pierwszego, złudnego entuzjazmu są wcześniej niewidoczne. Taka postawa „wymusza” na Bogu oświecenie drogi człowieka, oraz umacnia pozytywne, ludzkie skłonności³².

Przymiot roztropności decyduje także o klarowności i zrozumiałości wypowiedzi kierownika. Nie może on posługiwać się wyrażeniami niejasnymi lub dwuznacznymi. W kierownictwie duchowym nie ma również miejsca na brak stanowczości, gdy prowadzący duszę jest pewny swej decyzji. Roztropność kierownika nie pozwala na to, aby był uległy swojemu penitentowi tak, że mogłoby dojść do odwrócenia roli kierownik – kierowany. Niedopuszczalna jest bowiem sytuacja, gdy kierowanie duszą przebiega według własnych upodobań, czy życzeń penitenta. Szczególnie karygodne byłoby ukrywanie pewnych prawd przez prowadzącego o penitencie, wynikające z obawy utracenia go. Kierownik duchowy winien być zatem człowiekiem całkowicie wolnym i stanowczym w działaniu wobec penitenta³³.

Kierownik duchowy winien także wystrzegać się relacji z penitentem, która byłaby narzucona autorytarnie. Grozi to, w najkorzystniejszym dla prowadzonego przypadku, rezygnacją z poddania się tej konkretnej osobie. Gdy jednak penitent nie zdecyduje się na taki krok, możliwe jest także przyjęcie z jego strony postawy infantylizmu, ubezwłasnowolnienia, cał-

³⁰ Por. A. RUSZAŁA, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 213.

³¹ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1982, s. 270.

³² Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 270.

³³ Por. S. MOJEK, *Kierownictwo duchowe*, w: W. SŁOMKA i in., *Teologia duchowości katolickiej*, s. 337-338.

kowitego zdania się, nawet w najbardziej prozaicznych decyzjach na wolę kierownika³⁴.

Wiedza i roztropność są zatem przymiotami kierownikowi duchowemu niezbędnymi. Należy jednak mieć na uwadze fakt, iż działanie Boga opiera się w głównej mierze na Jego miłości i miłosierdziu³⁵. Oznacza to, że często ludzka wiedza, jak i roztropność mogą być niewystarczające. Szczególnie tyczy się to „środkowej” i „najwyższej części” drogi duchowej³⁶. Umieszczanie dusz w ściśle określonych ramach, wybudowanych na samej wiedzy i rozsądku naraża je na szkody: miłość i miłosierdzie Boże nie mogą być ogarnięte przez ludzką logikę i jej schematy³⁷. Dlatego św. Jan od Krzyża pisze:

Chociaż bowiem fundamentem dla prowadzenia duszy jest wiedza i roztropność, to jednak gdy przewodnikowi duchowemu brakuje doświadczenia w rzeczach czysto duchowych, nie potrafi prowadzić duszy, której się Bóg oddaje, gdyż nie potrafi tego zrozumieć³⁸.

I choć z jednej strony słyzy się, że osobiste doświadczenie nie zawsze jest potrzebne, gdyż czasem wystarczy skorzystać z obserwacji prowadzenia duszy przez własnego kierownika, bądź zdobyć odpowiednią wiedzę teoretyczną³⁹, to z drugiej strony, zgodnie z myślą św. Jana, mówi się o potrzebie zajęcia wobec penitenta postawy biernej, gdy brak jest u prowadzącego odpowiedniego doświadczenia⁴⁰. W tym przypadku św. Teresa z Avila uczy, iż prowadzący duszę, kwestie natury przyrodzonej ma rozwiązywać według zdrowego rozsądku, natomiast natury nadprzyrodzonej w oparciu o Pismo Święte⁴¹. Niewątpliwie jednak postawa idealnego kierownika kształtuje się przede wszystkim podczas osobistego doświadczenia prowa-

³⁴ Por. R. FRATTALLONE, *Kierownictwo duchowe dziś*, s. 259.

³⁵ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 273.

³⁶ Por. JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, 3, 30.

³⁷ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 273.

³⁸ JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, 3, 30.

³⁹ Por. S. MOJEK, *Kierownictwo duchowe*, w: W. SŁOMKA i in., *Teologia duchowości katolickiej*, s. 338.

⁴⁰ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 273; J. LAPLACE, *Formacja kierownika duchowego*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 609-610.

⁴¹ Por. S. MOJEK, *Kierownictwo duchowe*, w: W. SŁOMKA i in., *Teologia duchowości katolickiej*, s. 338.

dzenia przez osobę mądrą i doświadczoną w Bożych tajemnicach⁴². Tym bardziej cecha ta jest potrzebna, gdy okazuje się, że penitenci przeżywający „ciemną noc” są niejednokrotnie uciążliwi. Ich wypowiedzi są niejasne i nielogiczne dla tych, którzy nie znają tej drogi. Radość i wdzięczność Bogu ogarnia tylko tych kierowników duchowych, którzy uprzednio doświadczyli tych oczyszczeń i spotykają penitentów idących tą samą drogą⁴³.

Kościół nigdy nie miał wątpliwości co do wiedzy i roztropności św. Jana od Krzyża. Oficjalnym tego potwierdzeniem było ogłoszenie go Doktorem Kościoła. Uczynił to w roku 1926 Papież Pius XI. Tym bardziej nie podlegało wątpliwości Jego doświadczenie na drogach rozwoju duchowego⁴⁴.

3. Obowiązki kierowanego

Podobnie, jak kierownik, tak osoba kierowana, musi wykazywać się właściwymi sobie przymiotami, aby mogła wejść na drogę zjednoczenia z Bogiem. Konieczne jest, aby odznaczała się przede wszystkim duchem wiary. W jej życiu nie może zabraknąć modlitwy, innych praktyk religijnych, wytrwałości w podjętych postanowieniach, uległości na działanie Ducha Świętego oraz szczerego szukania woli Bożej⁴⁵.

Ważne jest także, aby penitent miał szacunek do swojego ojca duchowego. Pozwoli to uniknąć z jednej strony nadmiernej poufałości z kierownikiem, z drugiej zaś, jakiegokolwiek niepotrzebnej krytyki pod jego adresem⁴⁶.

Fundamentalnymi cechami są jednak przede wszystkim: posłuszeństwo, zdolność do synowskiej miłości, szczerość, serdeczna ufność, prostota i dyskrecja. Bez nich kierownictwo duchowe staje się utrudnione, a nawet niemożliwe.

Od penitenta, już na początku wymaga się, aby był człowiekiem wierzącym. Mówi o tym List do Hebrajczyków: «Przystępujący do Boga musi wierzyć, że Bóg jest» (Hbr 11, 6). W przeciwnym razie niemożliwe było-

⁴² Por. R. FRATTALONE, *Kierownictwo duchowe dziś*, s. 262.

⁴³ Por. W. STINISSEN, *Pokój serca*, Kraków 2010, s. 47-48.

⁴⁴ Por. A. RUSZAŁA, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, w: J. AUGUSTYN, J. KOŁACZ (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, s. 214; T. MERTON, *Wspinaczka ku Prawdzie*, Kraków 2008, s. 352-353.

⁴⁵ Por. R. FRATTALONE, *Kierownictwo duchowe dziś*, s. 265.

⁴⁶ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998, s. 234.

by spotkanie się dwóch osób w autentycznej relacji: kierownik duchowy – kierowany. Boga, w życiu doczesnym, nie da się oglądać „twarzą w twarz”. Z tej racji potrzebny jest u penitenta duch wiary, który sprawi, że będzie on potrafił „zobaczyć” swego Stwórcę. Dzieje się to «jakby w zwierciadle, niejasno» (1Kor 13, 12). Cnota ta jest zatem punktem wyjścia i zarazem koniecznym warunkiem, aby penitent był w stanie dojść do źródeł łask Bożych i doświadczyć ich rozlania w duszy⁴⁷.

Jedną z najważniejszych cnót kierowanego jest posłuszeństwo. Dzięki niemu wszelkie rady kierownika mogą być wprowadzane w czyn. Przymiot ten decyduje o skuteczności całego procesu kierowania⁴⁸. Według św. Jana od Krzyża «posłuszeństwo jest [...] pokutą umysłu i rozumu, a tym samym jest dla Boga miłszą i przyjemniejszą ofiarą niż wszystko inne»⁴⁹. Dzięki niemu człowiek może wystrzec się łakomstwa duchowego i pychy⁵⁰. Rady i nakazy kierownika niejednokrotnie mogą okazać się niewygodne penitentowi, a wypełnienie ich może przysporzyć wielu trudów. Odczucia te winne być wypowiedziane w trakcie rozmowy⁵¹. Mistyk uwrażliwia również kierowanych, aby nie praktykowali żadnych ćwiczeń ascetycznych i pokut cielesnych, ignorując uległość i posłuszeństwo wobec swojego kierownika⁵². Zasada ta wybrzmiała także w nauczaniu św. Teresy:

*Ile razy zdarzyło się, że Pan mi dał jaki rozkaz na modlitwie, a spowiednik potem przykazał mi rzecz przeciwną, Pan zawsze zaleca mi, bym słuchała spowiednika; ale zarazem Boską mocą swoją tak odmieniał jego umysł, że potem sam kazał czynić to samo, czego Pan żądał ode mnie*⁵³.

Gdyby się nawet z perspektywy czasu okazało, że ojciec duchowny udzielił błędnej rady, penitent wykonując wcześniej jego polecenia ma czyste w tej kwestii sumienie. Reguła ta nie obowiązuje jednak w dziedzinie wiary i moralności. Te bowiem mają pierwszeństwo przed posłuszeństwem wobec kierownika. Kiedy więc rady sprzeczne z wiarą i moralnością padają

⁴⁷ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 278; J. M. PERRIN, *Ojcostwo duchowe*, Kraków 2007, s. 63-64.

⁴⁸ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 282.

⁴⁹ JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, I, 6, 2.

⁵⁰ Por. Tamże, I, 6, 2.

⁵¹ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy*, s. 234.

⁵² Por. JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, I, 6, 2.

⁵³ TERESA OD JEZUSA, *Księga życia*, 26, 5.

z ust kierownika, wówczas należy go bezwzględnie opuścić⁵⁴.

Powodem porzucenia dotychczasowego ojca duchownego może być również mocne przeświadczenie o jego zbyt przywiązaniu uczuciowym, braku niezbędnej wiedzy, roztropności, dyskrecji, czy też przekonanie, że jego poglądy są niewystarczająco nadprzyrodzone. W pozostałych przypadkach należy jednak dbać o stałego kierownika duchownego, gdyż dzięki temu unika się nieporządku i opóźnienia w rozwoju życia duchowego⁵⁵.

Penitentowi nie powinno brakować uległości, nadprzyrodzonej miłości oraz synowskiej ufności w stosunku do kierownika. Cechy te będą przydatne przy rozbiciu tzw. „skorupy poglądów” penitenta i zrzeczenie się jego przesądów czy zachowań, które nie są zgodne z zasadami życia chrześcijańskiego. Ponadto wpływają one na efektywność dialogu oraz wychodzą na przeciw pragnieniu świętości. Gdy prowadzony w wystarczającym stopniu posiędzie te cnoty, wówczas szczerść nie powinna być dla niego trudną do zdobycia⁵⁶. O ogromnej potrzebie tych przymiotów pisał św. Franciszek Salezy w swoim dziele *Filotea*:

Słuchaj go więc jak anioła, który zstąpił z Nieba, żeby cię do nieba prowadzić. Szczerze i wiernie zdawaj mu sprawę ze wszystkiego; otwieraj przed nim serce i bez trwogi i obłudy ukazuj swoje dobro i zło, a będziesz w dobrym utwierdzona, w złym naprawiona, w smutku pokrzepiona, a w radości trzeźwa. [...] Ufaj mu z uszanowaniem córki dla ojca, a szanuj go z ufnością syna ku matce⁵⁷.

Św. Jan od Krzyża kładzie także nacisk na cnotę szczerości i prostoty. Szczegółnie wypowiada się na ten temat, wówczas gdy porusza kwestię otrzymanych drogą nadprzyrodzoną znaków Bożych, co nie świadczy, że nie mają one znaczenia na innych etapach życia duchowego⁵⁸:

⁵⁴ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy*, s. 234.

⁵⁵ Por. Tamże; S. MOJEK, *Kierownictwo duchowe*, w: W. SŁOMKA (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, s. 347.

⁵⁶ Por. R. FRATTALLONE, *Kierownictwo duchowe dziś*, s. 266; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy*, s. 234.

⁵⁷ FRANCISZEK SALEZY, *Filotea*, I, 4.

⁵⁸ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 281.

[...] cokolwiek i w jakikolwiek sposób odbiera dusza drogą nadprzyrodzoną, powinna to niebawem przedstawić swojemu kierownikowi otwarcie, jasno, wyraźnie i z prostotą. Choć na pozór wydaje się, że nie ma z czego zdawać sprawy, że szkoda na to czasu, bo odrzucając to i nie ceniąc ani pragnąc tego, jakośmy już powiedzieli, dusza czuje się bezpieczna, to jednak chociażby duszy wydawało się, że nie ma o czym mówić, wyznanie wszystkiego jest konieczne, szczególnie gdy chodzi o sprawy widzeń, objawień czy innych udzielań nadprzyrodzonych, bez względu na to czy są jasne, czy nie⁵⁹.

W innym miejscu stwierdza:

[...] nie powinniśmy zachowywać dla siebie tego, co nam Bóg udzielił, ani się w tym upewniać bez zasięgnięcia rady i potwierdzenia Kościoła czy jego sług. Prawda bowiem nie rozjaśni się i nie umocni w sercu osamotnionego i dlatego zostanie w niej słaby i zimny⁶⁰.

Według św. Jana od Krzyża są trzy powody dla których prowadzony winien postępować w wyżej podany sposób. Pierwszy nawiązuje do owoców wynikających z trzymania się wskazań Świętego. Są nimi dary Boże otrzymane w postaci konkretnego «skutku, mocy, światła i pewności»⁶¹. Wpływają one między innymi na zadowolenie, umocnienie i oświecenie⁶². Drugi traktuje o konsekwencji w razie nie zachowania wskazówek Świętego. Dusza wówczas błądzi na drodze wewnętrznej, a ściślej «zejdzie z drogi duchowej na zmysłową»⁶³. Ostatni powód nawiązuje do wzrostu pokory, umartwienia i posłuszeństwa kierownikowi. Wynika to z faktu, że penitent doświadczający rzeczy wzniosłych ma za zadanie przewycięzać wszelki wstyd i lęk przed wyznaniem tego kierownikowi⁶⁴.

Są czasem dusze, które wiele kosztuje wyznawanie takich rzeczy, gdyż wydają się im czymś i lękają się sądu tych, z którymi muszą o nich mówić. Takie usposobienie jest znakiem niedostatecznej pokory, a więc dla tego samego dusza powinna owe rzeczy wyznać. Inne bardzo się wstydzą wyznawać te rzeczy. Nie chciałyby bowiem przyznać się, że doznają rzeczy,

⁵⁹ JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*, II, 22, 16.

⁶⁰ Tamże, II, 22, 11.

⁶¹ Tamże, II, 22, 16.

⁶² Por. Tamże, II, 22, 16.

⁶³ Tamże, II, 22, 17.

⁶⁴ Por. Tamże, II, 22, 18.

które zdają się być właściwe świętem. Nie chcą ich także wyznawać z powodu innych wrażeń, jakich przy tym doznają. Gdy zaś sądzą, że nie ma o czym mówić, bo wagi do tego nie przywiązują, tym bardziej potrzeba, by się umartwiały i wyjawiały je, aż staną się pokorne, proste, uległe i o chętne w wyznawaniu⁶⁵.

Święty zwraca szczególnie uwagę na cnotę szczerości w kontekście oskarżania przed kierownikiem siebie samego z wszelkich grzechów, słabości czy ułomności. Twierdzi, iż dusze prawdziwie pokorne wysoko cenią takich kierowników, którzy nie zwracają uwagi na ich wysoki postęp duchowy, ale na szczerze wyznane przywary. Powodem tego ma być jak najgruntowniejsze przezwyciężenie zła w ich życiu. Takie podejście wobec samego siebie charakterystyczne jest dla «szczerego i prawdziwego ducha, ducha miłego Bogu»⁶⁶.

Penitent w całej swojej szczerości i prostocie powinien opowiadać swojemu kierownikowi również wydarzenia, które są obrazem jego spontanicznych zachowań. Zdanie relacji z takich sytuacji pozwala prowadzącemu na głębsze poznanie duszy penitenta i odczytanie znaków Bożej Opatrzności w sposób bardziej obiektywny niż on sam by to zrobił⁶⁷.

Kierownik duchowy, nie tylko poprzez kapłaństwo, ale przede wszystkim dzięki osobistym przymiotom winien zbudzić w penitencie taką ufność do swojej osoby, że prowadzony nie tyle szczerze, co z wielką synowską miłością powinien pragnąć z nim rozmów. Na ten temat wypowiedziała się również św. Teresa Wielka: «wielkim środkiem do urzeczywistnienia znacznych postępów jest [...] kochać spowiednika»⁶⁸. Jednak ważne jest, aby nie wkroczyć w trakcie duchowych rozmów na płaszczyznę uczuciową. Wówczas miejsce wiary mogłaby zastąpić zwykła zmysłowość, a przesadne wyznawanie grzechów i słabości pełniłoby rolę jedynie większego zwrócenia na siebie uwagi⁶⁹.

4. Zjednoczenie z Bogiem

Doświadczony kierownik duchowy prowadzi przez „ciemną noc” do jednoczenia się z Bogiem i odkrywania Go, jako Dobro Najwyższe. W teo-

⁶⁵ Tamże, II, 22, 18.

⁶⁶ JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, I, 2, 7.

⁶⁷ MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 281-282.

⁶⁸ Cyt. za: MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 279.

⁶⁹ MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 281.

logii duchowości karmelitańskiej stan ten opisują pojęcia terecjańskich, mistycznych komnat *Twierdzy Wewnętrznej* czy szczytu *Góry Karmel* w przekazie św. Jana od Krzyża.

Oczyszczenia nocy czynnej i biernej nie są celem chrześcijańskiego powołania. Prowadzą one do fascynacji życia z Bogiem i w Bogu⁷⁰, rozumianego jako owoc przeżytej w wierze i nadziei nocy. Św. Jan od Krzyża doświadczył oczyszczenia i zjednoczenia. Potwierdzają to słowa zapisane w *Nocy Ciemnej*: «zanim przystąpimy do objaśnienia tych strof, należy przypomnieć, że śpiewa je dusza będąca już w stanie doskonałości, czyli w zjednoczeniu miłości z Bogiem»⁷¹.

Radość zjednoczenia duszy z Oblubieńcem nie pozwala zamknąć się w sobie. Swoje duchowe egzaltacje św. Jan opisuje w *Pieśni duchowej* i w *Żywym płomieniu miłości*⁷². W ten sposób dostarcza nowych motywacji do podjęcia trudnej drogi przez «ciasną bramę i wąską drogę» (Mt 7, 14). Pięknym, często poetyckim językiem opisuje On swoje wewnętrzne doświadczenia. To pragnienie miłości, jakie odczuwa, jest tak wielkie i silne, że wyprowadza umiłowanych z dala od ludzi. Dopiero samotność pozwala obojgu radować się sobą⁷³.

Zjednoczenie z Bogiem, nazywane w duchowości karmelitańskiej stanem zaręczyn, zaślubin, zmienia sposób dialogu z Bogiem. Zjednoczony z Nim nie modli się do Boga za pomocą rozważań, form, uczuć, zmysłów czy stworzeń. Jego modlitwa staje się rzeczywistym obcowaniem z Bogiem w wierze i miłości⁷⁴: «Pamiętasz, jak ci mówiłem, że rzadko teraz podczas modlitwy myślę o Bogu? Wygląda to tak, jakby to, co we mnie najgłębsze, było tylko wielkim milczeniem i otwartością, którą On nieustannie wypełnia [...]»⁷⁵.

Doświadczenia „doskonałego”, uczestnika ostatniego etapu życia duchowego, w klasycznym ujęciu, mogą być odbierane za niewiarygodne. Ich cudowność nie powinna budzić żadnych wątpliwości. Jest to doświadczenie tych, którzy mimo zaznanych w życiu «utrapiień, prac i różnych pokus [...] pozostali zawsze wierni w miłości»⁷⁶.

⁷⁰ Por. W. STINISSEN, *Noc jest mi światłem*, s. 43-44.

⁷¹ JAN OD KRZYŻA, *Noc Ciemna*, Prolog.

⁷² J. K. RUFFING, *Kierownictwo duchowe. Dalsze etapy*, Kraków 2010, s. 117-119.

⁷³ JAN OD KRZYŻA, *Pieśń duchowa*, 36, 1.

⁷⁴ Por. tamże, 29, 11.

⁷⁵ Cyt. za: W. STINISSEN, *Noc jest mi światłem*, s. 209.

⁷⁶ JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, 1, 15.

W stanie zjednoczenia dusza budzi się do zupełnie nowego życia. Zaczyna wszystko, co dzieje się wokół, poznawać oczyma Boga⁷⁷. Jako ukochana oblubienica i zarazem królowa największego Króla znajduje swoje miejsce po Jego prawicy⁷⁸. Ostatnia strofa *Pieśni duchowej* opiewa „pokój życia wiecznego”⁷⁹. Czy zatem doświadczenie „nocy ciemnej” w życiu doskonałych pozostaje tylko wspomnieniem? Czy odtąd już nieustannie dusza będzie czuła się spokojna i bezpieczna, wolna od wszelkich trosk tak charakterystycznych dla życia doczesnego? „Doskonały” może zostać powołany do życia wynagradzającego⁸⁰. Wówczas „noc ciemna”, która ma miejsce po zjednoczeniu duszy z Bogiem, przybiera charakter odkupieńczy. Zjednoczenie z Jezusem prowadzi „doskonałego” także na Golgocie i jednoczy go z ofiarą krzyża. Bez niego życie chrześcijanina jest niemożliwe. Zapewniają to słowa Jezusa: «*Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje*» (Łk 9, 23). Człowiek współczesny próbuje stworzyć wizję życia bez krzyża. W każdym razie pozostaje ona iluzoryczna. Gdyby stała się możliwością musiałoby nastąpić nowe Objawienie w którym Bóg wykreśliłby dziewiąty rozdział Ewangelii według św. Łukasza, traktujący o krzyżu jako warunku naśladowania Jezusa.

„Noce odkupieńcze”, po zjednoczeniu przeżywała św. Teresa z Lisieux. Modliła się: «Panie, Twoje dziecko [...] przeprasza cię za swoich braci i zgadza się spożywać chleb boleści tak długo, jak zechcesz [...]»⁸¹. Cierpienie nabiera tu jednak zupełnie nowego znaczenia i powoduje inne skutki. O ile wcześniej napełniało penitenta smutkiem i trwogą, o tyle teraz wywołuje wewnętrzną radość⁸². Św. Teresa od Jezusa po zjednoczeniu z Bogiem, cztery miesiące przed śmiercią, pisała: «*Doszłam do tego, że nie mogę więcej cierpieć, gdyż każde cierpienie jest dla mnie słodyczą*»⁸³.

W ten sposób fenomen „nocy ciemnej” staje się nieodłącznym ele-

⁷⁷ Tamże, 4, 5.

⁷⁸ Tamże, 4, 13.

⁷⁹ «Pieśń duchowa», *Głos Karmelu*, 6 (2010), s. 26.

⁸⁰ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958, s. 399.

⁸¹ Cyt. za: W. STINISSEN, *Noc jest mi światłem*, 110.

⁸² Por. W. STINISSEN, *Wędrowka wewnętrzna*, Poznań 1999, 252.

⁸³ TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Żółty zeszyt*, Warszawa 1977, 32.

mentem życia doczesnego. Najpierw jest bezpośrednim przygotowaniem do własnego zjednoczenia z Bogiem, po to, aby następnie jednać z Nim innych. Dobrze problem „nocy odkupieńczej” ujmuje św. Paweł: «Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe» (Gal 6,2). Dopiero w rzeczywistości pełnej chwały nieba człowiek będzie wolny od doświadczenia „nocy ciemnej”. Prawdę tę wyraził św. Jan, Ewangelista, opisując w ostatnim rozdziale Apokalipsy wizję wnętrza Miasta Bożego: «I będzie w nim tron Boga i Baranka, a słudzy Jego będą Mu cześć oddawali. I będą oglądać Jego oblicze, a imię Jego – na ich czołach. I już nocy nie będzie» (Ap 22, 3-5).

Doświadczenie „nocy ciemnej” w początkowych etapach życia duchowego i „nocy odkupieńczych zaślubionych” domaga się towarzyszenia duchowego. Jego potrzeba rozciąga się na całe chrześcijańskie życie.

Włączenie w mistyczne Ciało Chrystusa, jakim jest Kościół dokonuje się przez chrzest. Wyznacza on początek drogi do pełnego zjednoczenia się z Bogiem na wieczność. Będąc uczestnikiem Boskiego życia, człowiek w sposób coraz bardziej świadomy poszukuje właściwych sobie form, które to życie będą pomnażały. Pośród nich są formy zwyczajne: sakramenty i modlitwa i nadzwyczajne jak np. pogłębiona formacja w rozmaitych ruchach i wspólnotach kościelnych, korzystanie z towarzyszenia duchowego i wiele innych. Wszystko to jest po to, aby człowiek mógł pewną drogą dążyć do Boga. Przebył ją w historii chrześcijaństwa «tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków» (Ap 7,1). Wielu, spośród tego tłumu, wychwalającego na wieki Baranka, napisało swoim życiem teologię doświadczenia, wskazując pewne drogi do zjednoczenia się z Bogiem. Bez wątplenia byli oni solą ziemi, która nie utraciła swego smaku i po dziś dzień służy wszystkim, którzy chcą dojść do zjednoczenia z Bogiem tu i w wieczności. Ta doga gwarantuje bycie czytelnym znakiem, świadectwem sensu ludzkiego życia wobec tych, którzy mniej lub bardziej świadomie go poszukują.

Streszczenie

Autorzy artykułu łączą się z refleksją Kościoła w Polsce na temat programu duszpasterskiego: „Kościół domem i szkołą komunii”, ze szczególnym uwzględnieniem tematu ostatniego roku 3-letniego cyklu: „Być solą ziemi”.

Odwołując się do życia i myśli św. Jana od Krzyża, wykazują, że droga do zjednoczenia z Bogiem wymaga pogłębienia życia chrześcijańskiego.

Mówimy o indywidualnym doświadczeniu Boga, który dla zjednoczenia duszy z sobą pozwala jej na przeżycie „ciemnej nocy”. Aby ją przeżyć z duchowym zyskiem ważne jest, by oddać się w ręce doświadczonych duchowych kierowników. Klimat duchowego towarzyszenia dobrze służy rozpoznaniu powołania chrześcijańskiego na poszczególnych poziomach życia duchowego, prowadzących do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Słowa kluczowe: *kierownictwo duchowe, św. Jan od Krzyża, oczyszczenie, ciemna noc, zjednoczenie*

The Role of Spiritual Direction in Seeking Full Communion with God according to St. John of the Cross

Summary

The authors of the article are participating in the reflection of the Church in Poland about the pastoral program: “The Church: Home and School of Communion”, with special attention on the last issue in the three-year cycle: “Being the salt of the earth”.

Referring to the life and the thought of St. John of the Cross, they demonstrate that the way leading to union with God demands the deepening of Christian life. We are speaking of the individual experience of God, who on the way of unifying the soul with Himself allows for its experience of the "dark night". In order to experience it with spiritual gain, it is important to give oneself into the hands of experienced spiritual directors. The climate of spiritual accompaniment serves well the recognizing of the Christian vocation on the respective levels of spiritual life, leading to the full union with God.

Key words: *spiritual direction, St. John of the Cross, purification, dark night, union*

KS. MIECZYŚLAW OLSZEWSKI

„BYĆ SOLĄ ZIEMI” DUSZPASTERSTWO W SANKTUARIACH ARCHIDIECEZJI BIAŁOSTOCKIEJ

Treść: Wstęp; 1. Fenomen sanktuariów w Kościele katolickim; 2. Główne funkcje spełniane w sanktuarium; 3. Duszpasterstwo w sanktuarium na przykładzie archidiecezji białostockiej; Zakończenie.

Wstęp

Dążenie ludzi do Boga dokonuje się na różnych drogach: poprzez duszpasterstwo zwyczajne wypełniające podstawowe funkcje Kościoła: protekcyjną w głoszeniu Słowa Bożego, kapłańską w uświęcaniu Ludu Bożego i pasterską w kierowaniu wiernymi zmierzającymi do budowania wspólnoty z Bogiem i pomiędzy sobą. Wypełnianie tych funkcji to systematyczna, codzienna praca duszpasterska. Są jednak bardziej zintensyfikowane działania, takie jak rekolekcje adwentowe, wielkopostne, misje parafialne, również duszpasterstwo okazjonalne, gdy obchodzi się np. rocznice powstania parafii i innych wydarzeń kościelnych. W ową intensyfikację duszpasterskich działań dobrze wpisują się sanktuaria. Dzięki temu sanktuaria stają i dla diecezji i dla duszpasterstwa, a w skali krajowej także dla Polski – prawdziwą solą dla tej ziemi. Każde sanktuarium jednakże odróżnia się swoją własną specyfiką, a w związku z tym także własnym charakterem duszpa-

Ks. Mieczysław Olszewski: ur. 1943, doktora habilitowany z zakresu teologii pastoralnej, pastoralista. Wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i Studium Teologii w Białymstoku oraz Studium Teologii w Wilnie, członek Rady Wydziału PWTW. Członek Stowarzyszenia Polskich Pastoralistów. Członek Post-Netzwerk – Stowarzyszenia Pastoralistów Europy Środkowo-Wschodniej z siedzibą w Wiedniu. Dyrektor Biblioteki AWSD w Białymstoku. Autor licznych publikacji z dziedziny teologii pastoralnej, oraz z teologii pastoralnej Kościołów Wschodnich. Publikacje z dziedziny bibliotekarstwa.

sterstwa i obyczajów. Tak jak w całym Kościele również i w Polsce istnieją liczne sanktuaria, podobnie w archidiecezji białostockiej są sanktuaria cieszące się sławą, a w nich wierni doznają wielu łask od Boga poprzez wstawiennictwo Matki Bożej, Świętych Pańskich, czy bezpośrednio od samego Boga w Jego Miłosierdziu i realnej obecności w Eucharystii. Przedstawimy te sprawy ukazując wspaniały fenomen sanktuariów w Kościele katolickim, spełniane w nich szczególne funkcje i przedstawiając obraz duszpasterstwa, jakie jest prowadzone w sanktuariach archidiecezji białostockiej, obraz z pewnością niepełny, ponieważ duszpasterstwo stale się rozwija odpowiadając znakom czasu.

1. Fenomen sanktuariów w Kościele katolickim

„Sanktuarium jako miejsce święte, utożsamiane przeważnie ze świątynią, jest fenomenem obecnym we wszystkich religiach świata”.¹ A dodać można do tego stwierdzenia, że sanktuarium jest w Kościele katolickim obecne we wszystkich prawie diecezjach. Także pielgrzymowanie do sanktuariów miało miejsce w Kościele w zasadzie od początku jego istnienia. Już w epoce Nowego Testamentu Pan Bóg wybiera osoby, miejsca, przedmioty dla okazania swojej zbawczej obecności.² Najpierw dla pierwszych chrześcijan – jak mówi T. J. Fułat – tym szczególnym miejscem była świątynia jerozolimska, potem miejsca związane z życiem Pana Jezusa, Apostołów, Matki Bożej i męczenników. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zwłaszcza, gdy religia chrześcijańska stała się za cesarza Teodozjusza (396 r. p. Chr.) religią państwową, miejsca związane z życiem i działalnością Jezusa Chrystusa, były coraz częściej nawiedzane. Podobnie czyniono z miejscami śmierci i pogrzebania męczenników, w tym w pierwszym rządzie pielgrzymowano do grobów apostołów. Pod koniec średniowiecza powstają sanktuaria poświęconego kultowi Eucharystii (np. Lanciano, Orvieto), ale też sanktuaria związane z Męką Pana Jezusa, gdy powstawały kalwarie, znane także w Polsce np. w Wambierzycach, czy Kalwarii Zebrzydowskiej. Później do takich uprzywilejowanych miejsc pielgrzymkowych należały te, w których Bóg przemawiał do ludzi poprzez objawienia.³ Sanktuaria naj-

¹ T. J. FUŁAT, *Funkcja sanktuariów w Kościele – aspekt teologiczno-prawny*, Przegląd Kalwaryjski 7(2002), s. 323

² Zob. K. PLEBANEK, *Niektóre aspekty duszpasterstwa sanktuarijnego*, Homo Dei LXVII (1997) nr 4, s. 33

³ Zob. T.J. FUŁAT, *Funkcja sanktuariów*, dz. cyt. s. 323.

bardziej dzisiaj znane to sanktuarium Matki Bożej z Guadelupy, w Lourdes, na Jasnej Górze, czy w Ostrej Bramie i wiele, wiele innych.

Sanktuaria mają wielką siłę przyciągania wiernych. Tu zastają szczególną atmosferę do modlitwy, do refleksji i nawrócenia. W tych miejscach konfesjonały spełniają funkcję trybunałów miłosierdzia, a głoszone tam Słowo Boże ma wyjątkową moc, prowadzącą do przemiany życia, powrotu do Boga i umocnienia w wierze. W czym leży ta wyjątkowa rola sanktuariów. KPK 1234, mówi: „W sanktuariach należy zapewnić wiernym obfitsze środki zbawienia przez gorliwe głoszenie słowa Bożego, poprzez odpowiednie ożywienie życia liturgicznego, zwłaszcza przez sprawowanie Eucharystii i pokuty oraz przez kultywowanie zatwierdzonych form pobożności ludowej.” To są te bardzo ważne funkcje wskazane przez Kościół, które w sanktuariach są w szczególny sposób realizowane.

2. Główne funkcje spełniane w sanktuarium

Z duszpasterskiego punktu widzenia, pierwsze miejsce w porządku działania ewangelizacyjnego przypada przepowiadaniu, którego celem jest owocne sprawowanie sakramentów, szczególnie sakramentu pokuty i Eucharystii.⁴ Słowo głoszone w sanktuarium podejmuje te wskazania, jakie dotyczą wszelkiego przepowiadania, czyli ma się ono opierać na Piśmie św., na Tradycji Kościoła, wynikającego ze sprawowanej liturgii, zachowując wierność Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła. W obecnych czasach Kościół podejmuje nową ewangelizację, która zachęca duchownych i wiernych do głoszenia Słowa Bożego z nową gorliwością, z nową mocą i nowymi formami dostosowanymi do oczekiwań dzisiejszych ludzi. Zawsze powinno głoszenie słowa Bożego pozostać kerygmatyczne, przekazujące najbardziej podstawową prawdę o Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i o Jego dziele zbawczym. Kaznodzieje przepowiadający w sanktuarium, mają uwzględniać jego tradycję i specyfikę, pielgrzymi bowiem wybierają to właśnie miejsce modlitwy ze względu na szczególne łaski, na szczególny charyzmat charakterystyczny tylko temu sanktuarium. Słowo Boże połączone z charakterystyką sanktuarium, powinno prowadzić do sakramentów świętych i trwałego nawrócenia i powrotu do Boga.

Głoszenie Słowa Bożego to podstawowa funkcja sanktuarium, która ma prowadzić do przyjmowania sakramentów świętych, przede wszystkim

⁴ Zob. Tamże, s. 331

do sakramentu pokuty i Eucharystii. Na ten temat bł. Jan Paweł II wypowiedział znamienne słowa: „Ustanowionym przez Boga środkiem, który Kościół daje do dyspozycji duszpasterstwu pokuty i pojednania, są sakramenty. W tajemniczym dynamizmie sakramentów, tak bardzo bogatym w symbole i treść, można dostrzec pewien, nie zawsze podkreślany, aspekt: każdy z sakramentów, poza właściwą sobie łaską, jest również znakiem pokuty i pojednania, a zarazem w każdym z nich może nastąpić ożywienie tego wymiaru życia duchowego” (*Reconciliatio et paenitentia*, 27). Tak więc sakramenty spełniają swoją ogromną rolę w sanktuariach, a spowiednicy pełnią swoje wyjątkowe posługiwanie dla dobra wielu pielgrzymów przybywających do sanktuarium. W posłudze sakramentalnej szczególną rolę spełnia Eucharystia. Ona powinna stać się głównym celem pielgrzymowania. Pielgrzym, zjednoczony z Bogiem poprzez łaski innych sakramentach, w Eucharystii staje się jedno ze swoim Zbawicielem. Pełne uczestnictwo w Eucharystii to przyjęcie Pana Jezusa w komunii świętej. Trudno sobie wyobrazić, aby ktoś, przybywając do sanktuarium, nie uczestniczył w pełni w Eucharystii. Jasne jest przy tym, że Eucharystia ma być sprawowana przez kapłanów godnie i dostojnie. Cześć dla Jezusa eucharystycznego może się wyrażać także w innych formach nabożeństw, takich jak adoracja, udział w procesji eucharystycznej i osobista modlitwa pątnika.

Kolejną ważną funkcją, którą spełnia sanktuarium, to pielęgnowanie pobożności ludowej. „Pobożność ludowa należy do pozaliturgicznych form kultu chrześcijańskiego; jest przejawem kultu prywatnego lub wspólnotowego wynikającego z wiary chrześcijańskiej, która wyraża się nie tylko przez formy liturgiczne, lecz czerpie wzory oraz inspiracje z ducha i kultury własnego narodu.”⁵ Pobożność ludową zalicza się do prawdziwych skarbów ludu Bożego, dzięki któremu także prości i biedni mogą wyrażać swoją wiarę i pragnienie Boga. Znaczenie pobożności ludowej polega na zachowaniu wiary chrześcijańskiego ludu. Jej wartość i ważność polegają na tym, że stanowi owocny wkład w życie Kościoła w zjednoczeniu z Chrystusem, jeśli opiera się na teologicznych zasadach i zgodna jest z dyscypliną Kościoła.⁶ Akty pobożności ludowej powinny mieć własne miejsce, ale zawsze poza Eucharystią. Pobożność ludową cechuje bogactwo gestów, postaw ciała i symboli. Należą do nich dotykanie i całowanie obrazów czy

⁵ Cz. KRAKOWIAK, *Pobożność ludowa*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIJAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 627

⁶ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, 1)

miejsc świętych, relikwii i przedmiotów sakralnych, pielgrzymki, procesje, składanie ofiar i wotów, modlitwa na kolanach i prostracja, noszenie medalików itd. Są to często gesty przekazywane z pokolenia na pokolenie zachowania związane z tymi formami pobożności.⁷ Duże znaczenie w pobożności ludowej mają obrazy pomagające wiernym w przeżywaniu tajemnic wiary chrześcijańskiej. Dotyczy to przede wszystkim sanktuariów maryjnych i świętych. Należy się jednak troszczyć o to, aby obrazy wyrażały prawdy wiary oraz odznaczały się prawdziwym pięknem (zob. Konstytucja o liturgii 124-125). Za formy pobożności ludowej odpowiada przede wszystkim biskup miejsca. A jak to funkcjonuje w archidiecezji białostockiej, to w dużym skrócie przedstawimy w kolejnym punkcie tego opracowania.

3. Duszpasterstwo w sanktuarium na przykładzie archidiecezji białostockiej

Znaczenie sanktuariów bardzo wzrosło w okresie przygotowań i obchodów Jubileuszu Roku 2000. Zostały wówczas wyznaczone kościoły Roku Jubileuszowego, w których, pielgrzymujący do nich wierni, mogli uzyskać odpust specjalny. Dla ułatwienia ludziom przyjazdu do kościołów jubileuszowych wyznaczono je prawie w każdym dekanacie, ale wśród nich znalazły się właśnie sanktuaria archidiecezji białostockiej:

- Bazylika Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – Sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia (archikatedra) w Białymstoku
- Bazylika pw. Ofiarowania NMP w Różanymstoku
- Kaplica Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Rodziny – sanktuarium bł. Bolesławy Marii Lament w Białymstoku
- Kościół św. Antoniego Padewskiego – sanktuarium św. Antoniego w Niewodnicy Kościelnej
- Kościół pw. Świętej Trójcy – sanktuarium Matki Bożej Juchnowieckiej – Królowej Rodzin
- Kolegiata pw. Narodzenia NMP w Krypnie – sanktuarium Matki Bożej Krypnińskiej
- Kościół pw. Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Świętego w Korycinie
- Kościół pw. Matki Boskiej Częstochowskiej i św. Kazimierza w Majewie Kościelnym

⁷ Cz. KRAKOWIAK, *Pobożność ludowa*, dz. cyt., s. 629

- Kościół pw. Matki Bożej Bolesnej w Świętej Wodzie k. Wasilkowa.⁸

I Synod Archidiecezji Białostockiej z roku 2000 za sanktuaria oficjalnie uznał: „Sanktuarium Miłosierdzia Bożego [z relikwiami bł. Michała Sopoćki – Apostoła Miło-sierdzia]; sanktuaria maryjne, wśród których trzy z obrazami Matki Bożej koronowanymi papieskimi koronami – w Różanymstoku (koronowany w 1981 r.), Krypnie (koronacja w 1985 r.), Bazylice Archikatedralnej a Białymstoku (koronacja w 1995 r.), w Świętej Wodzie pod Wasilkowem i Juchnowcu oraz sanktuaria świętych – św. Antoniego Padewskiego w Niewodnicy Kościelnej, św. Rocha w Białymstoku, św. Wojciecha w Białymstoku i bł. Bolesławy Lament w Białymstoku.”⁹

W ostatnich latach rodzi się w archidiecezji białostockiej nowe sanktuarium eucharystyczne w Sokółce, przyciągające już pielgrzymów z całej Polski, a nawet z zagranicy.

3.1. Sanktuarium św. Antoniego z Padwy w Niewodnicy Kościelnej

Do jednego z bardziej znanych sanktuariów w archidiecezji białostockiej należy sanktuarium św. Antoniego Padewskiego w Niewodnicy Kościelnej położonej w pobliżu Białegostoku. Powstanie pierwszego kościoła niewodnickiego datuje się na rok 1596, gdy właściciele posiadłości niewodnickich, Andrzej i Elżbieta Koryccy, ufundowali wymieniony kościół pod wezwaniem Trójcy Przenajświętszej i Narodzenia NMP jako głównych patronów, a także świętych Andrzeja, Mikołaja, Stanisława, Elżbiety i Marii Magdaleny, umiejscowiony na skraju puszczy knyszyńskiej.¹⁰ Po raz pierwszy imię św. Antoniego jako jednego z patronów kościoła i parafii wymienia się podczas wizytacji pasterskiej biskupa wileńskiego Macieja Ancutę w 1723 roku. W inwentarzu wizytacyjnym opisuje się ołtarze: główny i dwa boczne: „Po prawej stronie do kościoła wchodząc, ołtarz świętego Antoniego na płótnie malowany...”¹¹ Oznaką oddawanej czci św. Antoniemu jest zachowana chorągiew znajdująca się w kościele: „Po prawej stronie święty

⁸ *Instrukcja w sprawie obchodu Jubileuszu Roku 2000 w Archidiecezji Białostockiej*, WKAB 27(1999) nr 4, s. 68

⁹ *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, s. 90-91

¹⁰ J. MAROSZEK, W. F. WILCZEWSKI, *Niewodnica. Dzieje kościoła i parafii 1596 – 1996*, Białystok 1996, s. 15

¹¹ Tamże, s. 51

Antoni wokoło zielonym adamaszkiem obramowany...”¹² Autorzy monografii o dziejach kościoła i parafii niewodnickiej przypuszczają, że rozszerzający się kult św. Antoniego z Padwy „może pochodzić z czasu kiedy w połowie XVII wieku w Niewodnicy pracowali kapłani z zakonu franciszkanów.”¹³ A był to dla Rzeczypospolitej trudny czas: najazdy sąsiadów, tzw. okres potopu, a w związku z czym z powodu często głodu i chorób modlono się do św. Antoniego, szczególnego patrona potrzebujących. Wysłuchane modlitwy zaowocowały narastaniem kultu Świętego, czego dowodem były wota wdzięczności zanotowane w opisie wizytacyjnym. Po zniszczeniu świątyni przez wicher w XIX wieku – kościół był drewniany – parafianie zbudowali nową świątynię murowaną, której poświęcenie miało miejsce w 1889 roku. Ten kościół otrzymał już jako swego patrona św. Antoniego Padewskiego.¹⁴ Od tego czasu kult św. Antoniego coraz bardziej się rozwijał przyciągając do dziesięciu tysięcy pątników z różnych stron diecezji, z Białegostoku i spoza Białostoczczyzny.

Największym wydarzeniem w sanktuarium jest patronalna uroczystość św. Antoniego przypadająca na dzień 13 czerwca. Przybywa na ten odpust zwykle większa liczba kapłanów, którzy służą wiernym sakramentem pokuty. Kaznodzieje też są specjalnie dobierani, aby wiernym przekazać Słowo Boże. W przeddzień uroczystości wieczorem 12 czerwca i przez cały dzień 13 czerwca pielgrzymi obchodzą główny ołtarz na kolanach z zapalonymi świecami, zostawiając je przy ołtarzu jako swoiste wotum wdzięczności Bogu i wstawiennictwu św. Antoniego. Takiej uroczystości towarzyszą zwykle liczne stragany oferujące tradycyjne obwarzanki, słodczyce i zabawki. Niewodnicki odpust jeszcze do niedawna był znany z proponowania drewnianych grabi do siana – okres sianokosów – dzisiaj praktycznie zanikający.

Poza główną uroczystością 13 czerwca duszpasterstwo parafialne uwzględnia nabożeństwa związane z kultem św. Antoniego. Od lat 70-tych XX wieku jest praktykowana Wielka Nowenna do św. Antoniego zaczynająca się 9 niedziel przed 13 czerwca. W czasie tej modlitwy celebrans przynosi relikwie Świętego i umieszcza je na ołtarzu, wierni zaś obchodzą ołtarz i całują rozłożony także na ołtarzu korporał, na sposób tzw. śląski. Całe to nabożeństwo poprzedza śpiew pieśni „Jeżeli szukasz cudów u św. Antoniego...”. Ponadto ma miejsce też cotygodniowa modlitwa do św. Antoniego.

¹² Tamże, s. 50

¹³ Tamże, s. 52

¹⁴ Tamże, s. 63

W Niewodnicy Kościelnej są również kultywowane inne formy tradycyjnej religijności. Do nich należą m.in. trzymanie przy Grobie Pańskim z Wielkiej Soboty na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego warty honorowej z Tołcz z charakterystycznymi halabardami i przez straż pożarną z Klepacz. Na terenie parafii działają charakterystyczne dla polskiej religijności Koła Różańcowe, także Rycerstwo Niepokalanej, Apostolstwo Dobrej Śmierci, zespół charytatywny.¹⁵

3.2. Sanktuarium Różanostockie

Różanystok, w jego najstarszych notowanych historycznie czasach, jako folwark nosił różne nazwy: Tabenszczyzna, Krzywy Stok, leżącym jednak na uczęszczanym szlaku łączącym Grodno przez Nowy Dwór, Grzebienie, Dąbrowę, Goniądz, Wiznę z Mazowszem.¹⁶ Najstarszym zaś pewnym historycznie właścicielem tego folwarku był Stanisław Tabieński, od którego nabył go w pierwszej połowie XVII w. Kazimierz Tyszkiewicz. Ten z kolei zapisał testamentem z 24 IX 1652 swemu bratankowi Szczęsnemu Tyszkiewiczowi. Nowy właściciel majątku w tym samym roku zamówił u malarza w Grodnie¹⁷ obraz Matki Boskiej, który został umieszczony w dworze Tyszkiewiczów w Krzywymstoku. Przed tym obrazem Eufrozyna Tyszkiewiczowa wraz z domownikami odmawiała różaniec i śpiewała godzinki. Dnia 21 IX 1658 miało miejsce pierwsze zdarzenie, które uznano za cudowne. Od tego czasu modlono się przed tym obrazem do Matki Boskiej, doznając wielu łask, zwłaszcza uzdrowień. Gdy Tyszkiewiczowie zbudowali w Krzywymstoku drewniany kościół, przeniesiono do niego 15 VIII 1660 cudowny obraz. W 1661 Eufrozyna Tyszkiewiczowa i Szczęsny ufundowali przy tym kościele klasztor dominikanów i odtąd to oni stali się opiekunami Obrazu i szerzycielami kultu Matki Boskiej. W 1662 roku biskup wileński Jerzy Białłozor wyznaczył komisję do zbadania cudów przy obrazie Matki Bożej i polecił dokonać benedykcji obrazu, a biskup Aleksander Sapieha w 1668 zatwierdził kult Matki Boskiej Różanostockiej. W międzyczasie też zmieniono nazwę miejscowości na Różanystok.

W związku z wielkim napływem pielgrzymów do Różanegostoku dominikanie zbudowali w latach 1759-1785 dużą świątynię barokową wzo-

¹⁵ Por. Tamże, s. 81

¹⁶ J. ŁOTOWSKI, *Sanktuarium Różanostockie*, Warszawa 1987, s. 5

¹⁷ Malarz ów wciąż nie jest z całą pewnością zidentyfikowany. Zob. ŁOTOWSKI, *Sanktuarium*, s. 51-54

ro-waną na kościele jezuickim w Grodnie. W okresie rozbiorowym Polski zakon dominikanów został zlikwidowany, a Różanystok zamieniono w centrum propagandowe prawosławia. Gdy natomiast w roku 1915 mniszki prawosławne opuszczały Różanystok, zabrały ze sobą cudowny obraz i wywiozły w głąb Rosji. W 1918 roku biskup wileński ponownie erygował parafię, a w następnym przekazano ją salezjanom. W roku 1928 Jan Sawczyk namalował obraz Matki Boskiej, ale nie kopię oryginalnego obrazu, tylko nowy przedstawiający typ Hodegetrii nawiązującej równocześnie do przedstawień Wspomożycielki Wiernych. Obraz ukoronowany 28 VI 1981 roku koronami papieskimi, cieszy się odtąd jeszcze większym kultem.

Salezjanie prowadzą obecnie ożywione duszpasterstwo zarówno parafialne, jak i dla pielgrzymów i różnych grup modlitewnych. Ponadto prowadzą Salezjański Ośrodek Wychowawczy. Dawny klasztor jest też miejscem dla prowadzenia rekolekcji. Od lat ma tu miejsce w IV niedzielę czerwca Ogólno-diecezjalna Pielgrzymka Młodzieży. W największy odpust parafii różanostockiej, na Zesłanie Ducha Świętego, przybywają tłumy pątników z okolic i praktycznie z całej Polski. W czasie czterech dni świętowania wierni obchodzą ołtarz Matki Boskiej z Jej świętym wizerunkiem na kolanach, prosząc o wszelkie łaski za Jej wstawiennictwem. Te dni są także okazją do korzystania z sakramentu pokuty. Ponadto te dni dają możliwość spotkania się z bliskimi przybyłymi z różnych stron świata na odpust do sanktuarium. Nie brak wciąż sławnych już straganów.¹⁸

3.3. Sanktuarium Matki Bożej Krypniańskiej

Obraz Matki Bożej w Krypnie jest starszy zarówno od pierwszego kościoła, jak i powstania samej parafii. Wprawdzie nie jest wiadome, kiedy obraz został namalowany, ale według wizytacji parafii Knyszyn z 1633 roku istniał już w Krypnie kościół, o którym się mówi, że został zbudowany niedawno przez Katarzynę Zamoyską, żonę Tomasza. Na podstawie wzmianki o Mszy św. odprawianej w święto Narodzenia Matki Boskiej (Siewnej) przez kapłana z Knyszyna, można przypuszczać, że był tam już obraz Matki Boskiej, określanej później mianem „cudowny”.¹⁹ Podanie ludowe mówi zaś o tym, że w Krypnie zbudowano kaplicę, by w niej przechowywać cudow-

¹⁸ To odpustowe świętowanie oddaje bardzo dobrze piosenka, która powstała na Białostocczyźnie, później śpiewana przez Marylę Rodowicz „Kolorowe jarmarki”.

¹⁹ Zob. *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej 2008*, Białystok 2008, s. 248.

ny obraz Matki Bożej, którego pochodzenie nie było nieznane.²⁰ Wizytacja generalna kościoła knyszyńskiego z 1731 roku mówi zaś, że: „ten kościół na Krypnie ma w wielkim ołtarzu obraz Najświętszej Maryi Panny słynącej łaskami”.²¹ Obecny kościół pod wezwaniem Narodzenia Matki Bożej został wybudowany w latach 1881-1885. Natomiast parafia krypniańska została erygowana przez biskupa wileńskiego Edwarda Roppa dopiero w 1905 roku.

Obraz Matki Bożej Krypniańskiej należy do typu Hodegetrii (Przewodniczki) i jest najbardziej zbliżony do wizerunku Matki Bożej znajdującego się w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie. Obraz ten cieszy się wielką czcią ze strony wiernych krypniańskich i wielu pątników tu przybywających. Dzieje się to także tak, ponieważ modlący się przed obrazem Maryi doznają wielu łask, o czym przekonują świadectwa zapisane w „Księdze otrzymanych łask” i liczne wota.²²

Obecność obrazu Matki Bożej w kościele krypniańskim słynącego łaskami, przyczynia się nie tylko do pogłębiania kultu dla znanych powszechnie w Kościele takich wyrazów czci jak msze św. wotywnie do Matki Boskiej, uroczyste obchodzenie świąt maryjnych, czy też nabożeństwa majowe i różańcowe, ale przyczyniała się do powstania tutejszych form kultu, które można nazwać pobożnością ludową.

Najsławniejsza jest uroczystość dnia ósmego września, dzień Narodzenia NMP, a w Krypnie i w Polsce świętowany jako Matki Bożej Siewnej, połączony z prośbą o wstawiennictwo Matki Bożej o dobre plony zbóż. Uroczystość ta gromadzi każdego roku tłumy wiernych, których modlitewna postawa wręcz zadziwia nowoprzybyłych, o czym pisał ks. A. Walentyłowicz: „Wszyscy tu z szeptem modlitewnych słów na ustach, z trudem i wytrwałością cisną się do ołtarza ze słynącym łaskami obrazem i po gorącej modlitwie każdy rozpoczyna swój tzw. „obchód”. Obchód odbywa się z płonącej świecą, a często z woskową figurką w ręku. (...) Wszyscy obchodzą najpierw kościół dookoła na zewnątrz, a po obejściu kościoła idą przez środkową nawę do ołtarza. Tu, gdy obejdą (na kolanach) dookoła ołtarza, niesione świece i figurki złożą przed obrazem na stopniach ołtarza, chwilę się modlą i niebawem wychodzą przez boczne drzwi na cmentarz kościelny.”²³ Dzień Narodzenia Matki Bożej (8 września) czci się także procesją

²⁰ Por. S. HODUN, *Sanktuarium Maryjne w Krypnie*, Białystok 1983, s. 6.

²¹ Cyt. za HODUN, *Sanktuarium*, s. 26.

²² Zob. Tamże, s. 37 i nn.

²³ A. WALENTYNOWICZ, *Krypniański obraz N.M.P. Pocieszenia łaskami słynącej*, Wilno 1938, s.

z obrazem Matki Bożej. Po procesji następuje wystawienie Najśw. Sakramentu i przez całą noc odbywa się adoracja Najśw. Sakramentu z przerwą na mszę św. o północy. Ósmego września wierni obchodzą „Drożki Matki Bożej Bolesnej”. Są to momenty z życia Najśw. Maryi Panny przedstawiające Jej Siedem Boleści: 1. Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni, 2. Ucieczka do Egiptu, 3. Znalezienie Pana Jezusa w świątyni, 4. Jezus obciążony krzyżem, 5. Ukrzyżowanie Jezusa, 6. Zdjęcie Pana Jezusa z Krzyża, 7. Złożenie Jezusa do grobu. Podczas obchodzenia „Drózek” śpiewa się odpowiednie pieśni i rozważa się treść danej stacji. Obchodzenie „Drózek” jest praktykowane również w ciągu całego roku w każdą niedzielę, oprócz niedziel w okresie zimowym.

Inną formą oddawania czci Matce Bożej są pielgrzymki, które tłumnie przybywają na uroczystość Narodzenia Matki Bożej na dzień 8 września. Pielgrzymi przybywają też w różnym czasie do Krypna. Od kilkunastu lat przybywa szczególna pielgrzymka, pielgrzymka mężczyzn, gromadząca kilkaset osób, jak też pielgrzymki całych rodzin, młodzieży szkolnej i inne rodzaje pielgrzymek.

3.4. Bazylika Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – Sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia (archikatedra) w Białymstoku

Obecna katedra archidiecezji białostockiej ma swoją długą historię, bowiem pierwszy kościół w Białymstoku został zbudowany przed 1547 rokiem. Nieznane są losy pierwszej świątyni. Wiadomo zaś jest, że drugi kościół ufundował marszałek Wielkiego Księstwa Litewskiego, ówczesny właściciel Białegostoku, Piotr Wiesiołowski, w roku 1581. Wiesiołowscy nie poprzestali na tym. W 1617 roku rozpoczęli budowę kościoła murowanego pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Kościół ten przetrwał do naszych czasów jako tzw. stary kościół farny. Gdy miasto Białystok rozrastało się bardzo w XIX wieku ze względu na przemysł tekstylny, zaszła potrzeba budowy większej świątyni. Z niemałymi problemami rząd carski zgodził się w 1896 roku na powiększenie dotychczasowej świątyni. Główne roboty ukończono w 1905 r. i w tym samym roku kościół został poświęcony. W roku 1977 w lewym ramieniu transeptu urządzono kaplicę Matki Bożej Ostrobramskiej, umieszczając w niej kopię obrazu z Ostrej Bramy w Wil-

nie pędzła Łucji Bałzukiewiczówny, 5 zaś czerwca 1995 roku wizerunek Ostrobramskiej Matki Miłosierdzia został ukoronowany papieską koroną.

Od momentu umieszczenia obrazu Matki Bożej Miłosierdzia w kościele katedralnym doznaje on szczególnej czci. Wzorując się tradycją wileńską każdego roku ma miejsce uroczysta Nowenna do Opieki Matki Bożej Miłosierdzia w dniach 7-15 listopada poprzedzających uroczystość Matki Bożej Ostrobramskiej. W ciągu roku w każdą sobotę o godz. 18-tej odprawiana jest Msza św., a po Mszy św. odprawia się w kaplicy przed Jej Obrazem nabożeństwo z żywym udziałem świeckich czcicieli Matki Bożej. Przy tym są odczytywane specjalne modlitwy i wypowiadane prośby, dziękczynienia i przebłagania. To nabożeństwo kończy się odśpiewaniem Apelu Jasnogórskiego. Podobne nabożeństwa odbywają się w ciągu roku kościelnego w dni maryjne.

Dowodem kultu Matki Bożej Miłosierdzia są pielgrzymki zdążające do tego sanktuarium. Wiele z tych pielgrzymek można traktować jako turystyczne, gdy zwiedzają katedrę, a przy okazji dowiadują się o tym czcigodnym sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia. Ci, którzy kochają Matkę Bożą i do Niej się modlą, doznają za Jej wstawiennictwem wielu łask u Boga, czego dowodem są niezliczone wota umieszczane wokół Obrazu Ostrobramskiego i w całej kaplicy Jej poświęconej.

3.5. Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Świętej Wodzie k. Wasilkowa

Pierwsze konkretne wzmianki o Świętej Wodzie datowane są na rok 1719, kiedy to została poświęcona kaplica nad cudownym źródłem. Ufundował ją w dowód wdzięczności za cudowne odzyskanie wzroku szlachcic Bazyli Lenczewski, papiernik z Supraśla. W 1740 roku została przy źródle zbudowana większa kaplica. W tejże kaplicy został umieszczony nad ołtarzem obraz Matki Boskiej Bolesnej. Sława cudownego źródła przyciągała wielu wiernych, którzy tu za wstawiennictwem Matki Boskiej Bolesnej prosili Boga o potrzebne im łaski, a zwłaszcza łaskę uzdrowienia. Obraz Matki Boskiej Bolesnej z kaplicy został wywieziony w 1915 roku do Rosji i nie jest znane miejsce, gdzie się obecnie znajduje.

Ożywienie Świętej Wody nastąpiło w latach 50. XX wieku, gdy proboszczem parafii wasilkowskiej został ks. Wacław Rabczyński (1947-1969). To w tym okresie czasu dwa obrazy Matki Bożej z cierniową koroną i Piętę, które obecnie znajdują się a Sanktuarium, namalowała p. Helena Rab-

czyńska, matka ks. W. Rabczyńskiego. Ks. proboszcz Wacław Rabczyński odbudował kościół, a nad źródłem cudownej wody wznosił kamienną grotę Matki Bożej, wzorowanej na Grocie z Lourdes. Miejsca te były coraz bardziej odwiedzane i wielu przechodziło przez specjalne przejście od tyłu grotę, wierząc także w ożywczo oddziaływującego promieniowania. W latach pięćdziesiątych ks. Rabczyński zbudował również, na wzór wileński, Kalwarię w pięknym pagórkowatym terenie o długości czterech kilometrów. Najślawniejsza jest Droga Krzyżowa ścieżkami Kalwarii, mocno związana z tradycją, która odbywa się w 10 niedzielę po Wielkanocy, praktykowana także w czasach komunistycznych, pomimo oficjalnych zakazów.

Rozkwit Sanktuarium w Świętej Wodzie nastąpił wówczas, gdy proboszczem został ks. Alfred Butwiłowski w roku 1998 i gdy została utworzona samodzielna parafia w Świętej Wodzie przez ks. arcybiskupa Stanisława Szymeckiego dekretem z dnia 23 XII 1998 roku. Ks. Butwiłowski uporządkował plac przed kościołem, wybudował plebanię i Centrum Turystyczno-Pielgrzymkowe dające pielgrzymom możliwość noclegu, ale także do świętowania czy to przyjęć weselnych, I-komunijnych i innych. Od czasu (i wcześniej także) poświęcenia Krzyża Pielgrzymów przez ks. arcybpa Szymeckiego rozpoczęło się stawianie krzyży na pobliskim pagórku przy kościele przez instytucje, parafie, stowarzyszenia, rodziny i pielgrzymów z terenu archidiecezji, Polski, a nawet z zagranicy. Miejsce to stało się sławną już Górą Krzyży i miejscem modlitwy i zadumy, prowadzących do rozważania Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa. Obecnie wokół Góry Krzyży umieszczone są murowane kapliczki – Stacje Siedmiu Bolesci Matki Bożej. Nabożeństwo do Matki Bożej Bolesnej połączone jest często z Różańcem do Siedmiu Bolesci, który jest odmawiany w sobotę po mszy św. o godz. 15 i w niedzielę po mszy św. o godz. 10-tej. Ponadto jest tutaj praktykowana tradycyjna pobożność: obchodzenie na kolanach ołtarza, gdzie znajduje się obraz Matki Bożej Bolesnej; ucałowanie relikwii św. Faustyny, bł. Sióstr Nazaretanek z Nowogródka i bł. ks. Michała Sopoćki.

Istnieją w Świętej Wodzie inne jeszcze „atrakcje”, dzięki czemu staje się ono dobrym miejscem na spacer, odpoczynek. To tzw. „Kaplica radości” z placem zabaw i boiskami dla dzieci, miejscem na ognisko, które są propozycjami dla miłego spędzenia czasu na łonie natury dla całych rodzin. Podobnie tzw. „Lasek pojednania” spokojnego przebywania w lasu na łonie natury, jednocześnie stwarza możliwość na szczerą rozmowę i pojednanie dla osób, które pragną z tego skorzystać.

3.6. Sanktuarium Eucharystyczne w Sokółce

W ostatnich latach rodzi się w archidiecezji białostockiej nowe sanktuarium. Zrządzeniem Bożej Opatrzności za przyczyną cudu Eucharystycznego powstaje nowe, szczególne sanktuarium w Sokółce, przyciągające pielgrzymów z całej Polski, a nawet z zagranicy. Oto w niedzielę 12 X 2008 podczas udzielania Komunii św. wiernym jednemu z kapłanów wypadł Komunikant na stopnie ołtarza. Kapłan podniósł Komunikant i umieścił w naczynku zwanym *vasculum* do rozpuszczenia się w wodzie. Po tygodniu siostra zakrystianka stwierdziła, że Komunikant nie rozpuścił się w wodzie, w środku Komunikantu widoczna jest substancja przypominająca wyglądem skrzep krwi. Późniejsze badania patomorfologiczne potwierdziły, że materiał pobrany z Komunikantu do badania wskazuje na tkankę mięśnia sercowego. Taki był początek cudu eucharystycznego w Sokółce.

Jeszcze przed skrupulatnymi badaniami zarówno Komisji Kościelnej Archidiecezji Białostockiej²⁴ jak i badaniami patomorfologicznymi wieść o tym wydarzeniu odbiła się szerokim echem w Polsce i na świecie. W dniu przeniesienia Częstki Ciała Pańskiego 2 X 2011 z kaplicy na plebanii do kaplicy Matki Bożej Różańcowej w kościele kolegiackim w Sokółce uczestniczyło ponad 25 tysięcy wiernych z Polski i z zagranicy, m.in. grupy z Warszawy i Gdańska, goście z Litwy, Białorusi i Włoch. Kościół pw. św. Antoniego Padewskiego w Sokółce stał się odtąd sanktuarium Najświętszego Sakramentu przyciągającym codziennie wielu pielgrzymów z kraju i ze świata. Przesłaniem tego cudownego wydarzenia eucharystycznego są znamienne słowa ks. arcybpa metropolity białostockiego Edwarda Ozorowskiego wypowiedziane w czasie uroczystej koncelebry dnia 2 X 2011: „W Sokółce rodzi się na nowo nadzieja dla świata. Bo Bóg jest wśród swego ludu” i stąd mówił hierarcha: „Trzeba wzmocnić wiarę w Eucharystię i według niej prowadzić życie”.²⁵ Tak więc to eucharystyczne wydarzenie stało się ważnym momentem do pogłębienia wiary, oddawania czci Jezusowi obecnemu w Najświętszym Sakramencie. Pielgrzymi tłumnie przybywający do Sokółki i adorujący Jezusa objawiającego się w tym Świętym Komunikancie są tego najlepszym potwierdzeniem.

Powoli nabierają znaczenia tworzące się obyczaje w sanktuarium: Diecezjalny Dzień Dzieci I-komunijnych w II sobotę czerwca i Dzień Seniora

²⁴ Zob. *Powołanie Komisji Kościelnej*, WKAB 37(2009) nr 1, s. 69.

²⁵ Na podstawie: *Eucharystyczne wydarzenie w Sokółce*, Sokółka – Warszawa 2011.

na jesieni. Przewiduje się odprawianie mszy św. z modlitwą o uzdrowienie chorych – przyjeżdżają bowiem pielgrzymi ze swoimi chorymi prosząc Jezusa Eucharystycznego o uzdrowienie. Jako nowy dla parafii obyczaj stało się obecnie odmawianie każdego dnia po Mszy św. o godz. 7-mej (względnie 7,30) Różańca za Ojczyznę, a także Koronki do Miłosierdzia Bożego o godz. 15-ej.

Obecnie Sanktuarium Najśw. Sakramentu w Sokółce staje się chyba jednym z najbardziej odwiedzanych w archidiecezji. Przyjeżdżający pielgrzymi modlą się bardzo szczerze, niekiedy łącznie z prostracją, a zamawiane Msze św. świadczą o ich potrzebach i oczekiwaniach: są to prośby o uzdrowienie z choroby nowotworowej i w ogóle o zdrowie, o uwolnienie z nałogu alkoholizmu, czy też o pojednanie w małżeństwie, aby nie doszło do rozwodu.

Te wszelkie potrzeby, oczekiwania i prośby kierowane do Jezusa Eucharystycznego stawiają duszpasterzy parafialnych przed wielkimi wyzwaniami: konieczny jest stały dyżur w konfesjonale i nie tylko wtedy, gdy przybywają pielgrzymki autokarowe, ale też gdy przybywają ludzie indywidualnie samochodami i mają nadzieję na pojednanie się z Bogiem i ludźmi w sakramencie pokuty, umożliwienie odprawiania Mszy św. dla pielgrzymów. Napływ pątników wymaga stałego dyżuru przy telefonie. To są potrzeby, których rozwiązanie może okazać się ponad siły samej tylko parafii. A sanktuarium już służy bardzo wielu wiernym przybywającym do niego pogłębieniu wiary w żywą obecność Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie i pogłębieniu w ogóle życia chrześcijańskiego.

3.7. Sanktuarium Miłosierdzia Bożego

Z kultem Miłosierdzia Bożego archidiecezja białostocka zetknęła się już bardzo dawna, a mianowicie od czasu, gdy była jeszcze częścią archidiecezji wileńskiej przed II wojną światową, a konkretnie od czasu, gdy w Wilnie przebywała św. S. Faustyna, a jej spowiednikiem był bł. ks. Michał Sopoćko – wielki Apostoł Miłosierdzia Bożego. S. Faustyna została kanonizowana w 2000 roku, jej spowiednik ks. Michał Sopoćko – został beatyfikowany 28 IX 2008. W związku z kultem Miłosierdzia Bożego ciągle istniało pragnienie rządców diecezji, aby powstała świątynia pod tym wezwaniem. Pierwszą świątynia pod tym wezwaniem został nowowybudowany kościół w Pogorzałkach poświęcony w 1990 roku.

Centralnym miejscem oddawania czci Bożemu Miłosierdziu miał być

kościół wybudowany w Białymstoku na osiedlu Białostoczek. Wysiłkiem ks. Zbigniewa Krupskiego i obecnego kustosza ks. Andrzeja Kozakiewicza powstała świątynia, którą wyświęcił ks. arcybp Edward Ozorowski 30 IX 2007 roku. Już wcześniej w 1993 sprowadzono do tego kościoła relikwie św. Faustyny. Jeszcze przed beatyfikacją Sługi Bożego ks. Michała Sopocki przybywali pielgrzymi nie tylko z terenu archidiecezji, ale z całej Polski, a także z zagranicy: z wielu krajów Europy, z obu Ameryk, a nawet z Filipin. Od momentu beatyfikacji ks. Michała Sopocki ruch pielgrzymkowy jeszcze się spotęgował do tego stopnia, że praktycznie nie ma dnia bez pielgrzymów. W sanktuarium sławna jest Koronka do Miłosierdzia Bożego o godz. 15-tej. Świątuje się tu w szczególności Niedzielę Miłosierdzia Bożego poprzedzoną Nowenną do Miłosierdzia Bożego oraz dni modlitwy związane z osobą bł. ks. Michała: 15 lutego, 28 września i 30 listopada. W Białymstoku, w którym mieszkał bł. kapłan od 1947 do swojej śmierci 1975 roku, pozostało wiele miejsc jego pobytu i działalności. Te miejsca można nawiedzić na Białostockim Szlaku „Śladami błogosławionego Michała Sopocki” poczynając od kościoła św. Rocha poprzez dziesięć miejsc pamiątkowych aż do kościoła Miłosierdzia Bożego, miejsca zachowania jego relikwii i oddawania czci błogosławionemu Orędownikowi Bożego Miłosierdzia.

Trzeba dodać, że nie tylko pielgrzymi nadają wyjątkowy charakter sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku, ożywienie widoczne jest także w życiu religijnym parafii. Tu istnieje bardzo wiele stowarzyszeń, ruchów religijnych i grup modlitewnych. Do szczególnych ugrupowań należy „Stowarzyszenie Czcieli Miłosierdzia Bożego im. bł. Michała Sopocki”. Nie bez znaczenia są liczne powołania kapłańskie i zakonne z terenu parafii.

Zakończenie

Ten krótki szkic dotyczący duszpasterstwa w sanktuariach niech się przyczyni do coraz lepszego prowadzenia ludzi do Boga, do coraz bardziej owocnej ewangelizacji, do pogłębienia wiary ludzi przybywających do naszych sanktuariów. Niech więc sanktuaria, te nam najbliższe, znajdujące się niejako w zasięgu ręki, stają się solą dla ziemi, dla naszej białostockiej ziemi.

To zakończenie będzie raczej podsumowaniem w formie pewnych postulatów, które mogą coś wniesić do duszpasterstwa sanktuarijnego w naszej archidiecezji. Z prowadzeniem duszpasterstwa w sanktuarium wiążą się dwa jego aspekty: nazwijmy je aspektem materialnym i duchowym, religijnym. Ważną stroną tworzy element materialny. Tu chodzi o zatroszcze-

nie się o podstawowe potrzeby pielgrzymów, niekiedy tak bardzo prozaiczne jak sanitariaty, możliwość spożycia posiłków, dostęp do gorącej wody, a być może nawet należałoby zapewnić jakieś miejsca noclegowe. Dotyczy to tych najbardziej popularnych i licznie odwiedzanych sanktuariów, do których przybywa znacząca liczba pątników.

Do tego materialnego aspektu w jakimś sensie należy element turystyczny. Najpierw powinno istnieć dobrze funkcjonująca informacja. Ktoś musi być stale pod telefonem. Jeżeli telefon komórkowy jest dobrym narzędziem informacji, ale będąc w drodze, nie będąc wiedział wszystkiego, jaka jest tam na miejscu sytuacja. Innymi słowy: ktoś powinien być pod telefonem na miejscu, ale być dobrze zorientowany w sytuacji i podający dane dotyczące i drogi dojazdu, możliwości parkowania, noclegu, nabożeństw itp., o które pytają organizatorzy pielgrzymki. Dobrym rozwiązaniem jest posiadanie internetowej strony sanktuarium, gdzie wszystkie dane można sobie w spokoju przeczytać.

Dzisiaj ważnym elementem pielgrzymek jest łączenie z nimi charakteru poznawczego. Gdy do sanktuarium przyjeżdżają pielgrzymki jako do celu głównego ich pątniczej wyprawy, zazwyczaj łączy się z tym momentem turystyczny, a więc zwiedzanie miasta, zabytków, a także zachwycanie się przyrodą, a w naszych stronach jest ona piękna i godna podziwu, gdy na przykład obchodzi się stacje Drogi Krzyżowej w Świętej Wodzie. Zwiedzanie np. miasta może się łączyć z aspektem duchowym, jak np. przybywając do sanktuarium Miłosierdzia Bożego, można udać się na zwiedzanie Białegostoku „Śladami bł. Michała Sopoćki”. Dalej ważną rzeczą jest posiadanie w sanktuarium kiosku z literaturą religijną, z książkami i czasopismami. A najbardziej potrzebne są informatory o sanktuarium z jego historią, z podanym porządkiem nabożeństw, głównego odpustu itp. Ważne też jest o rozreklamowanie sanktuarium, a do tego bardzo dobrym narzędziem jest obecnie zaproszenie „Radia Maryja” i telewizji „Trwam” ze specjalną Mszą św. Przekaz ten idzie na całą Polskę, a nawet poza jej granice. Szeroka reklama naszych sanktuariów stawia nowe wyzwania. Przyjeżdżają do nich pielgrzymi także z zagranicy. Dobrze więc by było, aby się znalazł przewodnik po sanktuarium władający jakimś obcym językiem: angielskim, niemieckim, włoskim czy też rosyjskim.

Najważniejsza jest jednak strona duchowa nawiedzania sanktuariów. Jest nam wszystkim zrozumiałe, że sanktuaria mają służyć przede wszystkim pogłębieniu wiary i duchowości, może tej szczególnej duchowości, jaką dane sanktuarium reprezentuje. W naszej archidiecezji jest to możli-

we, ponieważ szczycą się swoim szczególnym charakterem: Krypno – Juchnowiec czcią Matki Bożej Rodzicielki – a więc na pierwszym planie staje tu rodzina i jej potrzeby; mogłyby tu być punkty poradnictwa rodzinnego. Święta Woda – Matka Boża Bolesna; Niewodnica – św. Antoni; parafia Miłosierdzia Bożego – kult Miłosierdzia Bożego i cześć bł. Michała Sopocki oraz św. Faustyny; Sokółka – Najświętszy Sakrament. W każdym z sanktuariów powinny mieć miejsce charakterystyczne dla nich nabożeństwa czy to Droga Krzyżowa, cześć Najśw. Sakramentu, sprawy rodzin i wychowania, kult Miłosierdzia Bożego. Z tymi charakterystycznymi cechami powinny łączyć się także pamiątki, jakie pielgrzymi zechcą ze sobą zebrać.

Wspomniany 1234 kan. KPK mówi o kultywowaniu zatwierdzonych form pobożności ludowej. Wspomniane wyżej cechy pobożności ludowej jak dotykanie i całowanie obrazów oraz miejsc świętych, relikwii i przedmiotów sakralnych, pielgrzymki, modlitwa na kolanach i prostracja, noszenie medalików, powinny być w sanktuariach szczególnie pielęgnowane, ponieważ są to przekazywane z pokolenia na pokolenie zachowania związane z tymi formami pobożności. Ważną rolę w pobożności ludowej spełnia też śpiew właściwy tradycji i kulturze danego narodu. Zachowując tradycyjne śpiewy, jeśli są zgodne z duchem Biblii i Kościoła, wskazane jest komponowanie nowych, być może właściwych tylko dla danego sanktuarium. Wszelkie formy pobożności ludowej powinny, jak zaznaczyliśmy wyżej pozostawać pod kontrolą ordynariusza miejsca, aby uniknąć nadużyć, czy niezgodności z Pismem świętym i wiarą Kościoła.

Należy jeszcze podkreślić, że sama pielgrzymka to dla wielu ludzi okazja do spotkania drugiego człowieka, nawiązanie znajomości, a nawet przyjaźni, czemu sprzyja duch modlitwy i pobożności w autokarze, czy też w innych środkach lokomocji. Gdy weźmiemy pod uwagę sanktuarium, do którego zmierzają pątnicy, nie może tej dobrej atmosfery zniszczyć przez jakiś bałagan organizacyjny, czy inne braki lub poprzez trudny dostęp do spowiedników.

Sanktuarium może w związku z tym prowadzić szczególne duszpasterstwa. Można i raczej powinno się mieć, zwłaszcza w bardziej odwiedzanych sanktuariach, np. punkty poradnictwa rodzinnego, także możliwość rozmów indywidualnych. Te formy duszpasterstwa wymagają pomocy wierznych świeckich a zarazem promują laikat. Bez pomocy świeckich zarówno w sprawach organizacyjnych, jak też i w poradnictwie nasze sanktuarium nie dostarczy pielgrzymom duchowego pokarmu we właściwej mierze.

Tak więc postuluje się, aby sanktuaria ożywiały zarówno wiarę, ale też i pogłębiały wiedzę religijną. Stąd liturgia Słowa Bożego podczas Mszy św.

powinna być dobrze przygotowana. Do dyspozycji pielgrzymów powinni być spowiednicy, jak już wyżej zaznaczyliśmy. Dawanie świadectwa wiary dotyczy tak księży jak wiernych. Być miejscem pielgrzymkowym zobowiązuje do świadectwa nie tylko duchownych, ale właśnie wszystkich parafian, a przy tym nie można zapominać o własnych parafianach i o nich troszczyć się w szczególny sposób, aby czuli się jeszcze bardziej dowartościowani i potrzebni jako współtwórcy danego sanktuarium.

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat duszpasterstwa w sanktuariach. Po przedstawieniu fenomenu sanktuariów w dziejach Kościoła i ukazaniu podstawowych funkcji spełnianych w tych miejscach kultu, autor ukazuje działalność duszpasterską w sanktuariach archidiecezji białostockiej, kończąc artykuł postulatami do wykorzystania tych świętych miejsc do ożywienia duszpasterstwa i pogłębienia wiary katolików.

Słowa kluczowe: *Historia sanktuariów, funkcje spełniane w sanktuariach, duszpasterstwo, archidiecezja białostocka, Białystok, Krypno, Święta Woda, Niewodnica, Sokółka.*

“To Be the Salt of the Earth”. Pastoral Care in the Shrines of the Archdiocese of Białystok.

Summary

The article takes up the issue of pastoral care in shrines. After the presentation of the phenomenon of shrines in the history of the Church and the presentation of the basic functions in these places of worship, the author shows the pastoral ministry in the shrines of the Archdiocese of Białystok, ending the article with suggestions for the use of these holy places for reviving the spiritual care of Catholics and the deepening of their faith.

Key words: *History of shrines, functions in shrines, pastoral care, Archdiocese of Białystok, Białystok, Krypno, Święta Woda, Niewodnica, Sokółka.*

Varia

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

KOBIETY SPRAWUJĄCE FUNKCJE KIEROWNICZE W PIERWOTNYM KOŚCIELE W ŚWIETLE LISTÓW ŚW. PAWŁA

Treść: Wstęp, 1. Kobiety wymienione z imienia, 1.1. Chloe, 1.2. Julia i Apfia, 1.3. Ewodia i Syntycha (Flp 4,2-3), 1.4. Maria, Tryfena, Tryfoza, Persyda (Rz 16,6.12), 1.5. Junia (Rz 16,7), 1.6. Febe (Rz 16,1-2), 1.7. Priscylla (1 Kor 16,19; Rz 16,3-5), 2. Terminy opisujące działalność kobiet w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich, 2.1. Termin *δοῦλος*, 2.2. Termin *συνεργός*, 2.3. Termin *κόπος*, 2.4. Termin *ἀπόστολος*, 3. Podsumowanie i wnioski

Wstęp

Od dłuższego już czasu, z różnym nasileniem, toczy się w życiu publicznym ożywiona dyskusja o roli i zadaniach kobiet w Kościele. Na podstawie Listów św. Pawła, które dają obraz pierwotnego chrześcijaństwa, chcemy przyjrzeć się niewiastom, które przejmowały odpowiedzialność za głoszenie Słowa Bożego i właściwe funkcjonowanie pierwotnego Kościoła, sprawując w nim kierownicze funkcje, i ukazać charakter ich pracy we wspólnotach i zakres wypełnianych przez nie obowiązków.

Wnikliwa analiza Listów Pawłowych pozwala stwierdzić, że już same określenia i opisy funkcji w pierwotnym Kościele, o których pełnieniu przez nazwane po imieniu kobiety pisze apostoł, świadczą o ich odpowiedzialnych zadaniach i zaangażowaniu w pracę wspólnot chrześcijańskich. Terminy takie, jak: „diakon”, „apostoł”, „współpracownik” i „trud” oraz ich derywaty, które odnoszą się do konkretnych kobiet, ukazują szeroki wachlarz ich działalności. Chodzi przede wszystkim o głoszenie Ewangelii i zakładanie nowych wspólnot chrześcijańskich, nauczanie katechetyczne, zadania służące umacnianiu i budowaniu wierzących oraz wspomagające misję głoszenia Ewangelii.

Ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Jacek Najda: teolog biblista, kierownik Katedry Teologii Systematycznej Małżeństwa i Rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW.

1. Kobiety wymienione z imienia

W czterech z siedmiu zachowanych autentycznych listów, to jest w: Rz, 1 Kor, Flp i Flm docenia Paweł rolę i pracę kobiet, wymieniając je po imieniu. Chodzi o te niewiasty, przy których imionach podane są dodatkowe informacje pozwalające wnioskować, że pełniły one odpowiedzialne funkcje we wspólnotach chrześcijańskich. Nie możemy jednak zapominać o tych kobietach, które apostoł wprawdzie nazywa po imieniu, lecz nie zamieszcza bliższych informacji o ich działalności czy misji w pierwotnym Kościele.

1.1. Chloe

Wymienić tu należy najpierw Chloe, o której wspomina Paweł w 1 Kor 1,11: „*Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory*”¹. W jej przypadku nie wiemy nawet, czy była członkinią wspólnoty chrześcijańskiej, w Koryncie czy w Efezie. Tym trudniej określić pełnioną przez nią we wspólnocie rolę. Skąpa informacja z 1 Kor 1,11, że Paweł przez ludzi Chloe dowiedział się o sporach i podziałach wśród korynckich chrześcijan pozwala jedynie wnioskować, że o ile jej ludzie są członkami wspólnoty domowego Kościoła, to Chloe należy do grona osób kierujących tą wspólnotą. Jej pozycja w zarządzie wspólnoty domowej wskazuje na to, że była samotną, wolną lub owdowiałą kobietą, która prawdopodobnie posiadała gospodarstwo domowe, może nawet jakiś własny interes, zapewniające jej środki do życia. Fakt zaś, że Paweł wymienia ludzi Chloe jako swoich informatorów, nie podając przy tym, że działają na zlecenie swojej pani, może sugerować, że Chloe jest poganką, a niektórzy z członków jej domu przyjęli wiarę w Jezusa Chrystusa (por. Rz 16,10b.11b)².

¹ O ile nie zaznaczono inaczej wszystkie cytaty pochodzą z Biblii Tysiąclecia, Poznań 2004.

² Por. M. GIELEN, *Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe*, w: T. SCHMELLER – M. EBNER – R. HOPPE (red.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239)*, Freiburg – Basel – Wien 2010, 129-165, 130n.

1.2. Julia i Apfia

Dodatkowych wiadomości świadczących o pełnieniu funkcji kierowniczych we wspólnocie brakuje również w przypadku Julii (Rz 16,15) i Apfii (Flm 2). Apfia określona jest jako „siostra” (ἀδελφή), jednakże ten atrybut w terminologii Pawła nie wskazuje na jakąś aktywną pracę czy odpowiedzialną funkcję we wspólnocie. Nazwanie konkretnych, wymienionych po imieniu osób mianem „siostry” lub „brata”, jak np. Febe (Rz 16,1), Sostenesa (1 Kor 1,1), Apollosa (1 Kor 16,12), Tymoteusza (2 Kor 1,1; Flm 1,1; 1 Tes 3,2) i Epafrodyta (Flp 2,25) oznacza w listach Pawłowych zwykle zbiorowe określenie członków wspólnoty chrześcijańskiej jako ἀδελφοί czyli braci i sióstr³.

Apostoł, nazywając kogoś bratem lub siostrą, ma na myśli więzi braterskie czy rodzinne z ludźmi i między ludźmi, którzy tak jak on przynależą do wiary w Jezusa Chrystusa. Tam zaś, gdzie Paweł chce zwrócić uwagę na pełnione przez kogoś we wspólnocie zadania, do określenia „brat” lub „siostra” dodaje odnoszące się do funkcji atrybuty, jak np. „sługa Boży” i „pomocnik” (1 Tes 3,2), „diakonisa” (Rz 16,1n) czy „współpracownik i współbojownik” (Flp 2,25). Określenie więc Apfii jako „siostra” w Flm 2 świadczy jedynie o jej przynależności do grupy osób wierzących w Chrystusa⁴.

1.3. Ewodia i Syntycha (Flp 4,2-3)

Dwie kobiety: Ewodię i Syntychę spotykamy w Flp 4,2n, które Paweł wzywa do jednomyślności w Panu: *„Wzywam Ewodię i wzywam Syntychę, aby były jednej myśli w Panu. Także proszę i ciebie, prawdziwy Syzygu, pomagaj im, bo one razem ze mną trudyły się dla Ewangelii wraz z Klemensem i pozostałymi moimi współpracownikami, których imiona są w księdze życia”*.

³ A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT II/226), Tübingen 2007, 168, uważa, że określenie kogoś mianem „brata” lub „siostry” oznacza również jego/ jej zaangażowanie we wspólnocie lub w pracy misyjnej.

⁴ Por. M. LEUTSCH, *Aphia, Schwester!*, w: D. Sölle (red.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt. Festschrift für L. Schottroff*, Gütersloh 1994, 76-82, 79. Por. też C. G. Müller, *Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission* (SBS 215), Stuttgart 2008, 43-46.

Nie wiemy, co było powodem sporów czy wręcz niesnasek między nimi, tak jak nie wiemy, kim był ów Syzyg, którego Paweł chce zaangażować jako pośrednika między niewiastami. Dla naszych rozważań istotna jest informacja z 4,3, gdzie apostoł zaświadcza, że Ewodia i Syntycha razem z nim trudziły się dla Ewangelii, to znaczy dla jej szerzenia. Czyniły to wspólnie i jednomyślnie. Paweł zalicza obie niewiasty – podobnie jak wspomnianego tutaj Klemensa – do swoich współpracowników (συνεργοί μου) w dziele głoszenia Ewangelii⁵.

1.4. Maria, Tryfena, Tryfoza, Persyda (Rz 16,6.12)

W Rz 16,6.12 Paweł przesyła pozdrowienia do czterech kobiet: Marii (16,6), Tryfeny (16,12a), Tryfozy (16,12a) i Persydy (16,12b). Píše tam: „Pozdrówcie Marię, która poniosła wiele trudów dla waszego dobra... Pozdrówcie Tryfenę i Tryfozę, które trudzą się w Panu. Pozdrówcie umiłowaną Persydę, która wiele trudu poniosła w Panu”.

Przesyłane przez apostoła pozdrowienia połączone są semantycznie poprzez to, że Paweł określa wkład pracy wymienionych czterech kobiet czasownikiem „trudzić się” (κοπιᾶω). W ten sposób zwraca uwagę na osobisty ciężar, jaki wzięły na siebie owe kobiety w ich działalności. Obszarem tej działalności jest w przypadku Marii jednoznacznie wspólnota rzymskich chrześcijan (ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς = „trudziła się dla was”). Jeżeli chodzi o trzy pozostałe niewiasty, to ich trud odbywał się „w Panu” (ἐν κυρίω). Podobnie jak sformułowanie „w Chrystusie Jezusie” (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)⁶, określające obszar współpracy Priscylli i Akwili w 16,3, tak wyrażenie „w Panu” wskazuje tutaj na pracę Tryfeny, Tryfozy i Syntychy w służbie Ewangelii. Jednakże bardziej otwarte sformułowanie „dla was” świadczy o szerszym obszarze pracy Marii niż pozostałych trzech kobiet. Polem tej pracy jest w przypadku wszystkich wymienionych tu niewiast służba Ewangelii. Należy jednak zauważyć, że działalność Tryfeny, Tryfozy i Persydy nie ogranicza się – jak w przypadku Marii – do wspólnoty rzymskich chrześcijan, lecz obejmuje też inne wspólnoty⁷.

⁵ Por. J. FLIS, List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.NT XI), Częstochowa 2011, 403-408.

⁶ O znaczeniu formuł: „w Panu” i „w Chrystusie” por. np. J. GNILKA, Paweł z Tarsu. Apostoła i świadek, Kraków 2001, 354-360; J. Flis, dz. cyt., 428-434.

⁷ Por. M. GIELEN, dz. cyt., 136; S. SCHREIBER, Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, New Testament Studies

1.5. Junia (Rz 16,7)

W Rz 16,7, po Pryscylli i Akwili, występuje jeszcze jedna para małżeńska, Adronikos i Junia, którą pozdrawia Paweł: „*Pozdrówcie Andronika i Juniasa, moich rodaków i współtowarzyszy więzienia, którzy się wyróżniają między apostołami, a którzy przede mną przystali do Chrystusa*”⁸.

Apostoł przedstawia rzymskim chrześcijanom Junię i jej męża Andronikosa, posługując się czterema określeniami. Najpierw wymienia dwie cechy wspólne, które łączą go z małżonkami. Oboje pochodzą z tego samego, a więc z żydowskiego narodu (συγγενεῖς). Oprócz tego nazwani są współtowarzyszami więzienia (συναιχμαλώτοι), to znaczy przynajmniej jeden raz podczas któregoś z licznych uwięzień Pawła (por. 2 Kor 11,23) byli z nim razem zatrzymani z powodu Ewangelii. Dalej podaje apostoł dwa dalsze określenia, którymi Andronikos i Junia wręcz go przewyższają. Oboje bowiem „wyróżniają się między apostołami” (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), a on jest najmniejszym z apostołów i niegodnym nazywać się apostołem, ponieważ prześladował Kościół Boży (1 Kor 15,9). Być może chce tu Paweł powiedzieć, że oboje okazali się szczególnie godnymi posiadania tytułu apostoła⁹. W końcu Paweł stwierdza, że chronologicznie Andronikos i Junia wcześniej niż on przyjęli wiarę w Chrystusa. Formuła przekazanego im pozdrowienia świadczy o głębokim poważaniu i szacunku, jakim cieszyli się małżonkowie w oczach apostoła¹⁰.

Przyglądając się funkcjom kierowniczym kobiet w pierwotnym Kościele, trzeba tu przede wszystkim zauważyć, że Paweł bez stawiania jakichś pytań i w sposób naturalny uznaje godność apostołską Junii, nie czyniąc żadnej różnicy wobec jej męża. Co więcej: Paweł poświadcza tę samą, wysoką pozycję obojga w gronie apostołów. Wypowiedź ta nabiera jeszcze większego znaczenia, gdy uwzględnimy jego własną świadomość apostołską¹¹. Ju-

46(2000), 204-226, 209.

⁸ Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia posiada zamiast właściwego imienia żeńskiego „Junia” imię męskie „Junias”. Zmiany tej dokonano w XVI wieku, ponieważ nie można było sobie wyobrazić kobiety jako apostoła. Z pewnością chodzi jednak o kobietę o imieniu „Junia”. Więcej o tym pisze P. Arzt-Grabner, Junia, rehabilitierte Apostelin. Aus der Werkstatt der Exegeten: Ein textkritischer Beitrag, Bibel und Kirche 4(2010), 243-245.

⁹ Por. C. G. MÜLLER, dz. cyt., 38-40.

¹⁰ Por. H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK.NT VI), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1987, 444-445.

¹¹ O apostołskości świadomości Pawła por. A. J. NAJDA, Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats (EHS XXIII/784), Frankfurt am

nia i Andronikos jako apostołowie mają więc prawo pełnić tę samą służbę głoszenia Ewangelii co Paweł. Jeżeli nie tylko uznaje on ich apostołat, lecz stawia go ponad swoim, to możemy przyjmować, że Junia i Andronikos odnosili duże sukcesy na polu ewangelizacji¹².

1.6. Febe (Rz 16,1-2)

Listę zmieszczonych w Rz 16,1-16 pozdrowień rozpoczyna pismo polecające, w którym Paweł prosi wspólnotę rzymskich chrześcijan o gościnę i wsparcie dla chrześcijanki o imieniu Febe: „*Polecam wam Febę, naszą siostrę, diakonisę Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu tak, jak się świętych winno przyjmować. Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała. I ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego*” (16,1-2).

Prawdopodobnie chodzi o niezamężną kobietę prowadzącą jakiś interes, która z powodów zawodowych podróżowała do Rzymu i której Paweł przekazał swój list do rzymskich chrześcijan. Już samo powierzenie listu świadczy o pełnym zaufaniu, którym obdarzył ją apostoł¹³. Jej zadanie nie zakończyło się jednak z chwilą dostarczenia listu. Febe musiała być przygotowana do wyjaśniania wspólnocie rzymskiej treści listu, odpowiadania na pytania i ewentualnego uzupełniania informacji. Ze względu na bogatą tematykę listu, zastosowaną w nim argumentację i sytuację, w której znajdował się Paweł, Febe musiała odznaczać się niezwykle kompetencjami teologicznymi i wyjątkową dyplomacją¹⁴.

Apostoł przedstawia rzymskim chrześcijanom Febe dwoma określeniami: „diakonisa” (δίακονος) i „opiekunka” (προστάτις). Termin „opiekunka” (προστάτις) to hapax legomenon w Nowym Testamencie i najlepiej jego znaczenie wyjaśnia kontekst wypowiedzi. Paweł prosi, aby wesprzeć Febe „w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała”, ponieważ „i ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego”. Ta prośba wypływa z faktu, że Febe hojnie wspomagała wielu chrześcijan, w tym samego

Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, 92-119.

¹² Wyczerpująco o Junii i jej apostołowskiej działalności w pierwotnym Kościele pisze E. J. Epp, Junia: The First Woman Apostle, Minneapolis 2005.

¹³ Por. A. MERZ, Phöbe, Diakon(in) der Gemeinde von Kenchreä – eine wichtige Mitstreiterin des Paulus neuentdeckt, w: A. von Hauff (red.), Frauen gestalten Diakonie. Band 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 125-140, 129n.

¹⁴ Tamże 139.

apostoła. Okazywana przez nią pomoc miała charakter społeczno-charytatywny i organizacyjny, jak np. wyżywienie i zakwaterowanie, ułatwienie ważnych kontaktów, użyczenie rzeczy podróżnych¹⁵. Druga funkcja Febe – „diakonisy” (διάκονος) odnosi się jedynie do wspólnoty w Kenchrach. Wyrażenie „będąca diakonisą” (οὖσαν διάκονος) [part. praesenti activi od czasownika εἰμί] wskazuje na jej działalność wykonywaną w Kenchrach przez dłuższy czas¹⁶.

1.7. Priscylla (1 Kor 16,19; Rz 16,3-5)

Najwięcej wiadomości posiadamy o Priscylli. Spotykamy ją pierwszy raz w 1 Kor 16,19b w pozdrowieniach na końcu listu. Z Efezu, skąd Paweł pisze Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 16,8), Priscylla wraz z jej mężem Akwila „*pozdrawiają serdecznie*” (ἐν κυρίῳ πολλὰ = „*wielce w Panu*”) bliską im wspólnotę chrześcijan z Koryntu. Z Dz 18,1-3 wiemy, że Priscylla i Akwila około półtora roku mieszkali w Koryncie, gdzie prowadzili zakład wyrobu namiotów, w którym pracował też Paweł. Istotne jest, że Priscylla i Akwila kierują te pozdrowienia wyraźnie „*razem ze zbierającym się w ich domu Kościołem*” (σὺν τῇ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ). To sformułowanie, występujące też w odniesieniu do Priscylli i Akwili w Rz 16,5a i do Filemona w Flm 2, oznacza konkretną domową wspólnotę Kościoła¹⁷.

Mówiąc o Priscylli, Paweł używa greckiej formy łacińskiego imienia Πρίσκα (Rz 16,3; 1 Kor 16,19), które tłumaczy się „czcigodna”, Łukasz zaś w *Dziejach Apostolskich* stosuje zdrobniałą formę Πρίσκιλλα (Dz 18,2.18.26)¹⁸. Godnym zauważenia jest także fakt, że gdy w Nowym Testamencie występują imiona Priscylli i Akwili, częściej na pierwszym miejscu wymienia się Priscyllę (Dz 18,18.26; Rz 16,3; 2 Tm 4,19), mimo że jest kobietą. Tylko w Dz 18,2 i 1 Kor 16,19 jako pierwszy nazwany jest Akwila. To przedstawienie kolejności, które zapewne nie jest przypadkowe, dało pole do

¹⁵ Por. T. SCHMELLER, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995, 58n.

¹⁶ Tak A. WEISER, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, w: G. DAUTZENBERG – H. MERKLEIN – K. MÜLLER (red.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg in Breisgau 1983, 158-181, 175. Por. też J. ZAŁĘSKI, Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu, Ząbki 2005, 143-150.

¹⁷ Tak H. MERKLEIN – M. GIELEN, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24 (ÖTBK 7/3), Würzburg 2005, 463n.

¹⁸ Por. D. OPPEL, Priska, w: M. GÖRG – B. LANG (red.), Neues Bibel-Lexikon III, Zürich – Düsseldorf 2001, 172.

wielu przypuszczeń. Czyżby Pryscylla należała do wyższej klasy społecznej niż jej mąż? A może wcześniej niż jej mąż stała się chrześcijanką? Czy jest to tylko „forma uznania dla niezwykłości tej kobiety”¹⁹? Heinrich Schlier widzi w tym przedstawieniu wskazanie na większą rolę tej kobiety w gminie chrześcijańskiej²⁰, Alfons Weiser zaś wskazanie na jej „bardziej znaczącą rolę we wspólnotach domowych”²¹.

Dom Pryscylli i Akwili w Efezie, tak jak wcześniej – wg świadectwa *Dziejów Apostolskich* – w Koryncie, nie był więc tylko miejscem mieszkania i pracy, lecz również – podobnie jak inne warsztaty w tamtym czasie – dawał okazję do spotykania różnych osób i do nawiązywania z nimi kontaktów²². Przede wszystkim dom ten był miejscem spotkań wspólnoty chrześcijańskiej, podstawową komórką wspólnoty domowej. Akwila i Pryscylla, otwierając swój dom dla chrześcijan, tworzą „rdzeń Kościoła, który jako wspólnota regularnie gromadzi się w ich mieszkaniu na modlitwę, ucztę i sprawowanie Eucharystii”²³. Można także zakładać, że jako właściciele domu małżonkowie mieli „ekspozowaną pozycję oraz pewną funkcję kierowniczą”²⁴ na zebraniach wspólnoty. Chodzi tu głównie o modlitwę, przepowiadanie, proroctwo oraz funkcje liturgiczne. Należy też zauważyć, że w przypadku małżeństwa Pryscylli i Akwili na czele wspólnoty Kościoła gromadzącego się w ich domu nie stał jedynie Akwila jako mąż, lecz także Pryscylla. To świadczy, że pełniła ona ze swoim mężem równorzędne funkcje kierownicze we wspólnocie wiernych.

Pozdrowienia Pawła dla Pryscylli i Akwili zawarte w Rz 16,3-5 nie tylko informują nas, że małżonkowie wrócili do Wiecznego Miasta w czasie po powstaniu Pierwszego Listu do Koryntian (między 52 a 55 rokiem), a przed powstaniem Listu do Rzymian (rok 55 lub 56), lecz także dostarczają dalszych wiadomości o ich zaangażowaniu w misję głoszenia Ewangelii i troskę o powstałe wspólnoty chrześcijańskie. Wszystkie wypowiedzi odnoszą się w jednakowym stopniu do obojga małżonków: „*Pozdrówcie współpracowników moich w Chrystusie Jezusie, Prysę i Akwilę, którzy za moje*

¹⁹ Tak K. ROMANIUK, *Święty Paweł o kobietach*, w: *Wrocławskie Studia Teologiczne* 21-22(1992-1993), 51-98, 83.

²⁰ H. SCHLIER, dz. cyt., 443.

²¹ A. WEISER, dz. cyt., 173.

²² Prof. H.J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981, 15.

²³ H. J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg in Breisgau 1992, 28.

²⁴ T. SCHMELLER, dz. cyt., 60.

życie nadstawiali karku i którym winienem wdzięczność nie tylko ja sam, ale i wszystkie Kościoły nawróconych pogan. Pozdrówcie także Kościół, który się zbiera w ich domu” (Rz 16,3-5).

Wyrażenie „Kościół w ich domu” (ἡ κατ’ οἴκον αὐτῶν ἐκκλησία) w Rz 16,5 świadczy o tym, że i w Rzymie, jeszcze przed przybyciem tam Pawła, w domu Akwili i Pryscylly gromadził się Kościół na sprawowanie Eucharystii, a małżonkowie pełnili funkcje kierownicze na zebraniach liturgicznych²⁵. Apostoł określa ich mianem swoich „współpracowników” (συνεργοί), chcąc w ten sposób podkreślić zaangażowanie obojga małżonków w głoszenie Ewangelii, co precyzują słowa: „w Chrystusie Jezusie”. Akwila i Pryscylla rozpoczęły to głoszenie niezależnie od Pawła, później – od czasu ich pobytu w Koryncie – ściśle współpracowali z Apostołem Narodów. Szli niejako krok przed nim i byli jego poprzednikami. Paweł nawiązywał do nich i ich nauczania, przede wszystkim zaś zwracał się do utworzonych już przez nich wspólnot Kościoła domowego w Koryncie, w Efezie (1Kor 16,19) i w Rzymie (Rz 16,5)²⁶.

Nie tylko pierwsze miejsce na liście pozdrowień Pawła w Rz 16,3-5, lecz także jego osobista wdzięczność świadczą o wielkim zaangażowaniu Akwili i Pryscylly w misję głoszenia Ewangelii. Oboje małżonkowie „nadstawiali karku” (Rz 16,4) za życie apostoła. To sformułowanie oznacza „przyjęcie niebezpieczeństwa utraty życia lub jakiejś wielkiej ofiary”²⁷. Kiedy i gdzie mogło mieć to miejsce? Analizując życiorys Pawła, możemy myśleć o wspomnianych przez niego w 2 Kor 6,4n czy w 2 Kor 11,23-27 niebezpieczeństwach w jego działalności apostołskiej lub też o sporach, które towarzyszyły jego pobytowi w Efezie (por. Dz 18,12; 19,23; 2Kor 1,8). Apostoł dodając, że swoją wdzięczność winny Akwili i Pryscylly także „wszystkie Kościoły nawróconych pogan” (Rz 16,4), podkreśla ich wielką rolę, jaką odegrali we wspólnotach chrześcijan.

²⁵ Por. H. MERKLEIN, Im Spannungsfeld zwischen Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden, w: M. EVANG – H. MERKLEIN – M. WOLTER (red.), Eschatologie und Schöpfung. Festschrift für E. Gräßer (BZNW 89), Berlin – New York 1997, 231-259, 247.

²⁶ Por. C. G. MÜLLER, dz. cyt., 34-36.

²⁷ R. SCHUMACHER, Aquila und Priscilla, Theologie und Glaube 12(1920), 86-99, 94.

2. Terminy opisujące działalność kobiet w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich

Apostoł Narodów w swoich listach w wielu miejscach mówi o kobietach, które spełniały ważne zadania w pierwotnym Kościele, nie podaje jednak szczegółowych informacji o ich pracy ewangelizacyjnej, pełnionych w Kościele obowiązkach, podejmowanych decyzjach czy zakresie kierowniczych kompetencji. Pewne wskazania dają terminy, którymi posługuje się Paweł na określenie działalności kobiet we wspólnotach pierwotnego Kościoła. Dokładniejsza analiza znaczenia takich terminów, jak: *διάκονος*, *συνεργός*, *κόπος* czy *ἀπόστολος* w kontekście ich użycia w Listach Pawłowych pozwala naszkicować obraz pełnionych przez kobiety funkcji.

2.1. Termin *δοῦλος*

Paweł określa często swoją apostołską służbę terminem *διάκονος*, który mocniej niż termin „sługa” (*δοῦλος*) wyraża istotę służby „na rzecz kogoś”²⁸, zaś termin *δοῦλος* opisuje przede wszystkim stosunek zależności i podporządkowania sługi do pana²⁹. I tak napisze, że jest „sługą Nowego Przymierza” (2 Kor 3,6), „sługą Chrystusa” (2 Kor 11,23; por. Kol 1,7; 1 Tm 4,6), „sługą Boga” (2 Kor 6,4) czy „sługą Ewangelii” (1 Kor 3,5).

W kontekście zaistniałych we wspólnocie korynckich chrześcijan podziałów w 1 Kor 3,5-9 Paweł na przykładzie siebie i Apollosa wykazuje absurdalność tych podziałów. W 1 Kor 3,5 stawia pytanie: „*Kimże jest Apollos? Albo kim jest Paweł? Sługami, przez których uwierzyliście według tego, co każdemu dał Pan?*”. Wyrażenie „*kim jest?*” a właściwie „*czym jest?*” (*τί ἐστιν* zamiast *τίς ἐστιν*) wskazuje na to, że nie chodzi tu o osobę Pawła czy Apollosa, lecz przede wszystkim o ich funkcję we wspólnocie korynckiej³⁰. Obydwaj³¹ wypełnili funkcję służebną wobec tej wspólnoty przy jej docho-

²⁸ A. WEISER, Art. *διακονέω* κτλ., w: EWNT I, 726-732, 727.

²⁹ Tytuł *δοῦλος*, który w świecie greckim wskazuje na całkowite podporządkowanie i zależność niewolnika od człowieka wolnego, występuje jako odpowiednik hebrajskiego *עֶבֶד*. Por. K. H. RENGSTORF, Art. *δοῦλος* κτλ., w: ThWNT II, 264-283, 264-268.

³⁰ Por. A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 80.

³¹ Kolejność Apollos – Paweł nie ma tu szczególnego znaczenia i nie należy jej rozumieć jako przeceniania Apollosa. Por. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*. 1. Teilband. 1Kor 1,1 – 6,11 (EKK VII/1), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1991, 290.

dzeniu do wiary i każdy według udzielonej mu przez Pana łaski (por. 3,10). Obydwaj są δῆκονοι. Należy przy tym zauważyć, że Paweł nie precyzuje tu, kim jest Kyrios, któremu obaj służyli; czy chodzi o Jezusa Chrystusa czy o Boga Ojca³². Kontekst (por. 3,6n. 9) pozwala myśleć raczej o Bogu Ojcu (por. określenie „sługa Boga” w 2 Kor 6,4) niż o Jezusie Chrystusie (tak np. 2 Kor 11,23). Ten Kyrios przydzielił każdemu z nich szczególne zadanie (por. 3,6: „Ja siałem, Apollos podlewał”), które służy dobru wspólnoty korynckiej³³. Chodzi więc o służbę i realizowanie powierzonego przez Boga zadania.

Pełnienie funkcji sługi (δῆκονος) oznacza także znoszenie cierpień, trudów i przeciwności dla Chrystusa. W 2 Kor 6,4 Paweł pisze: „*Lecz we wszystkim okazujemy się sługami Boga, w wielkiej wytrwałości, w utrapieniach, w niedostatkach, w uciskach*”³⁴. Apostoł ma tu na myśli swoich korynckich przeciwników, którzy podważają jego pozycję we wspólnocie korynckiej i stawiają pod znakiem zapytania jego apostołat. Gdy mówi o swoich cierpieniach i przeciwnościach, to dlatego, że jego zdaniem właśnie poprzez to okazuje się prawdziwym sługą Boga³⁵.

Jeszcze wyraźniej podkreśla Paweł ten aspekt w 2 Kor 11,23a, w kontekście wielkiego katalogu perystaz (11,23b-29)³⁶, w swojej mowie apologetycznej (11,16-12,10). Apostoł nawiązuje najpierw do różnych tytułów, którymi chętnie się jego korynccy przeciwnicy (11,22: Hebrajczycy, Izraelici, Potomstwo Abrahama) i podkreśla przy tym, że jest im równy, to znaczy, że przysługują mu te same tytuły i uprawnienia. W nawiązaniu do tytułu „sługa Chrystusa” (11,23), którym nazywają siebie przeciwnicy Pawła, Apostoł twierdzi, że on – inaczej niż jego przeciwnicy – „jeszcze bardziej” (ὕπερ)

³² Por. A. LINDEMANN, dz. cyt., 80.

³³ H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1 – 4 (ÖTK 7/1), Gütersloh – Würzburg 1992, 259, stwierdza, że termin „sługa” wskazuje tu na „funkcjonalne przyporządkowanie głosicieli wspólnocie”. Zaś H.W. BEYER, Art. διακονέω κτλ., w: ThWNT II, 81-93, 98, pisze, że Apollos i Paweł nie są nikim innym „jak sługami Boga i zarazem wspólnoty”.

³⁴ Własne tłumaczenie autora.

³⁵ Por. J. ZMIJEWSKI, Der Stil der paulinischen „Narrenrede“. Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte (BBB 52), Köln – Bonn 1978, 311: „Najpierw zaznacza Paweł, że unika powodu do dania zgorszenia, aby διακονία nie została wyśmiana..., aby potem postawić pozytywną tezę, że w każdym względzie okazuje się sługą Boga”.

³⁶ Dokładnie o katalogach perystaz pisze M. Ebner, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (FzB 66), Würzburg 1991.

okazał się sługą Chrystusa (διάκονος Χριστοῦ)³⁷. Na dowód tego wymienia swoje różnorodne cierpienia, trudy i niebezpieczeństwa, które przeżył w służbie Chrystusowi, głosząc Jego Ewangelię.

2.2. Termin συνεργός

W celu przedstawienia swojej apostołskiej działalności posługuje się Paweł również terminem συνεργός – „współpracownik“, „pomocnik“³⁸. W 1 Kor 3,9a powie apostoł o sobie i o Apollosie: „*jesteśmy bowiem współpracownikami Boga*”, aby podkreślić najpierw, że obaj współpracują z Bogiem³⁹. Używając terminu συνεργός, uwypukla tu Paweł nie pełne podporządkowanie Bogu, lecz udział w dziele Bożym⁴⁰, którego nie należy rozumieć w sensie jakichś osiągnięć czy sukcesów, lecz – w myśl słów z Iz 43,24 – jako udział „we własnym dziele Boga w trudzie i pracy”⁴¹ (por. genetivus auctoris θεοῦ)⁴². Przedrostek συν może także oznaczać, że Paweł chce tu uwydatnić kolegialność współpracowników Bożych⁴³. Misjonarz jest bowiem we wspólnocie z innymi, którzy – tak jak on – znajdują się „w tej samej służbie pod tym samym Panem”⁴⁴.

³⁷ Dokładnie na ten temat J. ZMIJEWSKI, dz. cyt., 241-244. Por. też K.W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen 1992, 132. U. Heckel, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10–13 (WUNT II/56), Tübingen 1993, 31, mówi tu o „stopniowaniu od równości do przewagi”.

³⁸ Por. G. BERTRAM, Art. συνεργός κτλ., w: ThWNT VII, 869-875; W. H. Ollrog, Art. συνεργός κτλ., w: EWNT III, 726-729.

³⁹ Tak A. LINDEMANN, dz. cyt., 82.

⁴⁰ Por. W. SCHRAGE, dz. cyt. 293. H. MERKLEIN, dz. cyt., 262n, uważa, że praca głosicieli nie jest niczym innym niż „udziałem w jedynie decydującej pracy czy dziele Boga... Praca głosicieli jest stąd całkowicie czynem Boga, który włącza głosicieli jako sługi do swojej pracy”.

⁴¹ G. BERTRAM, ThWNT VII 873. H. W. Ollrog, EWNT III 728, stwierdza, że bycie współpracownikiem oznacza wzięcie na siebie „pracy, trudu, walki i niedostatków”.

⁴² F. LANG, Die Briefe an die Korinther (NTD 7¹⁶), Göttingen – Zürich 1986, Göttingen – Zürich 1986, 51, uważa, że genetivus auctoris θεοῦ ukazuje intencję całego zdania. Bóg działa wszystko we wszystkim. Ale On posługuje się przy tym ludźmi. Docenia słabych, zawodnych ludzi, gdy pozwala im jako sługom Bożym współdziałać w swoim dziele zbawienia. Głosiciele są „współpracownikami Boga” wtedy, gdy „oddają się całkowicie na służbę Bogu i rezygnują z wszelkiej ludzkiej chwały”.

⁴³ Tak np. W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, wyd. K. Aland – B. Aland, Berlin – New York 1988, 1571; H. Merklein, dz. cyt., 262.

⁴⁴ W. SCHRAGE, dz. cyt., 293.

W 2 Kor 1,24a Paweł napisze: „nie jakbyśmy byli panami nad waszą wiarą, lecz jesteśmy współpracownikami waszej radości”⁴⁵. Apostoł wyjaśnia tu swoją poprzednią wypowiedź z 1,23, że nie przybył do Koryntu, aby oszczędzić wspólnotę. W przeciwnym razie mógłby być źle zrozumiany, jakoby udawał pana tej wspólnoty. Paweł odrzuca taką interpretację⁴⁶. On nie posiada władzy dysponowania czy zarządzania wspólnotą koryncką, lecz rozumie swoją rolę jako służbę, a siebie jako „współpracownika waszej radości” (συνεργός τῆς χαρᾶς ὑμῶν). Jego zadaniem jest być pomocnym wspólnocie⁴⁷ ku radości (χαρά). Chodzi przy tym nie tylko o płynącą z wiary radość ze zbawienia, lecz także o „sposób, w jaki ta wiara jest obecna”⁴⁸.

W 2 Kor 6,1a natomiast zwraca się Paweł bezpośrednio do Koryntian słowami: „współpracując zaś z Nim, napominamy was”. Wypowiedź tę należy rozumieć jako dalsze „wyjaśnienie”⁴⁹ świadomości Pawła jako συνεργός, które wyraża szczególną odpowiedzialność apostoła za założoną przez niego wspólnotę⁵⁰. Jako współpracownik Boga napomina on wspólnotę, czy dokładniej powiedziawszy: Bóg napomina „poniekąd przez niego”⁵¹ (por. 2 Kor 5,20b). Chodzi więc o kolegialność między osobami pracującymi w służbie Ewangelii.

2.3. Termin κόπος

W 1 Kor 3,8 wspomina Paweł o „trudzie” (κόπος) włożonym w głoszenie Ewangelii i o oczekiwanej indywidualnej zapłacie: „Ten, który sieje, i ten, który podlewa, stanowią jedno; każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę”. Wzajemny związek między trudem i zapłatą uzasadnia Paweł bezpośrednio stwierdzeniem (w 3,9a), że on i Apollos są „współ-

⁴⁵ Tłumaczenie własne autora.

⁴⁶ Por. F. LANG, dz. cyt., 261: „Paweł odrzuca tym jednocześnie zarzut, że tyranizuje wspólnotę (por. 4,5; 10,8)”.

⁴⁷ Por. H. J. KLAUCK, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986, 27.

⁴⁸ K. BERGER, Art. χαρά, w: EWNT III, 1087-1090, 1088. Por. też F. Zeilinger, Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil I: Der Kampfbrief. Der Versöhnungsbrief. Der Bettelbrief, Wien – Köln – Weimar 1992, 207: „Radość jest dzieckiem stanu wiary i polega na wiedzy o przyjętym powołaniu i wybraniu tych, do których Bóg wypowiedział w Chrystusie swoje nieodwołalne Tak (w. 19n), których »namaścił« i na których »wycisnął pieczęć«... i których istota określona i naznaczona jest przez zadatek Ducha (w. 21n)”.

⁴⁹ J. KREMER, 2. Korintherbrief (SKK.NT 8), Stuttgart 1990, 61.

⁵⁰ Por. C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 137.

⁵¹ F. LANG, dz. cyt., 303.

pracownikami Boga”. Jako współpracowników łączy ich z Bogiem relacja pracy i dlatego mają prawo oczekiwać zapłaty, jednakże każdy stosownie do włożonego osobistego trudu. Stosunek pracy z Bogiem, to jest zadanie głoszenia Ewangelii wiąże się także z ponoszeniem wielu trudów. Mianem „trudu” określa Paweł wysiłki i zmagania swoje i innych osób na rzecz wspólnot chrześcijańskich (por. 1 Tes 3,5; 1 Kor 15,10; 2 Kor 11,23; Ga 4,11; Flp 2,16)⁵².

Trzech wymienionych terminów: διάκονος, συνεργός i κόπος używa Paweł w 1 Kor 16,15-16, mówiąc o wspólnocie chrześcijan spotykających się w domu Stefanasa: „*Napominam was, bracia: znacie dom Stefanasa, jako ten, który stanowi pierwociny Achai i który się poświęcił na służbę świętym; żebyście takim zawsze byli posłuszni, podobnie jak każdemu, kto współpracuje i trzodzi się z wami*”. Apostoł napomina korynckich chrześcijan do zaakceptowania kierowniczej roli określonych członków wspólnoty i podporządkowania się im ze względu na ich pracę i zaangażowanie dla dobra całej wspólnoty. Chodzi o chrześcijan spotykających się w domu Stefanasa, który ze swoimi towarzyszami podróży Fortunatem i Achaikiem przebywa aktualnie u Pawła w Efezie (por. 16,17n)⁵³. O wspólnocie Kościoła gromadzącej się w domu Stefanasa powie apostoł, że oni sami poświęcili się służbie (διακονία) dla świętych, czyli dla innych chrześcijan. To podporządkowanie dokonało się w zorganizowanej i uporządkowanej na podstawie charyzmatów wspólnocie (1 Kor 12) poprzez rozpoznanie jej potrzeb i wypływających z nich zadań, które realizowano odpowiednio do otrzymanych możliwości działania. To rozpoznanie potrzeb i zadań wspólnoty należy rozumieć jako zadanie wyznaczone przez Boga⁵⁴. Służba pełniona przez Stefanasa i jego dom, podobnie jak współpraca i trud odnoszą się do funkcji, które spełniali na rzecz wspólnoty. Chodziło przede wszystkim o głoszenie Ewangelii, które tworzyło i budowało wspólnotę, a więc o działalność kerygmatyczno-katechetyczną⁵⁵.

2.4. Termin ἀπόστολος

Paweł – podobnie jak starotestamentalni prorocy – rozumie swoją pracę i działalność ewangelizacyjną jako posłanie przez Boga, a siebie okre-

⁵² Por. M. ROSIK, dz. cyt., 171n.

⁵³ Por. H. MERKLEIN – M. GIELEN, dz. cyt. 444.

⁵⁴ Tamże 444n.

⁵⁵ Por. M. GIELEN, dz. cyt. 150n.

śla mianem ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ – „Apostoł Chrystusa Jezusa“ (Rz 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; por. Rz 11,13; 1 Kor 9,1f; 15,9). Termin ἀπόστολος wskazuje nie tylko na rzeczywistość wybrania, powołania i posłania przez Jezusa Chrystusa, lecz również na świadomość bycia „wysłannikiem i reprezentantem” ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana⁵⁶. Paweł, nazywając siebie Apostołem podkreśla, że jest „posłanym przez Jezusa Chrystusa mandatariuszem”⁵⁷, a zarazem legitymuje przy tym swój urząd apostołski. Paweł ma przy tym świadomość, że z powodu prześladowania chrześcijan nie zasłużył na to, by być Apostołem Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 15,9), lecz „za łaską Boga” (1 Kor 15,10) został ustanowiony „Apostołem pogan” (Rz 11,13: ἐθνῶν ἀπόστολος)⁵⁸. Jego głównym zadaniem jest głoszenie Ewangelii (1 Kor 1,17a)⁵⁹. Bycie apostołem i związaną z tym misją głoszenia „Chrystusa Jezusa jako Pana” (2 Kor 4,5) traktuje Paweł jako służbę⁶⁰.

3. Podsumowanie i wnioski

Wymienione terminy, które opisują aktywność kobiet we wspólnotach pierwotnego Kościoła odnoszą się w Listach Pawłowych przede wszystkim do działalności związanej z głoszeniem Ewangelii. Zamieszczona w Rz 12,6-8 lista charyzmatów wskazuje na zorganizowaną strukturę wspólnoty chrześcijańskiej, w której funkcje przełożonych podzielone są na dwa zasadnicze kierunki ich działań: głoszenie Ewangelii i organizowanie⁶¹. W obu tych obszarach aktywnie uczestniczyły i trudyły się kobiety, czego przykładem może być Febe, która jako diakonisa oddawała się posłudze głoszenia Ewangelii i jak zaświadcza sam Paweł udzielała chrześcijanom wielorakiej pomocy materialnej. Na tę dwutorowość pracy przełożonych,

⁵⁶ Tak J. A. BÜHNER, Art. ἀπόστολος, w: EWNT I, 342-351, 344.

⁵⁷ H. SCHLIER, Der Brief an die Galater (KEK VII¹²), Göttingen 1962, 27.

⁵⁸ Por. T. HOLTZ, Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus, w: Theologische Literaturzeitung 91(1966), 321-330, 324-328. Paweł używa tego tytułu, gdy bezpośrednio zwraca się do pogan lub do chrześcijan pochodzenia pogańskiego (por. Rz 1,5; 11,13).

⁵⁹ Por. H. J. KLAUCK, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg 1984, 23.

⁶⁰ Więcej o rozumieniu tej służby por. A. J. NAJDA, Apostolski wymiar służby na podstawie Listów św. Pawła, w: W. CHROSTOWSKI (red.), Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin, Warszawa 2008, 366-388.

⁶¹ Por. M. GIELEN, dz. cyt. 153-156.

zarówno mężczyzn jak i kobiet, wskazuje też tekst 1 Tes 5,12-13a⁶².

Wnikliwa analiza Listów Pawłowych pozwala stwierdzić, że już same określenia i opisy funkcji w pierwotnym Kościele, o których pełnieniu przez nazwane po imieniu kobiety pisze apostoł, świadczą o ich odpowiedzialnych zadaniach i zaangażowaniu w pracę wspólnot chrześcijańskich. Terminy takie, jak: „diakon”, „apostoł”, „współpracownik” i „trud” oraz ich derywaty, które odnoszą się do konkretnych kobiet, ukazują szeroki wachlarz ich działalności. Leksem „apostoł” oznacza przede wszystkim pracę misyjną, a więc w pierwszym rzędzie głoszenie Ewangelii i zakładanie nowych wspólnot chrześcijańskich. Leksemy „diakon” i „współpracownik” określać mogą w równym stopniu nauczanie katechetyczne jak i wszelkie zadania służące umacnianiu i budowaniu wierzących oraz wspomagające misję głoszenia Ewangelii. Leksem „trud” może natomiast odnosić się do pracy ewangelizacyjnej i do spraw organizacyjnych.

Należy również podkreślić, że w Kościele pierwotnym kobiety spełniają identyczne z mężczyznami zadania w gremiach przełożonych wspólnot i to zarówno w dziedzinie organizacji i funkcjonowania poszczególnych gmin, jak i w głoszeniu Ewangelii mającym na celu pogłębienie i umocnienie wiary wiernych. Oprócz tego kobiety aktywnie włączają się w działalność misyjną Kościoła mającą na celu pozyskiwanie nowych ludzi dla Chrystusa⁶³.

Streszczenie

Od dłuższego już czasu, z różnym nasileniem, toczy się w życiu publicznym ożywiona dyskusja o roli i zadaniach kobiet w Kościele. Na podstawie Listów św. Pawła, które dają obraz pierwotnego chrześcijaństwa, chcemy przyrzeć się niewiastom, które przejmowały odpowiedzialność za głoszenie Słowa Bożego i właściwe funkcjonowanie pierwotnego Kościoła, sprawując w nim kierownicze funkcje, i ukazać charakter ich pracy we wspólnotach i zakres wypełnianych przez nie obowiązków.

Wnikliwa analiza Listów Pawłowych pozwala stwierdzić, że już same określenia i opisy funkcji w pierwotnym Kościele, o których pełnieniu przez nazwane po imieniu kobiety pisze apostoł, świadczą o ich odpowiedzialnych zadaniach i zaangażowaniu w pracę wspólnot chrześcijańskich. Terminy takie, jak: „diakon”, „apostoł”, „współpracownik” i „trud” oraz ich

⁶² Por. S. SCHREIBER, dz. cyt. 219.

⁶³ Por. M. GIELEN, dz. cyt. 161-163.

derywaty, które odnoszą się do konkretnych kobiet, ukazują szeroki wachlarz ich działalności. Chodzi przede wszystkim o głoszenie Ewangelii i zakładanie nowych wspólnot chrześcijańskich, nauczanie katechetyczne, zadania służące umacnianiu i budowaniu wierzących oraz wspomagające misję głoszenia Ewangelii.

Słowa kluczowe: *Kobiety, pierwotny Kościół, Listy św. Pawła, głoszenie Ewangelii, funkcje kierownicze*

Women in Positions of Leadership in the Early Church in the Light of the Letters of St. Paul

Summary

For some time now, with varying degrees of intensity, there is a lively discussion in public life on the role and tasks of women in the Church. On the basis of the Letters of St. Paul, which give a picture of early Christianity, we want to look at the women that assumed responsibility for the preaching of the Word of God and the proper functioning of the early Church, exercising functions of leadership in it – and to show the nature of their work in the communities and the scope of the duties fulfilled by them.

A careful analysis of the Pauline Letters shows that the terms and descriptions of the functions in the early Church exercised by woman mentioned by name by the apostle, demonstrate their responsible tasks and involvement in the work of the Christian communities. Terms such as: “deacon”, “apostle”, “collaborator” and their “toil” (together with derivatives), which speak about concrete women, show a wide range of their activities. This is above all: preaching the Gospel and the establishing of new Christian communities, catechetical instruction, tasks serving the strengthening and building of believers and supporting the mission of proclaiming the Gospel.

Key words: *women, early Church, Letters of St. Paul, preaching the Gospel, leadership functions*

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

UZASADNIĆ SENS. ELEMENTY APOLOGIJNE W ESEISTYCE ABPA JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO.

Treść: Wprowadzenie, 1. Postmodernistyczny kontekst, 2. Apologia wątpienia, 3. Na drodze uzasadnienia wiary, 4. Odkrywanie Sensu z Panem Cogito, Zakończenie – wnioski

Wprowadzenie

Abp Józef Życiński zmarł niespodziewanie 10 lutego 2011 w Rzymie na zawał serca. Miał sześćdziesiąt trzy lata. Pozostawił po sobie ogromną spuściznę intelektualną, ponad 50 książek i około 300 artykułów z zakresu filozofii, teologii, kultury i nauk przyrodniczych. Był, jak zauważa we wspomnieniu H. Woźniakowski, człowiekiem „interdyscyplinarnym”, a to oznacza, że „górował nad otoczeniem i przyjaciółmi przede wszystkim przymiotami umysłu i ducha: inteligencją, siłą argumentów, niesłychaną pracowitością i organizacją pracy. Nigdy nie epatował swoją godną pozazdroszczenia erudycją, która czasem zbyt obciążała jego teksty – nawet w publicystyce trudno mu było zrezygnować z nadmiaru skojarzeń i odniesień naukowych, literackich, filozoficznych. Tej wyższości jednak zupełnie się nie odczuwało – był wspaniałym, prostym i bezpośrednim rozmówcą, słuchającym z uwagą i szybko wyłuskującym ciekawe wątki z rozmowy. Dzięki temu inspirował. Cieszył się, widząc u rozmówcy «ruch myśli» i sta-

Ks. Przemysław Artemiuk: (ur. 1974) doktor nauk teologicznych. W latach 2007-2010 odbył studia specjalistyczne z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zakończone obroną pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. UKSW dr hab. Marka Skierkowskiego: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Chrystologia „zstępująca” kard. Christopha Schönborna. Od października 2010 podjął wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży z teologii fundamentalnej i religiofilozofii oraz wykłady zlecone na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jest autorem kilkunastu artykułów naukowych.

rał się, by z tego «ruchu» coś wynikło”¹. Jaki był lubelski metropolita? „Za młodu, kontynuuje H. Woźniakowski, widziano w nim – i zapewne on sam w sobie widział – uczonogo. Wydawało się, że ktoś obdarzony taką pasją i takimi talentami naukowymi nie da się oderwać od swego ukochanego warsztatu. A jednak, kiedy przyszły inne zadania i powołania, podjął się ich z wielkim zapałem. Z jednej strony uczynił to zapewne w duchu swojej głębokiej wiary, towarzyszącej jej pokory i miłości Kościoła: takiemu powołaniu, jakim jest biskupstwo, nie odmawia się. Z drugiej strony – nieraz cytował jednego ze swych ulubionych pisarzy, Henryka Elzenberga, wedle którego wielkość życia człowieka mierzy się nie tyle zbiorem wartości zrealizowanych, ile raczej zbiorem tych wartości, z których zrezygnowaliśmy w imię wartości wyższych. Sądzę, że arcybiskup Życiński był w istocie z powołania «multiinstrumentalistą», człowiekiem wielu dyscyplin. Od młodości pasjonował się interdyscyplinarnością w nauce i praktykował ją uprawiając, podobnie jak jego mistrz i przyjaciel ksiądz Heller, filozofię, teologię i nauki przyrodnicze. A później – w miarę nowych powołań – wchodził niejako na wyższe orbity interdyscyplinarności, starając się łączyć swe różne zatrudnienia, związane z nimi przemyślenia oraz budować pomiędzy nimi harmonijną synergię. Rzecz jasna, nie mogło się to odbywać bez wyrzeczeń i rezygnacji. Jestem jednak przekonany, że więcej dobra wniósł do świata Życiński jako «biskup interdyscyplinarny», niż gdyby był tylko pasterzem lub wyłącznie uczonym albo działaczem czy organizatorem. Całe jego życie unosiło się – by odwołać się do metafory z początku encykliki *Fides et ratio*, w której powstaniu miał swój udział – na dwóch skrzydłach, rozumu i wiary, ku kontemplacji prawdy. «Jeśli wierzącemu braknie zaufania do racjonalnej refleksji, jego wiara może zatracić swój uniwersalizm, przechodzić na poziom uczuć czy subiektywnych doznań. Jeśli rozum programowo zamknie się na Objawienie, może usunąć z horyzontu ludzkich zainteresowań te prawdy, które mają fundamentalny charakter dla naszego życia» – pisał w komentarzu do tejże encykliki. Jego racjonalność czyniła go tak wspaniale otwartym, ciekawym świata, kultury w jej różnych formach, gotowym do dialogu. Jego wiara czyniła go poznawczym optymistą i uodporniała na pokusy relatywizmu – z jego różnymi formami obecnymi w nurtach postmodernistycznych dyskutował zawzięcie i nieustępliwie, broniąc godności myślenia zwróconego ku prawdzie (które wiązał z god-

¹ <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/index.php?tekst=2624&p=all> (17.07.12).

nością człowieka) i obiektywnych hierarchii w kulturze”².

Intelektualna postawa abpa J. Życińskiego, chociaż z natury swojej dialogiczna, miała w sobie również wyraźny rys apologijny. Przeżywając głęboko własne chrześcijaństwo, lubelski metropolita nieustannie pokazywał, jak bardzo człowiek potrzebuje poczucia sensu, który rodzi się w spotkaniu z Bogiem³. „Z różnych form modlitwy, wyznaje arcybiskup, mnie osobiście najbliższa była zawsze medytacja nad Ewangelią. Refleksja nad sytuacją Chrystusa – samotnego w Ogrójcu, pozornie przegranego na Golgocie, odrzuconego przez swoich najbliższych, którzy w swoim «referendum» wybrali Barabasa – dawała mi poczucie jakiejś przedziwnej solidarności z Nim, kiedy widziałem swoje życiowe niepowodzenia: metody duszpasterskie, które nie zdają egzaminu, kazanie, które wywołuje zupełnie inny od zamierzonego efekt... I wtedy to odniesienie do Chrystusa przez modlitwę i medytację sprawiało, że nie czułem się sam. No, bo ostatecznie, jeśli Chrystus, Bóg-Człowiek, przeszedł przez to wszystko, dlaczego ja miałbym być tak pewny siebie, by oczekiwać, że każde moje działanie da wspaniałą efekt?”⁴. To intymne, osobiste doświadczenie wiary abp J. Życiński łączył zawsze z głęboką refleksją, aby ukazać, że między *fides* a *ratio* nie ma sprzeczności, a poszukiwanie i uzasadnienie prawdy domaga się rzetelnej refleksji⁵. Pytany o zadania i przyszłość chrześcijaństwa w dobie postmodernizmu, niezmiennie podkreślał, że nowa ewangelizacja ma być „ukazaniem konkretnego, empirycznego sensu treści zawartych w Ewangeli, a zwłaszcza w Kazaniu na Górze. Słowa Jezusa, które u Jego słuchaczy wywoływały drżenie serca, dziś mogą stać się abstrakcyjne i odległe. Tego języka często nie rozumie już społeczeństwo przyzwyczajone do videoclipów i disco-polo. Chodzi więc o przełożenie treści zawartej w Ewangeli na współczesny język konkretów i ukazanie, że sprawiedliwość, wolność i prawda potrzebne są w każdej epoce jak chleb i woda, o uświadomienie relatywistom, przekonanym, że każdą rzecz da się zastąpić inną, istnienia wartości nieusuwalnych”⁶.

Dlatego formułując temat artykułu w sposób w następujący: „Uzasad-

² Tamże.

³ *Świat musi mieć sens. Przerwana rozmowa arcybiskupa Józefa Życińskiego i Aleksandry Klich*, Warszawa 2012, s. 10-11.

⁴ *Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1998, s. 40.

⁵ Tamże, s. 169-170.

⁶ Tamże, s. 242.

nić Sens. Elementy apologijne w eseistyce abpa Józefa Życińskiego”, pragnę wydobyć i zaprezentować ten rodzaj myślenia lubelskiego metropolity. W mojej analizie odwołam się jedynie do tych publikacji jego autorstwa, które ukazują i bronią istoty chrześcijaństwa, docierając do samego rdzenia wiary, a świadomie pominę bogatą spuściznę abpa J. Życińskiego z zakresu filozofii nauki i filozofii przyrody. Mam nadzieję, że w ten sposób odkryję liczne wątki apologijne rozsiane w publikacjach metropolity i tym samym przedstawię mniej znane oblicze biskupa-filozofa, który w rozmowie z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim wyznawał: „Broniąc niekwestionowanych prawd, które trzeba ratować przy kolejnych przyływach nihilizmu, dążącego do zmiany współczesnej Rzeczypospolitej liberałów w kosmiczną *nekropolis*, staram się wniknąć w motywy tych wszystkich, którzy nie chcą przyjąć mego punktu widzenia, a nawet nie ukrywają politowania i współczucia, że nie została dana mi łaska wiary w urzekające piękno nihilizmu. Hilaire Belloc pisał ongiś, że nasze codzienne wzdychania i jęki mówią więcej o ludzkiej kondycji niż czynią to oficjalne przemówienia czy uczone wykłady. Trzeba niewątpliwie rozumieć motywy tych jęków; miałbym jednak duże opory, aby wielką wizję człowieka jako *animal rationale* zastąpić bliższą naszemu doświadczeniu koncepcją człowieka jako istoty pojękująco-wzdychającej. Niestety, obawiam się, iż wiele przemian prowadzi w tym właśnie kierunku i że kasandryczne pojękiwanie inspirowane niewiarą w wartości staje się dziś zajęciem znacznie bardziej popularnym niż krytyczna refleksja”⁷.

Lubelski metropolita, nie lękając się współczesności, doskonale rozpoznawał kondycję obecnego czasu i ze zrozumieniem odnosił się do nowych dróg ludzkiego myślenia. Unikał przy tym łatwych oskarżeń czy rzucania anatem. W dyskusji szukał raczej logiki wywodów przeciwnika, nie zapominając przy tym o sile argumentacji. Szacunek dla odmiennego stylu myślenia, łączył z precyzją własnych sądów i kompetentnym uzasadnieniem racji. Apologia chrześcijaństwa w jego wydaniu była z jednej strony doskonałym rozpoznaniem kontekstu, a z drugiej przejrzystym wyłożeniem własnych argumentów. Broniąc wiary, lubelski metropolita odnajdywał współczesne areopagi, na których Kościołowi przyszło toczyć spory. Prezentację apologii abp. J. Życińskiego rozpocznę od naszkicowania kontekstu, by potem przejść do analizy jej poszczególnych elementów.

⁷ G. HERLING-GRUDZIŃSKI, J. ŻYCIŃSKI, *Pięć dialogów*, Warszawa 1999, s. 68-69.

1. Postmodernistyczny kontekst

Współczesny dyskurs filozoficzno-teologiczny został zdominowany przez postmodernizm. Kierunek ten kojarzy się zwykle z nihilistyczną negacją sensu, wartości, pojętej klasycznie prawdy. Ale obecnie, jak zauważa J. Życiński, jesteśmy „świadkami głębokich przekształceń w tym nurcie, który w swym początkowym rozwoju odrzucał tradycję zarówno chrześcijańską, jak i oświeceniową, deklarując koniec metafizyki towarzyszący wejściu w postmodernę – radykalnie nowy etap kulturowego rozwoju”⁸. Czym zatem jest ten rodzaj filozofowania? „Niewątpliwie w swym braku szacunku dla precyzji i metodologicznej poprawności postmodernizm stanowi humanistyczną reakcję skierowaną przeciw pozytywistycznym wzorcom poznania”⁹. To swego rodzaju odwet humanistów za fizykalizm i scjentyzm. Czy jednak chrześcijański myśliciel powinien wobec niego pozostać obojętny? Metropolita lubelski proponuje zgoła inną postawę. „Jeśli jednak w minionych stuleciach Kościół poświęcił wiele uwagi pozytywistom, przyczyniając się do przewyciężenia antyreligijnych postaw w kręgu przedstawicieli nauk przyrodniczych, obecnie winien z tą samą powagą potraktować sympatyków postmodernizmu, troszcząc się o klimat otwarcia na potrzeby i zainteresowania zarówno twórców kultury, jak i przedstawicieli nauk humanistycznych. Tam, gdzie pozytywiści cenili ścisłość i porządek, postmoderniści cenią artystyczną wyobraźnię i niczym nieskrępowaną, twórczą swobodę. Dialog z postmodernizmem jest jednak szczególnie potrzebny obecnie, gdy krytyka postmoderny uderza w fundamenty naszej kultury, niosąc zagrożenie nihilizmu. Jest to tym bardziej konieczne, iż we współczesnych polemikach współwystępują różne wersje postmodernizmu, niosąc głęboko zróżnicowane wartościowania. Jest w nich wędrówka w kulturową pustkę, jest arogancja wobec elementarnych zasad ścisłości filozoficznej, ale jest również dramatyczne wołanie z głębi ludzkiego bytu”¹⁰. Jak zatem moglibyśmy zdefiniować ten rodzaj filozofii? Sam termin bywa bowiem różnie rozumiany, w zależności od osoby czy środowiska uprawiającego tę filozofię. „Nie wchodząc w dyskusje, zauważa J. Życiński, chcę nawiązać do stanowiska do tych autorów, którzy twierdzą, że w roz-

⁸ J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 9.

⁹ Tamże, s. 11.

¹⁰ Tamże.

woju kultury europejskiej można wyodrębnić cztery główne etapy: starożytność, średniowiecze, nowożytność i postmodernę, nazywaną również ponowożytnością lub ponowoczesnością. Cechą charakterystyczną kultury tego ostatniego etapu jest zarzucenie wiary w postęp, naukę, rozum i powszechne szczęście, inspirowanej przez idee oświecenia. Mimo, iż udało się nam zrealizować większość projektów, o których marzyli klasycy oświecenia, nie czujemy się dziś szczęśliwsi od naszych przodków. Postęp techniki przyniósł nam ostatecznie piece krematoriów, a dążenie do idealnych systemów społecznych zrodziło kolejne wersje totalitaryzmu. Mądrzejsi o kolejne rozczarowania, sceptycznie patrzymy na nowe próby totalizujących deklaracji wyrażane ongiś w tzw. wielkich narracjach. W ucieczce od kolejnych złudzeń i od fundamentów wcześniejszego świata, w rozbiciu opinii i w poczuciu życiowej niepewności inspirującej tęsknotę za «lekkością bytu» niektórzy usiłują upatrywać istotę epoki postmodernizmu. Stanowiąca nasz udział epoka wielkich rozczarowań ma oznaczać kres tzw. moderny, nazywanej nowożytnością lub nowoczesnością. Jako istoty ponowoczesne, mamy zrezygnować z wielkich ambitnych planów i optymistycznych wizji przyszłości, pogodzić się z pluralizmem dopuszczalnych interpretacji i z zasadniczą niepewnością wszelkiej wiedzy, zaakceptować te ograniczenia ludzkiej kondycji, które bezpodstawnie zignorowali wielcy myśliciele nowożytni¹¹.

Znając genezę postmodernizmu, zapytajmy o jego główne przesłanie, tezy jakie składają się na ten rodzaj filozofowania, ujawniającego się we współczesnej kulturze. „Podstawowym zagrożeniem ze strony omawianego nurtu jest (...) nihilizm, który prowadzi do autodestrukcji filozofii, sensu, wartości. Sam nihilizm może jednak również przybierać różne formy, o niejednakowym stopniu zagrożenia dla kultury. Proponowane w niektórych z nich zniszczenie klasycznych schematów i dekonstrukcja wcześniejszego sensu nie prowadzą do nihilizmu w sensie ścisłym, lecz tylko to tzw. kenozy, która pozwala nam uchwycić głębszy, ukryty uprzednio, poziom sensu¹². Autorzy utożsamiający się z tym rodzajem filozofowania „podejmują krytyczną refleksję nad deklaratywnym końcem metafizyki, (...) uznają[c] kres pewnego typu rozważań filozoficznych, równocześnie jednak podkreślają konieczność analizowania tych samych zagadnień za pomocą odmiennej aparatury pojęciowej. Nie kwestionując kulturowej

¹¹ Tamże, s. 11-12.

¹² Tamże, s. 12.

specyfiki postmoderny, zwracają oni uwagę na uproszczenia zawarte w tekstach przedstawicieli tego nurtu¹³. W swojej analizie postmodernizmu J. Życiński omawia radykalne tezy, takie jak: śmierć Boga, podmiotu ludzkiego, metafizyki, sensu i prawdy. Wskazuje przy tym na wewnętrzne niekonsekwencje ukryte we współczesnej krytyce tej tematyki oraz uznaje „celowość podjęcia klasycznych zagadnień w nowym języku, bliskim mentalności postmoderny”¹⁴.

Jaka perspektywę badawczą przyjmuje lubelski metropolita? „Stara-
jąc się, wyznaje, rozróżnić między ideologiczną wersją postmodernizmu
a jego wariantem uwarunkowanym przez głębokie przemiany kulturowe,
jako horyzont wartościowań uwzględniam w pracy perspektywę poznaw-
czą encykliki *Fides et ratio*. Znajdujemy w niej znacznie łagodniejsze po-
traktowanie współczesnego postmodernizmu, niż można by oczekiwać
na podstawie krytycznych uwag kierowanych w stronę tego nurtu przez
przedstawicieli czy to filozofii analitycznej, czy też klasycznej teorii bytu.
Być może przyczyn takiego ujęcia należy upatrywać w tym, że Jan Paweł
II poddaje ocenie nie tylko filozoficzną składową postmodernizmu, lecz
również jego oddziaływanie kulturowe w dziedzinie estetyki, literatury czy
nawet duchowości. Różne czynniki wpłynęły na to, iż współczesne rozczarowanie
negatywnymi zjawiskami kultury nowożytnej doprowadziło do
wzmoczonej krytyki dziedzictwa oświecenia oraz do radykalnych prób za-
kwestionowania tzw. moderny. Zjawisko to przyniosło wiele przewarto-
ściowań, ujmujących w sposób zasadniczo odmienny intelektualny klimat
współczesności. Uwzględnienie tych zmian sprawia, że «nasza epoka zosta-
ła określona przez niektórych myślicieli mianem *epoki postmodernistycznej*»,
niezależnie od tego, iż w rozumieniu tego ostatniego terminu wystę-
pują bardzo głębokie różnice stanowisk. Poszukując intelektualnych ocen
wielopoziomowego dziedzictwa moderny, należy pamiętać o papieskich
słowach, iż «ocena tego, co *postmodernistyczne* jest czasem pozytywna, a
czasem negatywna», ale «jedno nie ulega wątpliwości: nurty myślowe od-
wołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę»¹⁵.

Zatem poznaniu powinna towarzyszyć „postawa metodologicznego
otwarcia na różnorodne problemy dyskutowane współcześnie w kręgach
wpływów postmodernizmu. Każę ona rozróżniać między merytorycznymi
rozstrzygnięciami, które niejednokrotnie wprowadzane są w sposób do-

¹³ Tamże, s. 12-13.

¹⁴ Tamże, s. 13.

¹⁵ Tamże, s. 13-14.

gmaticzny i upraszczający, a ich kulturowym kontekstem, odzwierciedlającym głębokie przemiany intelektualne naszej epoki¹⁶. Abp J. Życiński analizując istotne tezy postmodernizmu, ukazuje ich kulturowy kontekst oraz genezę powstania. Zachowuje przy tym wyraźny krytycyzm wobec ideologicznego charakteru poszczególnych sformułowań. Nie boi się konstruktywnego dialogu z tymi propozycjami postmoderny, których nie wolno bagatelizować. Jest równocześnie przekonany, że w doktrynie postmodernizmu kryje się głębia, którą warto odkryć. „Bóg postmodernistów pojawia się (...) w rozczarowaniach nomadów Deleuze’a czy w opisywanym przez Vattima doświadczeniu otwartych ran, podobnie jak kiedyś zjawił się w Augustyńskim niepokoju serca czy w mistycznej nocy ciemności¹⁷”.

W ostatnich latach postmodernizm wykazuje zainteresowanie religią¹⁸, co zasługuje na szczególną uwagę, bowiem nurt ten w swoich podstawach zawierał przecież negację podstawowych chrześcijańskich zasad. „Przeszliśmy, zauważa J. Życiński, przez kulturowy okres, w którym oczarowanie świata szło w parze z rozczarowaniem światem. Jego symbolem pozostaje generacja «opętanych Dionizosem». W jej złudzeniach znalazło wyraz przekonanie o dekonstrukcji religii, dewaluacji wartości, desakralizacji ciała. Jej reakcją była ucieczka w nihilizm, jako próba buntu przeciw aksjologicznemu i metafizycznemu establishmentowi. Wyzwolony z infantylnych złudzeń wczesnej postmoderny człowiek na początku trzeciego tysiąclecia, «tak samo jak człowiek jaskiniowy, w doświadczeniu religijnym odkrywa *sacrum* fundujące jego istnienie, transcendujące jego skończoność i zapewniające jego ziemskiej odysei wieczne zakotwiczenie i wieczną przyszłość. (...). Kryzys kultury współczesnej zakorzenia się w amnezji i wyraża się w afazji. Chrześcijańska odpowiedź daje jej nową nadzieję, ukazując jej, że tragizm istnienia nie wyczerpuje się w duszącym horyzoncie immanencji, ale prześwieśla się światłem Słowa¹⁹”.

Jaką zatem apologię na progu trzeciego tysiąclecia proponuje lubelski metropolita? „Wspólnym zadaniem dla tych wszystkich, którzy (...) chcą bronić zagrożonej kultury, jest poszukiwanie wielkich wartości nadających sens intelektualnym poszukiwaniom gatunku *homo sapiens*. W refleksji nad statusem i rolą tych wartości przeszliśmy w ostatnim okresie przez

¹⁶ Tamże, s. 14.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ ZOB. R. RORTY, G. VATTIMO, *Przyszłość religii*, przekład S. KRÓLAK, red. S. ZABALA, Kraków 2010.

¹⁹ J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów*, s. 184.

dziecięcą chorobę postmodernizmu, w którym dekonstrukcję przeszłości, a czasem nawet dekonstrukcję jako taką, traktowana jako futurystyczne panaceum. Wyzwoleni z podobnych złudzeń, możemy obecnie poszukiwać nowych projektów intelektualnych, w których troska o przyszłość łączy się dowartościowaniem tradycji, a bolesny krzyk Nietzschego dopełnia racjonalne argumenty Tomasza z Akwinu. W tej perspektywie intelektualne poszukiwanie nowego oblicza Boga postmodernistów może się okazać składnikiem wielkiego projektu, o którym pisał Psalmista poszukujący konsekwentnie Bożego oblicza (Ps 27,8)²⁰.

2. Apologia wątpienia

Niepokornie wątpiący, jak sugeruje w wierszu *Homilia* Z. Herbert²¹ należą również do Bożego ludu, a wątpliwości nieustannie „towarzyszą refleksyjnemu przeżywaniu podstawowych ludzkich pytań o sens, cierpienie, hierarchię wartości, ostateczne uzasadnienie naszych wyborów moralnych”²². Pytaniu o kondycję naszej wiary, winna – jak zauważa J. Życiński – towarzyszyć równocześnie refleksja nad wątpieniem. Dlaczego? „Bo przygoda życia człowieka myślącego jest równocześnie wędrówką po zaułkach wątpienia. Pojawia się w niej nieuchronnie odcień wielkich wypraw Abrahama i Odyseusza, trud nocnych zmagania Jakuba z Bogiem, Augustyński niepokój wrażliwego serca, Pascalowska próba przemiany z wątpienia w wybór wielkiego życiowego zakładu, w którym musi pozostać ukryte ryzyko i niepewność. Wędrówka tym szlakiem rodzi wielką wspólnotę serc ukierunkowanych w stronę wartości potrzebnych człowiekowi do przetrwania nie mniej niż powietrze, woda czy sen”²³. W takiej perspektywie sytuując rozważania o wierze, J. Życiński czyni bardzo wyraźne założenie wstępne. „Nie jest mym celem ani obrona kaznodziejskiej prostoty, ani też rozwijanie filozoficznych argumentów za wyższością wiary nad niewiarą. Nie będę również odwoływał się do teoretycznych opracowań ukazujących nieuchronną obecność pozaracjonalnego aktu wiary w teoriach naukowych czy deklaracjach politycznych. (...). Ilekroć (...) będę używał terminu «wiera», będę uwzględniał jedynie wiarę religijną związaną z naszym

²⁰ Tamże, s. 184-185.

²¹ Z. HERBERT, *Homilia*, w: *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 26.

²² J. ŻYCIŃSKI, *Wiera wątpiących*, Kraków 2003, s. 5.

²³ Tamże, s. 10.

najgłębszym odniesieniem do osobowego Boga²⁴. Wiara będąc niezwykłą przygodą, nie może zostać sprowadzona do poziomu logicznych uzasadnień. „W doświadczeniu religijnej więzi z Bogiem, zdaniem J. Życińskiego, istotne jest zarówno przeżycie międzyosobowej miłości, jak i fascynacji stanowiącej reakcję na piękno dzieł sztuki. Aby wyrazić ważne cechy tej więzi, można odwołać się do metafory symfonii. W trudnej symfonii życia Bóg występuje zarazem jako kompozytor i dyrygent. To on każdemu z nas proponuje do wykonania indywidualną partyturę, uwzględniając w niej naszą niepowtarzalną sytuację życiową. Nieraz narzekamy, że jest to partytura zbyt trudna jak na nasze warunki. Tymczasem jej trudności, uwzględniające zarówno specyfikę naszego genotypu, jak i warunki środowiska, w którym działamy, stanowią wyraz Bożego zaufania do nas. Dzięki niemu nie ograniczamy się do prostych kompozycji na poziomie discopolo, lecz zostajemy włączeni w wykonanie monumentalnej symfonii bosko-ludzkiej²⁵. I co więcej piękna tej symfonii nie można przeżyć, „gdy ograniczymy się jedynie do zadumy teoretyków studiujących zapis nutowy. Trzeba zespolić nasze osobiste zaangażowanie z działaniem Bożego Kompozytora, który pragnie skierować całe nasze życie w stronę Bożych ideałów. Trzeba obudzić w sobie drzemiącego artystę, aby na miejscu naszych wątpliwości pojawił się świat harmonii, sensu i piękna odkrywany na szlaku wiary²⁶.”

Wewnętrzna dynamikę doświadczenia wiary, zdaniem arcybiskupa, najlepiej oddaje muzyczna metaforyka. „Jak dotąd, podkreśla J. Życiński, nawet najwięksi optymiści w dziedzinie programowania komputerowego nie zadeklarowali jeszcze chęci stworzenia programu, który komponowałby utwory porównywalne do arcydzieł Mozarta czy Góreckiego. [Dlatego,] aby nie przeceniać roli racjonalnych analiz w naszym poszukiwaniu Boga, dobrze jest pamiętać, iż nasza współpraca z łaską wiary jest podobna do wysiłku artysty. Ten ostatni może całkowicie zniszczyć otrzymany talent, może też rozwinąć go tylko w niewielkim stopniu. Aby nie zawieść oczekiwań Boga, który pragnie znaleźć w nas Swego wirtuoza, trzeba okazać się człowiekiem wielkiej integracji. W środowisku, które chce wszystko upraszczać, proponując jako wzór życia jednowymiarową egzystencję istot specjalizujących się w naciskaniu przycisków, trzeba zespolić bogactwo różnorodnych czynników. Wynikiem tego zespolenia będzie nie przypadkowa mieszanka, lecz mozaika, w której wyraźnie widać dominujące

²⁴ Tamże, s. 9.

²⁵ Tamże, s. 11-12.

²⁶ Tamże, s. 12.

motywy²⁷. Lubelski metropolita sięga do przykładu Karla Bartha, który doskonale rozwinął muzyczne analogie. „Jego refleksje, zauważa J. Życiński, winny zainteresować wszystkich, którzy odnoszą się sceptycznie do logicznych argumentów za istnieniem Boga, gdyż Barth także traktował z dużą nieufnością racjonalne uzasadnienia w teologii. Harmonia życia ukierunkowana ku Bogu jawi się w jego rozważaniach jako odpowiednik zafascynowania dziełem muzycznym. Podejmując tę kwestię w swej *Dogmatyce kościelnej*, jak i w szkicu *Mozart*, podkreśla, iż zarówno pismo Świete, jak i wielka muzyka odsłaniają ważną prawdę o ludzkiej kondycji. Píše on, iż w muzyce Mozarta «słońca świecie, lecz nie oślepia, nie spala, nie parzy. Niebiosa rozciągają się nad ziemią, nie przygniatają jej, nie miażdżą, nie wchłaniają. Tak więc ziemia jest i pozostaje ziemią bez uciekania się do tytanicznego buntu przeciw niebu. Ciemność i chaos, piekło i śmierć ukazują swoje oblicze, ale nawet ani przez moment nie mogą dominować. (...) Nie ma tam żadnego światła, które nie znalazłoby również mroku, nie ma radości wolnej od cierpienia. Także i na odwrót, nie ma grozy, gniewu czy narzekania, za którymi – bliżej czy dalej – nie stałby pokój»²⁸.

Zatem wielowymiarowość dzieła muzycznego może stanowić doskonałą analogię rzeczywistości wiary, bowiem „nieprzekraczalnych granic racjonalnego dyskursu doświadczamy, gdy chcemy wyrazić prawdę o Bogu w języku filozoficznych sylogizmów. Naszym intelektualnym osiągnięciem może wtedy okazać się opis gry cieni, które pojawiają się na horyzoncie obserwacji. Trzeba wtedy pamiętać, iż z wielu ważnych dziedzin ludzkiego życia konieczne jest wyjście ponad intelekt. Istoty Piękna czy Miłości nie wyrazimy przy pomocy formuł językowych. Otwierając się na te wartości, trzeba wejść w perspektywę spotkania, gdzie osoba ważniejsza jest od abstrakcyjnych formuł. Ani zakochania, ani fascynacji arcydziełem Mozarta nie sposób osiągnąć przy biurku, za pośrednictwem teoretycznych rozważań. Konieczne jest wtedy życzliwe otwarcie na nieznaną rzeczywistość, której wejście w naszą codzienność odsłania przed nami nowy typ doświadczenia, ukazujące piękno niedostrzegane przez nas wcześniej»²⁹.

Jednak czy wszyscy jednakowo potrafią tak łatwo dostrzec piękno i przeżyć fascynację nim? Na nasze poszukiwania Boga „istotny wpływ mają nie tylko teoretyczne rozważania, lecz również głębokie, refleksyjne prze-

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże, s. 20-21.

²⁹ Tamże, s. 21-22.

żywanie zdarzeń niesionych przez życie³⁰. Dlatego, jak podkreśla J. Życiński, „trzeba z szacunkiem patrzeć na poziom decyzji wyrażających naszą najgłębszą filozofię życia. Szacunek jest bezwzględnie konieczny ze względu na wagę problemu i odmienność naszych życiowych doświadczeń³¹. Nawet gdy „sfera naszych głębokich tęsknot zawiera nieraz tak złożony konglomerat sceptycyzmu i uniesień, fantazji i złudzeń, że wszelkie próby podporządkowania jej logicznym argumentom kończą się niezmiernie fiaskiem. W naszych najgłębszym wyborach i ocenach jesteśmy znacznie mniej racjonalni, niż sugeruje to dumne miano *animal ratiolnae*”³². Dla wątpiących czy odrzucających Boga „możliwość ucieczki od racjonalności nie prowadzi bynajmniej do usprawiedliwienia sceptycyzmu. Nierzadko spotykamy osoby, które długo nie są w stanie zgodnie z osobistym poczuciem uczciwości intelektualnej rozwikłać problemu istnienia Boga. lecz mimo to dokonują głębokich rewizji we wcześniejszym pojmowaniu chrześcijańskiej wizji świata³³. Dla J. Życiński „uznanie prawomocności zarówno wiary, jak i niewiary nie zmienia (...) faktu, że tylko jedno z tych stanowisk może być prawdziwie. Problemem pozostaje więc nie tylko formalna prawomocność, ile raczej wystarczalność konkretnej wizji rzeczywistości do znalezienia odpowiedzi na podstawowe kwestie poznawcze nurtujące człowieka przy określaniu naszej relacji do świata”³⁴. Jak zatem przekonać sceptyka, kiedy rzeczywistość sensu i piękna przegrywa z przejawami absurdu prowadzącymi do życiowego pesymizmu czy nawet rozpacz?

3. Na drodze uzasadnienia wiary

Uzasadnienie wiary, które ma przekonać wątpiących, to zdaniem arcybiskupa przynajmniej kilkietapowy proces. Tym, którzy jedzą twarde kamień wątpliwości, a herbertowski pejzaż z piaskiem mają za codzienny krajobraz nie wystarczy krótka odpowiedź. „Pytając «jak pomóc», wyjaśnia J. Życiński, myślimy zazwyczaj o przytoczeniu przekonujących argumentów, które szybko i skutecznie mogłyby rozwikłać wątpliwości religijne. Niestety, przy pytaniach tak podstawowych, jak pytanie o istnienie Boga i sens życia, nie można rozwikłać problemów w kilku prostych zdaniach. Jeśli

³⁰ Tamże, s. 25.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 27.

³³ Tamże, s. 28.

³⁴ Tamże, s. 29.

ktoś nie przeżył wcześniej zachwyty w dziedzinie muzyki czy poezji, nie potrafimy mu w kilku zdaniach wytłumaczyć, dlaczego powinna mu się podobać muzyka Mozarta i wiersze Barańczaka. U kogoś, kto jest wrażliwy na piękno krajobrazu lub zapach kwiatów, krótkim komentarzem nie rozpalimy miłości do ośnieżonych szczytów czy tęsknoty za aromatem róż herbacianych. Trzeba najpierw odwołać się do pewnych przeżyć, rozwiniąć tęsknotę za wartościami niezauważanymi uprzednio, a dopiero później starać się wytłumaczyć swoje nowe doznania przy pomocy pojęć teologii i filozofii³⁵. Pomocą mogą okazać się sytuacje graniczne, które wprowadzają zaburzenia w nasz uporządkowany obraz świata. „Przeżycie samotności czy zakochania, doświadczenie ludzkiej dobroci czy solidarności, głęboki zachwyty pięknem czy głęboki ból towarzyszący rozstaniu z kochaną osobą mogą działać jako swoiste odsłonięcie ukrytego uprzednio świata, w którym «Krzyż płonący w górze», staje się bliskim znakiem wybawienia i miłości³⁶. W odkrywaniu świata wiary nie powinno zabraknąć świadectwa innych, rodzącego się w tych sytuacjach. Okazuje się ono zdecydowanie „bardziej pomocne przy rozwiązywaniu życiowych rozterek niż lektura klasyków filozofii. Doświadczenie bliskiego piękna ludzkiej duszy i refleksja nad jego genezą może sprawić, iż «pijący piasek» codziennej niepewności przeżyją wielkie zafascynowanie niedzielnym światem Bożego Piękna³⁷.

Drugim krokiem jest odkrycie integralnego, globalnego sensu, za którym opowiada się chrześcijaństwo. „Pytanie o sens i harmonię wyborów moralnych pojawia się ze szczególną ostrością u osób, które urzeczone są matematycznością przyrody czy uniwersalnością formuł kosmologii relatywistycznej. Ich fascynacja rodzi się z tego, że złożoną rzeczywistość stanów przyrody można wyrazić w jednej formule matematyki. Świat miałby w swej strukturze nieuniknione głębokie pęknięcie między harmonią praw przyrody, opisywanych przez abstrakcyjne formuły matematyki, a tragizmem ludzkiej egzystencji, naznaczonej przez absurd i ból. «(...) W takiej sytuacji bezsens przez człowieka wciskałby się do skądinąd pięknego, harmonijnego, matematycznego wszechświata. Ten zgrzyt jest dla mnie trudny do przyjęcia. Oczywiście to żaden dowód, ale coś, co daje do myślenia – i to dużo do myślenia»³⁸. Dlatego zanim „przeżyjemy spotkanie wiary z oso-

³⁵ Tamże, s. 35.

³⁶ Tamże, s. 35-36.

³⁷ Tamże, s. 37.

³⁸ Tamże, s. 45-46.

bowym Bogiem, trzeba nam (...) usprawiedliwić naszą wiarę w globalny sens świata; sens, którego nie przekreśla przeżywanie w małej skali życiowych rozczarowań i frustracji”³⁹.

Trzeci krok to umiejętne rozpoznanie dynamiki spotkania, to znaczy odkrycie prawdziwego charakteru relacji. „Są osoby, zauważa J. Życiński, które przez całe życie wadzą się z Bogiem. Są również szczęśliwcy, których niebo nie staje prawie nigdy w płomieniach. Są wreszcie tacy, którzy nie przeżywają wielkich nawróceń, lecz powoli dojrzewają do odkrywania bliskości Boga w sytuacjach, jakie wcześniej napawały ich lękiem lub zniechęcały brakiem estetyki: w cierpieniu, wspólnocie Kościoła, modlitwie niosącej znaki zapytania zamiast nastrojowego wyciszenia”⁴⁰. Dla arcybiskupa różnorodność tych spotkań jest znakiem rozpoznawczym Bożego działania. „Bóg, przychodzący do człowieka z przesłaniem nadziei i sensu, szanuje ludzką indywidualność i w inny sposób rozmawia ze sceptycznym Tomaszem, w inny zaś z pełnym pasji Piotrem. To właśnie sceptyk dotykający ran jako pierwsza osoba w opisie Ewangelii nazwie Jezusa Bogiem, mówiąc: «Pan mój i Bóg mój»(J 20,28). Nikt inny z Apostołów nie wyznał swej wiary tak mocno i tak zdecydowanie, nazywając Chrystusa Panem i Bogiem. Szkoła ran przynosiła nieoczekiwane efekty wówczas, gdy umysł buntował się jeszcze przeciw szokującej logice wydarzeń Wielkiego Tygodnia. W doświadczeniu niepewności i rozterek logika naszych życiowych ran może więc stanowić ważny środek prowadzący do przeżycia spotkania z Bogiem poprzez solidarność z Chrystusem, który pozwala dotykać Swych ran”⁴¹. Arcybiskup konsekwentnie broni różnorodności i indywidualnego charakteru relacji człowieka z Bogiem. „W przestrzeniach naszych duchowych wyborów – zauważa – nie można zaprowadzić normalizacji, która zapewniłaby jednakowe reakcje na te same wartości. Reakcje zależą bowiem w dużym stopniu od wcześniejszego bogactwa naszego ducha”⁴². Dla zobrazowania tej tezy, J. Życiński posługuje się przykładem recenzji książki S. Weil, dokonanej przez W. Gombrowicza. To, co znajduje w tekstach francuski polski pisarz, jest zaskakujące dla niego samego. „W ramach prac zleconych narcyz i egotyk wchodzi w bogaty świat ducha kobiety szczególnie wrażliwej na sprawiedliwość społeczną. Odkrywa szokujący dla niego tyle myślenia autorki, która uczyła filozofii i greki, pracowała w fabryce,

³⁹ Tamże, s. 46.

⁴⁰ Tamże, s. 50.

⁴¹ Tamże, s. 52.

⁴² Tamże, s. 53-54.

razem z Brygadami Międzynarodowymi uczestniczyła w wojnie domowej w Hiszpanii, by ostatecznie odnajdywać w chrześcijaństwie istotne odpowiedzi na pytania powstałe w wyniku zakorzenienia w dramatach świata⁴³. W czym tkwi zatem wielkość świadectwa S. Weil? Francuska, zauważa arcybiskup, „doświadczając życiowych niepokojów, potrafiła (...) nie koncentrować uwagi na sobie, lecz przeżywać wielkie fascynacje w otwarciu na rzeczywistość przychodzącego Boga⁴⁴. W kontekście postawionej tezy oznacza mniej więcej tyle, że „nie istnieją środki, które w sposób wykluczający dyskusję wykazywałyby, iż uprawniony jest jedynie sposób widzenia świata przyjęty bądź to przez Weil, bądź przez Gombrowicza. Stąd naszym poszukiwaniom odpowiedzi na wielkie pytania będzie nieuchronnie towarzyszył składnik napięcia, niepewności, zwątpienia. Równocześnie znajdujemy w nich ślady szokującej mądrości i piękna, których wyjaśnienie wykracza poza ramy ludzkiej logiki. Zaskakują w pismach Simone Weil uwagi o «nieskończonej słodyczy» odmawiania *Ojciec nasz* po grecku, które pisała walcząc z fizycznym bólem i z przypiływem smutku. Jeśli uwzględnić dodatkowo to, iż wzrastała w rodzinie żydowskiego wolnomysliciela pozbawionego jakichkolwiek związków w tradycją religijną, trudno przyjąć bez zaskoczenia jej wyznanie o Chrystusie, który po raz pierwszy ujawnił Swą obecność w jej życiu jako «obecność miłości wśród cierpienia; miłości podobnej do tej, którą można odczytać w uśmiechu ukochanego oblicza»⁴⁵.

Przy kolejnym, ostatnim kroku pomocną okazuje się metodyka zakładu Pascala. Ten humanista i matematyk, mimo swej miłości do nauk ścisłych, bardzo wyraźnie akcentował rolę logiki serca w poznaniu najgłębszych prawd. O co chodziło Pascalowi? Francuski myśliciel kierował swój argument do tych, którzy „bezsukutecznie usiłowali rozwiązać kwestię istnienia Boga przy pomocy czysto racjonalnych argumentów⁴⁶. Nie byli oni jednak w stanie dokonać wyboru, lecz tylko dostrzegali, że „jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla (...) rozumu niż drugi⁴⁷. Antyhamletowska strategia Pascala, jak ją nazywa J. Życiński, zawarta w zakładzie, polegała na „przyjęciu ryzyka wiary i wejściu w nową perspektywę życia ukazywaną przez wiarę. W ujęciu takim poprzez otwarcie na Bożą nieskończoność dokonuje się próba przecięcia łańcucha teoretycznych zastrzeżeń, które moż-

⁴³ Tamże, s. 54.

⁴⁴ Tamże, s. 57.

⁴⁵ Tamże, s. 57.

⁴⁶ Tamże, s. 59-60.

⁴⁷ B. PASCAL, *Myśli*, przekład T. BOY-ŻELEŃSKI, Warszawa 1977, nr 451.

na mnożyć dowolnie długo. «To, co stawiasz, jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność (...) nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko». W perspektywie tej człowiek wierzący to ten, który przyjął fascynację nieskończonością⁴⁸. Gdzie tkwi istota zakładu francuskiego myśliciela? Z pewnością nie polega ona, jak podkreśla arcybiskup, „na ekonomicznych kalkulacjach pragmatyków, którym opłaca się wierzyć z racji potencjalnych zysków. Istoty tej można upatrywać w zawartej w nim metodyce przełamania wątplenia. Zakłada ona pełne zaangażowanie intelektu, który jednak nie był w stanie wyprowadzić zdecydowanych wniosków. W tej sytuacji Pascalowski skok w ciemność wiary oznacza przejście z pozycji obserwatora na pozycję współuczestnika – partycypatora, który potrafi przewyczyć naturalne rozterki, otwierając się na Bożą nieskończoność. Akt woli dopełnia i przełamuje niezdecydowanie umysłu⁴⁹».

Wobec wątpliwych, którzy potrzebują uzasadnienie wiary, propozycja J. Życińskiego wydaje się szczególnie interesująca. Doświadczenie sytuacji granicznych, odkrycie globalnego sensu, indywidualna i bogata w swojej różnorodności relacja z Bogiem oraz pascalowska metodyka zakładu, prowadząca do przełamania zwątpienia – to elementy składowe tej oferty. Wejście, dzięki tym krokom (szczególnie ostatniemu – pascalowskiemu), w fascynującą perspektywę wiary, ostatecznie ujawnia tajemnicę, którą raczej należałoby postrzegać w kategoriach przeżycia miłości, niż za pomocą analogii ekonomicznych (zyski czy straty). „Osobnik, który chciałby rozstrzygnąć przy biurku subtelności swego związku uczuciowego, ryzykowałby nie kończącą się wędrówkę w gąszczu obaw, domysłów czy podejrzeń. Celem skutecznego rozwikłania dylematów uczuciowych musi wyjść poza zbiór abstrakcyjnych rozważań, dostrzec konkret kochającej osoby, podjąc ryzyko syntezy praw rozumu i praw serca, które widzi dalej niż rozum. Analogia ta pozostaje stosowna przy przełamaniu agnostycyzmu, gdyż chrześcijaństwo jest przede wszystkim religią miłości, nie zaś zbiorem teoretycznych prawd. W poszukiwaniu prawdy chrześcijańskiej potrzeba więc zespolenia elementu uniwersalnej refleksji z osobistym doświadczeniem religijnym. Zespolenie to może doprowadzić do przełamania wcześniejszego milczenia i wyjścia poza sferę dylematów ukrytych pod powierzchnią agnostycyzmu. W nowej perspektywie mogą początkowo dominować akcenty warunkowego: «Boże, jeśli jesteś». Sytuacja refleksyjnego uczestnika,

⁴⁸ J. ŻYCIŃSKI, *Wiara wątpliwych*, s. 60.

⁴⁹ Tamże.

który podjął Pascalowskie ryzyko, stwarza jednak szczególną szansę, by w dalszych poszukiwaniach słowo «jeśli» okazało się zbędne⁵⁰.

4. Odkrywanie Sensu z Panem Cogito

Sledząc eseistykę J. Życińskiego, co chwila natrafiamy na herbertowskie strofy. W tekstach arcybiskupa funkcjonują one na wiele sposobów. Często pojawiają się jako motta, nierzadko na nich zbudowany jest konkretny felieton czy esej. Zawsze jednak stanowią niezwykle silny akcent czy puentę danego tekstu. Poezja Zbigniewa Herberta, jak zauważa J. Życiński, nieustannie przekonuje, że „ pewne postawy pozostają niezmiennie czytelne w warunkach liberalnego społeczeństwa, tak jak były czytelne w totalitarnych strukturach, w których nawet intensywność zapachu cebuli usiłowano interpretować w kategoriach walki klas. Można odnaleźć w tym wszystkim jakąś dawkę optymizmu, gdy – na przekór modnym deklaracjom – bynajmniej nie wszystko jest względne i ludzkie poszukiwanie sensu, harmonii, piękna okazuje się niezależne od czasu i uwarunkowań⁵¹. Talent Herberta, określonego u początku poetyckiej kariery mianem długodystansowca, także dzisiaj nie przestaje zachwycać i inspirować. Z tą tylko różnicą, że „z perspektywy czasu nowego sensu nabierają sceny, w których Pan Cogito o postawie wyprostowanej patrzy na świątynie wolności zamienione na pchli targ, obywatele zaś uczęszczają na przyspieszone kursu padania na kolana. Zmienił się dziś wyraźnie kierunek padania i nikt nie chce już wyklądać skróconego kursu historii WKP(b). Niezmiennie pozostało natomiast wezwanie poety: «Bądź wierny Idź». Jeśli samotność długodystansowców przyjmie się jako normalny składnik życia, można doświadczyć radości, spotykając nowe generacje tych, którzy są wierni i idą⁵²».

Wprowadzając do swoich tekstów osobę herbertowskiego Pana Cogito, J. Życiński jednoznacznie chce odwoływać się do świata wartości, które przez długi czas decydowały o kształcie kultury europejskiej, a dzisiaj zostały zredukowane „do okolic rynku, na którym plotkujące beztrudno przekupki mają poczucie swe przewodniej roli w kulturze. Jeszcze gorzej, gdy nie są to autentyczne przekupki, lecz intelektualiści urynkowieni. Ci, którym rynek kojarzy się z Areopagiem, bywają wówczas traktowani jako

⁵⁰ Tamże, s. 61-62.

⁵¹ Tenże, *Kuszenie Pana Cogito*, Lublin 2000, s. 11.

⁵² Tamże, s. 11-12.

niebezpieczni intruzi albo – w łagodniejszym przypadku – nieszkodliwi maniacy usiłujący powstrzymać wartki nurt rzeki czasu⁵³. Bohaterowi poezji Herberta właściwe jest umiłowanie refleksji i odpowiedzialności moralnej, dzisiaj zupełnie bagatelizowane. W esejach arcybiskupa Pan Cogito „korzysta znacznie częściej z motywacji religijnych, niż czynił to jego literacki pierwowzór”⁵⁴ oraz „jest nie tylko człowiekiem refleksji, lecz również nadziei, którą trudno wyrazić w języku komiksów”⁵⁵. Czy dzisiejszy świat potrzebuje takiego głosu? Współczesnych miłośników Akropolu, czyli zwolenników pogłębionej refleksji, traktuje się „jako ludzi z kulturowego marginesu, którym marzy się jakiś egzotyczny wówczas, gdy normalny człowiek myśli o willi z basenem. Natomiast tych, którzy sceptycznie patrzą na Akropol, coraz rzadziej oskarża się o sympatię do kłamstwa. Klasyczne dystynkcje między prawdą a kłamstwem stają się coraz trudniejsze do przeprowadzania w cywilizacji, która potrafi obficie korzystać z ironii, aluzji czy nawet bełkotu. Być może bogactwo tych środków stosowanych w apoteozie konsumpcji uzyska kiedyś podobną ocenę, jaką mają dziś popularne przed laty ody ku czci Józefa Stalina. Być może *reality show* stanowi liberalny odpowiednik socrealizmu, którym jego piewcy będą kiedyś równie zażenowani, jak twórcy ZMP-owskich wzorców poezji”⁵⁶. Niezależnie jednak od kondycji współczesności, „z troską o przyszłość naszej kultury – jak przekonuje J. Życiński – stanowi teren dialogu, na którym trzeba odchodzić od wcześniejszych stereotypów, aby odkrywać zarówno naszą wspólnotę ducha «w płaczu i świetle i popiele», jak i tajemnicę nowych narodzin, która niesie nadzieje, mimo tylu niepokojących prognoz i zagrożeń. Refleksja nad tą tajemnicą jest niezbędną, by popiół i płacz nie stały się dla nas filozoficzną zasadą bytu; byśmy dostrzegli, że nawet kamienny pejzaż może wyznaczać przestrzeń duchowego oddechu”⁵⁷.

Dlatego J. Życiński odkrywając dylematy współczesnej kultury, broni chrześcijaństwa, upatrując w wierze jedynej nadziei, która wyznacza horyzont sensu. Jaki jest zatem dzisiejszy świat – zdaje się pytać arcybiskup? „Znamienną cechą obecnej epoki, stanowi kulturowe współoddziaływanie globalizacji i pluralizmu. Świat stał się bardzo szybko McLuhanowską globalną wioską. Jedni chcieliby w niej rozwinąć teraz globalną konsumpcję

⁵³ Tenże, *Pan Cogito czy Mister Tarzan*, Lublin 2001, s. 5-6.

⁵⁴ Tamże, s. 8.

⁵⁵ Tamże, s. 9.

⁵⁶ Tamże, s. 6-7.

⁵⁷ Tamże, s. 9.

i cierpliwie tłumaczą, że *homo ludens* stanowi wyższe ogniwo rozwoju niż *homo sapiens*. Inni szukają, jak w globalnej wiosce zorganizować w imię pluralizmu globalną wyprzedaż wartości. Na poziomie indywidualnej psychiki zachodzi natomiast efekt ostrego zderzenia dwóch różnych światów. Z jednej strony mamy, niezależny od współrzędnych przestrzennych, świat reklam, seriali, etykietek czy znaków firmowych. Z drugiej strony pojawia się najbardziej osobista dziedzina wyborów etycznych, ocen sumienia, zmagania z cierpieniem czy poszukiwaniem sensu życia. Środki przekazu zwykły ukazywać tę ostatnią dziedzinę na tle rozległego targowiska, w którym różnorodne stoiska oferują odmienne ceny i głęboko różne propozycje rozwiązań. Wszystko to może rodzić poczucie zagubienia i ucieczki w relatywizm, jako próbę oswojenia świata odchodzącego szybko od wzorców, w których upłynęła nasza młodość⁵⁸.

Wobec naporu relatywizmu towarzyszącego rewolucji informacyjnej, nadzieję na przezwyciężenie zawirowań współczesnej kultury arcybiskup widzi w chrześcijaństwie, które posiadając uniwersalne przesłanie, wychodzi poza granice tradycji i kultury. „Nieraz – wyznaje – podczas międzynarodowych zjazdów naukowych mam okazję spotykać osoby, które usiłują przezwyciężyć poczucie życiowego zagubienia i samotności, tworząc małe grupy modlitewne, apostołskie, dyskusyjne. (...) Patrząc na znaczenie podobnych elit w życiu religijnym i intelektualnym wielu metropolii Zachodu, skłonny jestem optymistycznie sądzić, iż mogą one odegrać szczególnie ważną rolę w przekazie następnym pokoleniom dziedzictwa wiary, w podobnym stylu jak średniowieczne zakony odgrywały ważną rolę w przekazie dziedzictwa zagrożonej kultury⁵⁹. Niezależnie jednak od kierunków rozwoju współczesnej kultury, „kształt przyszłości nie jest nam narzucony przez żadną konieczność dziejową. Od naszego osobistego wysiłku zależy rozległość dziedziny sensu, który przy współpracy z łaską Bożą będziemy odkrywać i współtworzyć (...)”⁶⁰. I chociaż „każdy z nas w swych intelektualnych poszukiwaniach może natrafić na pokusę zredukowania głębszej refleksji do poziomu nastrojowych odczuć⁶¹, to trzeba jednak pojąć, przekonuje za Miłoszem J. Życiński, że „historia ludzkości jest święta⁶² i w także w naszej epoce „Bóg solidarny ze Swym ludem przychodzi w środku

⁵⁸ Tenże, *Kuszenie Pana Cogito*, s. 115-116.

⁵⁹ Tamże, s. 116-117.

⁶⁰ Tamże, s. 117.

⁶¹ Tamże, s. 160.

⁶² Tamże, s. 161.

naszego mroku czy w godzinie duchowej drzemki”⁶³.

Chrześcijaństwo, jak przekonuje arcybiskup, jest spojrzeniem wiary, która przekracza ramy naszej wyobraźni. Daje o sobie znać szczególnie wtedy, kiedy myślimy o życiu wiecznym. Nasze refleksje na ten temat mogą „czasem sprawiać wrażenie poszukiwania łatwej pociechy; zbyt łatwej dla dzieci generacji ceniącej umiarkowany sceptycyzm. Sam sceptycyzm może jednak również okazać się łatwą postawą, która nie wymaga ani przemęczenia szarych komórek, ani wysiłku wyobraźni. Można w nim ograniczyć uwagę do sugestywnego opisu ran świata i poszukiwać najgłębszego sensu życia na poziomie pozorów. Jest to tym łatwiejsze, że wszystkie wypowiedzi dotyczące życia wiecznego wymagają od nas, abyśmy wędrowali wyobraźnią w rejony, których nigdy wcześniej nie mieliśmy okazji poznać”⁶⁴. Dlatego trzeba pójść drogą, która poprowadzi nas ponad „ranami świata” (Z. Herbert). „Chrześcijańska wiara w życie wieczne wymaga od nas nieustannej wędrówki poza granice wyobraźni. Kierując się nią, wierzymy w monumentalne piękno wykonania symfonii Mozarta, nawet gdy nie potrafimy opisać go słowami ani też nie możemy racjonalnie uzasadnić, dlaczego urzeka nas to piękno. Spojrzeniem wiary poszukujemy barwnego świata motyli i kwiatów, nawet gdy horyzont naszego codziennego doświadczenia jest zdominowany przez poczwarki i szarość”⁶⁵. I chociaż „są dziedziny, w których nasze słowa ukazują swą szczególną kruchość”⁶⁶ i należy do nich tajemnica życia wiecznego, to „przy jej charakterystyce słownej doświadczamy podobnych ograniczeń języka jak przy próbie wyjaśnienia niewidomemu, co zachwyca nas w widoku tęczy. Trzeba wtedy zamilknąć i zaufać Chrystusowi, który mówi: «Ja jestem zmartwychwstanie i życie». (...). Najsensowniejszej odpowiedzi na pytanie współczesnych Tomaszów dotyczących «rany świata» dostarcza ewangeliczny Tomasz Apostoł, który dotykaniem przewyciężył swój sceptycyzm, kładąc palce w rany zmartwychwstałego Zbawcy”⁶⁷.

Zatem chrześcijaństwo nieustannie przenika nadzieja, która je ożywia i dynamizuje. „W stronę tych, zauważa J. Życiński, którzy skłonni byliby uznać lęk za cnotę chrześcijańską, kierując zachętę do radykalnych działań, postulując wypłynięcie na głębie. Tym, którzy ulegli romantyce zła i uzna-

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 162.

⁶⁵ Tamże, s. 163.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 163-164.

ją dobro za mało ciekawe, ukazują konkretne przykłady życia nowych błogosławionych i świętych. Wszystko to ma służyć nadziei, której nie wolno nam pogrzać na zgliszczach World Trade Center. Wzorem życiowej postawy pozostają dla nas wędrowcy do Emaus, którzy po doświadczeniu wyjątkowo wielkiej dawki rozczarowań potrafili przeżyć «pałanie serca» odkrywającego nowy, głęboki sens życia. Niezależnie od osobistych odcieni zniechęcenia, trzeba nam poszukiwać osobistego Emaus, w którym możliwe jest ponowne odkrycie nadziei zniszczonej w doświadczeniu wcześniejszych rozczarowań⁶⁸. Arcybiskup przekonuje, że chrześcijaństwo ma w sobie niezwykłą siłę. Także dzisiaj „pełna poezji scena z wędrowcami do Emaus uczy trudnej sztuki odnajdywania nadziei w pejzażu, gdzie stężenie bólu, rozczarowań i zdrady osiągnęło najwyższą wyobraźną wartość”⁶⁹. Dlatego stwierdza z całą mocą, że „żyć prawdą o Zmartwychwstaniu, to nie pozwolić, aby teren naszych codziennych spotkań został zdominowany przez apatię, beznadzieję, łatwe celebrowanie smutku. Wędrować do powszedniego Emaus, to przewyciężyć pokusę zamknięcia w tym, co przykre, bolesne, naznaczone piętnem absurdu. Na szlaku tamtych wędrowców trzeba umieć podjąć próbę przekształcenia naszych codziennych absurdów w piękno sens, by w ten sposób wnosić nową nadzieję, którą można odnaleźć w nieoczekiwanym «pałaniu serca» (Łk 24,32). Trzeba jednak w tym celu bardziej wpatrywać się w subtelną obecność Chrystusa niż słuchać sezonowych proroków zwiastujących totalną przegraną”⁷⁰.

Gdzie człowiek ma szukać źródeł nadziei? Jej odkrywanie – zauważa arcybiskup – „nie wymaga wielkich programów ani patetycznych haseł. Dokonuje się, jak w ewangelicznym opisie, w zadumie i prostej wymianie myśli, w życzliwym otwarciu na nieznajomych, w gotowości dzielenia ich trosk. Gdy słuchamy Ewangelii o niewiastach spieszących do grobu z zapasem wonnych olejków, zechcemy pamiętać, że odrobina nadziei, ufności, optymizmu może działać na naszych bliskich poranionych przez życie jak wonny olejek. Problem w tym, że odrobinę wonnego olejku znacznie trudniej znaleźć w polskim pejzażu niż zastępy Kasandr, które znakomicie czują się w swej roli i od dawna wiedzą wszystko najlepiej. Ich najnowsze prognozy orzekają definitywnie, że Emaus będzie w najbliższym czasie sprywatyzowane, wstęp zaś do niego będą mieć jedynie ci, którzy nie mają ani złudzeń, ani nadziei. Na przekór ich deklaracjom subtelną radość

⁶⁸ Tenże, *Od Manhattanu do Emaus*, Lublin 2003, s. 8.

⁶⁹ Tamże, s. 135.

⁷⁰ Tamże.

odnalezionego Emaus staje się znowu udziałem tych nam współczesnych, którzy przeszli przez dramat Manhattanu i nie stracili wiary w człowieka otwartego na Bożą rzeczywistość łaski”⁷¹.

J. Życiński konsekwentnie odkrywa najgłębszy sens Bożego objawienia i nieustannie przekonuje wątpiących i szukających, iż wiara może nadać sens ich życiu. Jego uzasadnieniu towarzyszy zarówno intelektualna powaga, jak i prostota przekazu. Fundamentalnym argumentem pozostaje zawsze słowo Ewangelii, co doskonale obrazują omawiane eseje. Dla przykładu przywołam fragmenty kilku z nich. „Aby dotrzeć do istotnych treści objawionych w tamtą noc, stwierdza w puencie refleksji nad tajemnicą Bożego Narodzenia arcybiskup, trzeba nam przywrócić sztukę przeżywania utraconych zadziwień. Trzeba zauważyć Boga, który dyskretnie sygnalizuje Swą obecność na marginesach naszych codziennych biegań. Trzeba wreszcie otworzyć się na świat Bożych paradoksów, w którym to, co zwyczajne, prozaiczne, nieefektywne okazuje się dziedziną Jezusowego przyjscia. Ta zmiana perspektywy wcale nie przychodzi łatwo. Nieraz wymaga ona wędrówki w odległy świat utraconego dzieciństwa, w którym wszystko było prostsze, włącznie z wiarą w sens i dobroć. Aby przywrócić nową, dojrzałą postać tamtego utraconego świata, trzeba wyzwolić się z codziennych schematów i osobiście przeżyć noc wielkiego zadziwienia. Noc, w której Odwieczny włącza się w nasz czas, niebo jednoczy się z ziemią, Boże piękno przenika szarą powszedniość. Noc ludzkiego zadziwienia staje się wtedy czasem wielkiej łaski, w którym bóg przychodzi w postaci dziecka, to zaś, co niemożliwe, okazuje się rzeczywiste”⁷².

Z kolei komentując wydarzenia Niedzieli Palmowej, J. Życiński wydobywa najpierw najgłębszy sens uroczystego wjazdu, stwierdzając, że uczestnicy tej uroczystości „mogli czuć się umocnieni duchowo w oczekiwaniu na ostateczny triumf Chrystusa realizującego marzenia polityków i patriotów. Tymczasem, na przekór podobnym marzeniom, Jezus objawił najpełniej Swą moc w bezsilności krzyża. Zamiast królewskiego tronu przyjął drzewo krzyża, które było wtedy symbolem hańby, jak i nas dziś szubienica. Paradoks królowania Chrystusa przejawia się w tym, że największych dzieł zbawczych dokonuje On wówczas, gdy jest bezsilny, odrzucony, ośmieszony. Królowanie w bezsilności ujawnia wstrząsającą potęgę Bożej mocy”⁷³. A następnie odnosi ewangeliczną scenę do współczesnej, rodzimej sytuacji:

⁷¹ Tamże, s. 135-136.

⁷² Tenże, *Samotność wśród liberalów*, Lublin 2004, s. 127.

⁷³ Tamże, s. 134.

„Jesteśmy potrzebni Chrystusowi jako ludzi głębokiej duchowości ożywiają odpowiedzialnością za obecność Ewangelii w sercu zachodzących przemian. Jego prawdę o Królestwie głosimy jednak nie przez podniosłe deklaracje o jednej superkatolickiej partii ani też przez poszukiwanie politycznego guru. Naszym programem jest ewangelia błogosławieństw umożliwiająca budowanie kultury życia. Naszej trosce powierzony jest los bezsilnych i bezdomnych; tych których życie jest zagrożone których godność usiłuje się deptać. Mocą chrześcijaństwa jest świadectwo wartości, znacznie bardziej istotne od sukcesów politycznych czy gromkiego śpiewu «Hosanna». Aby było ono czytelne, trzeba umieć razem z Chrystusem przyjąć nieunikniony ból życia. Sposób przyjmowania tego bólu stanowi ważne świadectwo dojrzałości chrześcijańskiej”⁷⁴.

Objawienie zapisane na nowotestamentalnych kartach, pozostaje zawsze żywe. Przez ten pryzmat arcybiskup spogląda na rzeczywistość, szukając w słowie Chrystusa odpowiedzi, rady, inspiracji. „W przesłaniu skierowanym do trójki niewiast, komentuje J. Życiński, które szlakiem wierności przyszły do grobu w wielkanocny poranek, odnajdujemy kilka poziomów sensu. Najpierw trzeba wyzwolić się z lęku, który paraliżuje, obezwładnia, podsuwa najczarniejsze warianty zdarzeń. Następnie trzeba szukać Jezusa i dążyć do Niego, nawet gdyby zdrowy rozsądek podpowiadał, że zmarłemu nieszczególnie pomogą wonne olejki. Wreszcie trzeba w każdej sytuacji odbudować nadzieję, pamiętając, że sam Jezus wyprzedza nas na spotkanie w słonecznej Galilei, gdzie można znowu odbudować utracony świat nadziei, piękna i sensu”⁷⁵. Jakie ta scena może mieć znaczenie dla nas dzisiaj? „O ileż uboższe byłoby chrześcijaństwo, wyjaśnia arcybiskup, gdyby brakowało w nim tamtych kobiet z Ewangelii, które zamiast roztkliwiać się nad swym zmęczeniem zdecydowały pójść do grobu, niosąc łyż, kosmetyki i wierność jako swój dar dla Ukrzyżowanego. Tym prostym gestem wpięły się w historię świata, wnosząc światło Galilei w pejzaż zdominowany przez frustrację i ból. Ich wędrówka szlakiem wskazanym przez Chrystusa wyznacza kierunek drogi dla naszego pokolenia, które gorzko życia kontempluje częściej niż woń wielkanocnych olejków. Dlatego też trzeba nam poszukiwać naszej osobistej drogi do Galilei wielkanocnej radości i piękna, nawet jeśli znajomi eksperci straszą, że jedyną realną alternatywą dla szlaków prowadzących do Sodomy stanowi Gomora. Dobrze jest przypomnieć

⁷⁴ Tamże, s. 135.

⁷⁵ Tamże, s. 130.

wtedy wszystkim wystraszonym ewangeliczne «nie bójcie się» i uświadomić im, iż zainteresowanie Galileą i Emaus powinno jednak dla chrześcijanina być ważniejsze niż zapał w opisywaniu grozy Sodomy⁷⁶.

Chrześcijaństwo, niezależnie od czasu i kontekstu, przemawiało i nadal to czyni, zrozumiałym i precyzyjnym językiem, przekonując, że „Chrystus przyszedł na świat po to, aby ludzki niepokój zamienić w dziedzinę sensu”⁷⁷. Przyjęcie tej prawdy, to często – jak przekonuje J. Życiński – sztuka trudnej radości. Pośród rozterek etycznych, pragnienie ocalenia Sensu, nie zawsze przychodzi łatwo. Niemniej jednak sam arcybiskup, nieustannie zafascynowany Wcieleniem, staje obróca, prorokiem i świadkiem Bożego piękna, o którym chce opowiadać i do którego chce przekonać. „Aby doświadczyć radości przyniesionej przez Boga (...), trzeba zagłębić się w najgłębszych pokładach naszej duszy, w których nośnikiem sensu staje się uśmiech dziecka, pełne troski spojrzenie młodej matki, milczenie wypełnione solidarnością. Trzeba wyzwolić się z krzykliwych haseł, w których o godności człowieka decyduje przede wszystkim naszość, sojusze partyjne lub plemienna etyka, z jakiej dawno wyrosło Trzech Króli. Może wtedy jako naturalne powrócą słowa poety o tym, iż jednym z grzechów śmiertelnych kultury współczesnej jest to, że małodusznie unika ona frontalnej konfrontacji z wartościami najwyższymi (Zbigniew Herbert, *Duszyca*). Może radość pulsująca dyskretnie wśród mroku nocy stanie się wyrazem naszej duchowej dojrzałości. Może wreszcie w perspektywie ukazywanej przez światło gwiazdy betlejemskiej odkryjemy subtelne piękno życia tych, którzy nie chcą być ludźmi sukcesu za wszelką cenę. Nie chcą, gdyż są szczęśliwi, kiedy nie koncentrują uwagi na sobie. Potrafią odchodzić od każdej z łatwych wartości, po to, aby głębiej przeżywać swe zauroczenie wartościami najwyższymi. Na życiowym szlaku poszukują konsekwentnie tej wolności i czystości serca, w której niosące nadzieję Boże światło radykalnie przemienia horyzont naszych stresów i mroków, ukazując świat głębszego Sensu”⁷⁸.

Zakończenie – wnioski

Interdyscyplinarność, tak charakterystyczna dla intelektualnej postawy abpa Józefa Życińskiego, pozwoliła lubelskiemu metropolicie doskona-

⁷⁶ Tamże, s. 131.

⁷⁷ Tenże, *Światło i błękit. Paradoksy wierności*, Lublin 2006, s. 127.

⁷⁸ Tamże, s. 132.

le rozpoznawać drogi myślenia współczesnego świata, prowadzić na nich niezwykle aktywny dialog, pamiętając o własnych korzeniach i widząc rzeczywistość w perspektywie wiary oraz bronić, tego co jest samym rdzeniem chrześcijaństwa. Podejmując się analizy i prezentacji wątków apologijnych, licznie obecnych w twórczości arcybiskupa, odkryłem ten rodzaj myślenia metropolity, który dzisiaj zdaje się być niezbędnym, jeśli chcemy, aby rozumna wiara nie została wyparta przez irracjonalną pseudoreligijność. Dlatego w zakończeniu pragnę wyartykułować najważniejsze wątki apologii J. Życińskiego.

1. Wobec różnorodnych nurtów postmodernizmu lubelski metropolita proponuje postawę otwartości, która z jednej strony wobec ideologicznego charakteru poszczególnych sformułowań wykaże się krytycyzmem, a z drugiej wobec interesujących tez postmoderny zachowa szacunek, odkrywając w ich doktrynie głębię. Dziedzicom postmodernizmu, przenikniętym rezygnacją i nihilizmem, chrześcijaństwo może dać nową nadzieję, ukazując jednoznacznie, że „tragizm istnienia nie wyczerpuje się w duszącym horyzoncie immanencji, ale prześwietla się światłem Słowa”.

2. Wątpienie, zdaniem J. Życińskiego, może pomóc chrześcijanom zrozumieć sens wiary, której nie da się sprowadzić jedynie do logicznych uzasadnień. Z kolei samo przekonanie wątpiących to przynajmniej kilkuetapowy proces. Nie może w nim zabraknąć sytuacji granicznych, który burzą nasz dotychczasowy świat i otwierają na nową perspektywę. Kolejnym krokiem jest odkrycia globalnego sensu, za którym opowiada się chrześcijaństwo. Następnie trzeba rozpoznać dynamikę spotkania, w której Bóg ujawnia samego siebie. By na końcu, niczym B. Pascal podjąć zakład, prowadzący do przełamania zwątpienia.

3. Lubelski metropolita przywołując osobę herbertowskiego Pana Cogito, wprowadza do własnej apologii charakterystyczną refleksję i intelektualną zadumę. Chce w ten odwołać się do świata wartości, które decydowały o kształcie kultury europejskiej. Poszerza jednak herbertowską perspektywę o religijne uzasadnienie. Przekonuje przy tym, że chrześcijaństwo jest spojrzeniem wiary, która przekracza ramy naszej wyobraźni oraz zawiera w sobie niezwykłą siłę, mającą swoje źródło w Bogu. Odkrycie najgłębszego sensu Objawienia, może pomóc wątpiącym i poszukującym, odnaleźć Sens. Jego uzasadnieniu w myśli J. Życińskiego towarzyszy zarówno intelektualna powaga, jak i prostota przekazu.

4. Arcybiskup spogląda na rzeczywistość przez nowotestamentalny pryzmat. W słowie Chrystusa szuka odpowiedzi i inspiracji. Jego teksty prze-

nika pewność, która zawiera przekonanie, iż niezależnie od czasu i kontekstu, chrześcijaństwo przemawiało i nadal to czyni, zrozumiałym i precyzyjnym językiem. J. Życiński chce być prorokiem, obrońcą i świadkiem Bożego piękna. Zafascynowany Wcieleniem, pragnie ocalić Sens.

Streszczenie

W swoim tekście dokonałem analizy twórczości abpa Józefa Życińskiego w kluczu apologetycznym. Wykazałem, że interdyscyplinarność, tak charakterystyczna dla intelektualnej postawy metropolity, pozwoliła mu doskonale rozpoznawać drogi myślenia współczesnego świata, prowadzić na nich niezwykle aktywny dialog, pamiętając o własnych korzeniach i widząc rzeczywistość w perspektywie wiary oraz bronić, tego co jest samym rdzeniem chrześcijaństwa. Podejmując się prezentacji wątków apologetycznych, licznie obecnych w twórczości arcybiskupa, odkryłem ten rodzaj myślenia metropolity, który dzisiaj zdaje się być niezbędnym, jeśli chcemy, aby rozumna wiara nie została wyparta przez irracjonalną pseudoreligijność. Apologia chrześcijaństwa, jaką ujawniają eseje lubelskiego arcybiskupa, doskonale rozpoznaje współczesny kontekst wiary, a w Objawieniu szuka odpowiedzi i inspiracji. Teksty J. Życińskiego przenika pewność, że chrześcijaństwo przemawiało i nadal to czyni, zrozumiałym i precyzyjnym językiem. Zaś sam metropolita chce być prorokiem, obrońcą i świadkiem Bożego piękna. Zafascynowany Wcieleniem, pragnie ocalić Sens.

Słowa kluczowe: *apologia; interdyscyplinarność; chrześcijaństwo; abp J. Życiński*

Justifying the Sense. Apologetic Elements In the Essays of Abp. Józef Życiński

Summary

In this text, I have analyzed the work of Archbishop Józef Życiński from the apologetic point of view. I have shown that interdisciplinarity, which was a characteristic of his intellectual attitude, allowed him to fully recognize the ways of thinking of the modern world. He used this to engage

in a very active dialogue, while remembering his own origins and seeing reality in the perspective of faith. It also helped him to defend what is the very core of Christianity. Attempting to present the apologetic issues, so frequently present in the work of the Archbishop, I discovered what in his way of thinking seems indispensable today in order not to replace rational faith with irrational pseudo-religiosity. Christian apologetics (which is revealed in the essays of the deceased Archbishop of Lublin), fully recognizes the contemporary context of faith, and seeks answers and inspiration in the Revelation. Życiński's texts are full of confidence that Christianity employed and still employs an understandable and precise language. The Archbishop himself wants to be a prophet, a protector and a witness of God's beauty. Being fascinated by the Incarnation, he would like to save the Sense.

Key words: *apology, interdisciplinarity, Christianity, Archbishop J. Życiński*

KS. STANISŁAW BIAŁY

WIARA JAKO ODPOWIEDŹ NA BOŻE POWOŁANIE A KWESTIA NIETOLERANCJI RELIGIJNEJ

Treść: 1. Uzasadnienie tematu; 1.1. Aktualność postawionego problemu (powołane instytucje); 1.2. Ważność postawionego problemu (tzw. kontrowersyjne wypowiedzi); 2. Teologiczne ujęcie wiary - wiara w Piśmie św.; 2.1. Pojęcie wiary u św. Pawła; 2.2. Wiara według św. Jana; 2.3. Wiara według Magisterium Kościoła; 3. Obowiązki dotyczące wiary; 3.1. Obowiązek umacniania przedmiotu wiary; 3.2. Obowiązek ochrony aktu wiary; 4. Wiara w relacji do bliźniego: chrześcijańska sprawiedliwość granicą nietolerancji; 4.1. Stosunek katolika do niewiary (ateizmu); 4.2. Stosunek katolika do aktów fundamentalizmu religijnego; 5. Wnioski końcowe.

1. Uzasadnienie tematu

Można postawić dwie przesłanki dla konstrukcji powyższego tematu: Otóż (po pierwsze), jak donosi portal Wiara.pl. (z 9.11.2011 r.), rocznie za wiarę w Chrystusa na świecie ginie ok. 170 tys. chrześcijan, 200 milionów jest brutalnie prześladowanych. W 70 krajach łamane jest prawo do wolności religijnej a 350 milionów wyznawców Chrystusa poddawanych jest różnym formom dyskryminacji¹. Wystarczy wejść na katolickie portale internetowe, aby zobaczyć doniesienia o mordach chrześcijan (np. w Nigerii), i przekonać się, że dane nie są przesadzone. Po drugie, papież Benedykt XVI, w przesłaniu z okazji 20. rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój (Castel Gandolfo 2.09.2006 r.), który odbył się w Asyżu 27 października 1986 r. zauważył, iż „fakt, że do starć zbrojnych dochodzi dziś przede wszystkim na tle napięć geopolitycznych występujących w wielu regionach, może sprzyjać wrażeniu, że różnice nie tylko kulturowe, ale też religijne

dr hab. Stanisław Biały – adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WSD w Łomży.

¹ A Wy nie płaczcie z nami (9.11.2011), www.info.wiara.pl.

stanowią przyczynę zagrożenia lub braku stabilizacji dla perspektywy pokoju”². Następnie 1 stycznia 2011 (na Światowy Dzień Pokoju) w modlitwie na Anioł Pański, problem ten dookreślił mówiąc o współczesnych zagrożeniach dla religii: „Jesteśmy dzisiaj świadkami dwóch przeciwnych tendencji, dwóch skrajności jednakowo negatywnych: z jednej strony laicyzmu, który w sposób często podstępny marginalizuje religię, by zesłać ją do sfery prywatnej; z drugiej strony fundamentalizmu, który z kolei chciałby narzucić ją wszystkim siłą”³.

Zatem, zastanawiając się nad przyczyną tak licznych prześladowań, stawiamy pytanie, czy wiara, która jest definiowana jako odpowiedź na powołanie Boże, może być nietolerancyjna. Co więcej, wydaje się, że aby wyjaśnić ewentualne granice tolerancji lub nietolerancji religijnej, trzeba odpowiedzieć, w jaki sposób wiara (wiara chrześcijańska) jest odpowiedzią na powołanie Boże. Bowiem być może jest tak, że wiara sama będąc nietolerancyjna spotyka się z taką samą odpowiedzią. Chodzi tym samym o pytanie, czy wiara może być jakimś ślepym wykonywaniem podawanych norm i przykazań (prawdziwych czy też domniemanych), czyli irracjonalna, fanatyczna (fundamentalizm religijny). Ale, z drugiej strony patrząc, należy założyć także i to, że teolog-moralista nie może właściwie omówić wiary jako relacji do Boga bez wcześniejszego omówienia wiary jako chrześcijańskiej relacji do człowieka, który może być „jednego dnia” ateistą, a „drugiego” fanatykiem, terrorystą itp. Tak więc, czym powinien motywować się (z zasady) stosunek wierzącego katolika do wspomnianych niepokojących zjawisk braku tolerancji religijnej?

1.1. Aktualność postawionego problemu (powołane instytucje)

Na określenie aktualności tak postawionego problemu można podkreślić, że: A) Papież Benedykt XVI listem *Porta fidei* ogłosił Rok Wiary, aby ukazać wszystkim wiernym siłę i piękno wiary, wzywając ich do jeszcze większego zaangażowania misyjnego. Napisał w nim: „Potrzebna jest wzmoczona refleksja na temat wiary, aby pomóc wszystkim wierzącym w Chrystusa uczynić bardziej świadomym i ożywić ich przywiązanie do

² BENEDYKT XVI, Przesłanie z okazji 20. rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, który odbył się w Asyżu 27 października 1986 r., Castel Gandolfo 2.09.2006 r.

³ Tenże, Wolność religijna drogą do pokoju, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r. (8.12.2010), tamże: „wielkie religie mogą stanowić ważny czynnik jedności i pokoju dla rodziny ludzkiej”.

Ewangelii, zwłaszcza w okresie głębokiej przemiany, jaki ludzkość przeżywa obecnie”⁴. Rok Wiary rozpocznie się 11 października 2012 r., w pięćdziesiątą rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II, a zakończy się w uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata, 24 listopada 2013 r.⁵. B) „Właśnie teraz jest czas rozpoczęcia przez Kościół konkretnej przygody nowej ewangelizacji” – powiedział w rozmowie z KAI abp Rino Fisichella, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, która powstała 28 czerwca 2010 roku. Wyjaśnił także, że nowa ewangelizacja to nie jest magiczna formuła, lecz przejaw natury Kościoła. W tym szczególnym momencie głębokiego kryzysu, jaki przeżywamy o charakterze kulturowym i antropologicznym, nowa ewangelizacja jest szansą dla Kościoła. Po raz pierwszy mówił o niej bł. Jan Paweł II w Nowej Hucie w 1979 r. Powiedział wtedy, że spod postawionego tam krzyża trzeba rozpocząć nową ewangelizację. Kard. R. Fisichella wyjaśnił: „Trzeba ją prowadzić w nowy sposób, bo ludzie współcześni są inni, nowi, panuje odmienna kultura, nowa mentalność. Trzeba ją poznać, „wejść” w nią, zrozumieć ją, ale trzeba też w tę kulturę i jej wizję człowieka wnieść perspektywę człowieka, który jest zbawiony, ponieważ Bóg go kocha”. Zadaniem nowej dykasterii (obok tej ds. Ewangelizacji Narodów) będzie: ”wypracowywanie i promowanie nowych sposobów działalności misyjnej, odpowiadających realiom zsekularyzowanego świata” – powiedział papież Benedykt XVI⁶. C) W dniach 7-28 października 2012 r. w Watykanie obradować będzie XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, pt. „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. 4 marca przedstawiono dokument przygotowawczy do tego wydarzenia, zwany Lineamenta, zawierający m.in. szczegółowy wykaz spraw, które należy podjąć w kontekście przyszłego zgromadzenia⁷. D) Kard. Gianfranco Ravasi, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, w wywiadzie dla TVP 1 mówił o prowokacyjnej funkcji wiary w ewangelizacji kultur (14.11.2011). Na pytanie, czy ewangelizacja kultur nie może być odbierana jako agresja, kard. odpowiedział następująco: „Ewangelizacja jako agresja i dziś się zdarza. Zatem ewangelizacja powinna mieć dwa wymiary, które z agresją (nietolerancją) nie mają nic wspólnego. Pierwszy to dialog. Wsłuchanie się w rozmówcę, spotkanie się, odnalezienie

⁴ Benedykt XVI, List Porta fidei, 8.

⁵ Tamże, 4; por. J. MICHALIK, Wokół Roku Wiary, Częstochowa 2012.

⁶ *Czas nowej ewangelizacji* (3.10.2011), www.nowaewangelizacja.org/czas.

⁷ Tamże; por. *Nowa Ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. BIELA, Katowice 2011.

nie elementów wspólnych. Drugą siłą w ewangelizacji jest prowokacja. Siła wywoływania sprzeciwu. Chrześcijaństwo nie da się opisać w kolorach tęczy”⁸. E) Europa przeżywa kryzys wiary. Np. w Portugalii coraz więcej ludzi odchodzi od wiary katolickiej. Przybywa protestantów i świadków Jehowy. Obecnie jest w tym kraju o dwa miliony mniej katolików, niż było jeszcze kilkanaście lat temu. Od roku 1999 do 2011 odsetek katolików spadł z 86.9 do 79.5%. W tym samym czasie liczba innych wyznawców zwiększyła swoją liczebność z 2.7 do 5.7%. Niewierzących z 8.2 do 14.2%. Jednak nie wszędzie i zawsze tak jest. Np. w 2011 r. ponad 100 tys. dorosłych Koreańczyków przyjęło chrzest i stało się katolikami (na ogólną liczbę 132652)⁹.

1.2. Ważność postawionego problemu (tzw. kontrowersyjne wypowiedzi)

W sprawie ważności postawionego w temacie problemu, warto natomiast przywołać: A) Wystąpienie Benedykta XVI z Wielkiej Brytanii z 16 września 2010 r., kiedy zaznaczył, że to ateizm doprowadził nazistów do poglądów ekstremistycznych: nienawiści i nietolerancji, oraz może prowadzić do nietolerancji dzisiaj, co ateści (współcześni) nazwali wielkim pomówieniem przeciwko nim samym¹⁰. B) Ale także to wcześniejsze, gdy podczas wykładu na Uniwersytecie w Ratyzbonie 12 września 2006 r. papież Benedykt XVI wygłosił referat, poświęcony m.in. dialogowi międzyreligijnemu, potępiając religijną przemoc i nietolerancję oraz przypominając, że przemoc w imieniu religii jest nie tylko wbrew woli Boga, ale również postępowaniem nierozumnym: „Przemoc jest sprzeczna z istotą Boga i duszy” - powiedział. Papież też zacytował wtedy słowa bizantyjskiego cesarza z XIV wieku Manuela II z rozmowy z perskim uczonym: „Pokaż mi, co

⁸ J. KOCISZEWSKA, *Tylko 800 słów* (14.11.2011), www.kosciol.wiara.pl/doc.

⁹ *Dramatyczny spadek liczby katolików w Portugalii* (17.04.2012), www.forum.wiara.pl.

¹⁰ Papież już skrytykowany przez ateistów, w: *Fronda.pl* (16.09.2010), www.fronda.pl/news/; „Uznanie, że to ateizm doprowadził nazistów do poglądów ekstremistycznych i nienawiści lub nietolerancji, czy że może on doprowadzać do nietolerancji w obecnej Wielkiej Brytanii, jest strasznym pomówieniem skierowanym przeciwko tym, którzy nie wierzą w Boga” – napisali w swoim oświadczeniu przedstawiciele największej organizacji ateistycznej w Wielkiej Brytanii. „Pogląd, że są w Wielkiej Brytanii ludzie niewierzący, którzy chcą wymuszać swoje poglądy na innych, wychodzący z ust człowieka, który reprezentuje organizację próbującą na arenie międzynarodowej narzucić swoją wąską i ekskluzywną formę moralności, a także działającą na rzecz osłabienia praw kobiet, dzieci, gejów i wielu innych brzmi surrealistycznie” – przekonują brytyjscy ateści.

nowego przyniósł Mahomet, a wtedy ujrzysz tylko to, co złe i nieludzkie - jak choćby to, że nakazał, aby wiarę, którą głosił, rozszerzać za pomocą miecza”. W związku z tą wypowiedzią antypapieską rezolucję uchwalił m.in. pakistański parlament, a Ali Bardakoglu, minister odpowiedzialny w tureckim rządzie za kwestie religijne, oskarżył papieża o mentalność krzyżowca i wrogość wobec islamu¹¹. C) Przypomina to także mowę z 20 sierpnia 2005 r. wygłoszoną do muzułmanów w Niemczech podczas jego uczestnictwa w Światowym Dniu Młodzieży: „Jestem pewien, że wyrażam również wasze myśli mówiąc, że szczególnie troskę rodzi szereg coraz bardziej zjawisko terroryzmu. Wiem, że bardzo wielu z was zdecydowanie odrzuciło, również publicznie, jakiekolwiek powiązanie waszej wiary z terroryzmem, i że potępiliście go w sposób wyraźny”¹². D) I wreszcie sytuację, gdy J. Ratzinger, jeszcze jako szef Kongregacji Nauki Wiary (6.08.2000 r.), ogłosił dokument *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawienia w Chrystusie. Wtedy niektóre gazety pisały także krytycznie. Np. J. Pałasiński na łamach tygodnika „Wprost” (17 IX 2000) obwieścił, że Watykan pisząc, iż „zbawienia mogą dostąpić wyłącznie wyznawcy Kościoła katolickiego, przekreśla osiągnięcia 30 lat dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego”, i dzieli „Kościoły chrześcijańskie na lepsze i gorsze”¹³.

2. Teologiczne ujęcie wiary - wiara w Piśmie św.

Pomimo że wiara w sensie naturalnym jest czymś oczywistym, oznacza bowiem uznanie za prawdę czegoś, co jest dowiedzione (np. naukowo), a cze-

¹¹ D. BRUNCZ, Muzułmanie atakują papieża (16.09.2006), www.ekumenizm.pl/content/; tamże: Na początku referatu Benedykt XVI odniósł się do religijnego sceptycyzmu, jaki panował w środowiskach uniwersyteckich, gdy był jeszcze profesorem w Ratyźbonie. Benedykt podjął tematykę wiary i rozumu, powołując się na wydane przez prof. Theodore Khoury opracowanie dialogu prowadzonego między cesarzem bizantyjskim Manuelem II z perskim uczonym. Najprawdopodobniej została spisana przez monarchę w latach 1394-1401, podczas oblężenia Konstantynopola. Benedykt XVI przypomniał, że cesarz gardził wykorzystywaniem przemocy do głoszenia religii i zacytował kontrowersyjny fragment. Następnie opisał wyjaśnienie cesarza, dlaczego głoszenie wiary nie można pogodzić z przemocą: Kto chce doprowadzić kogoś do wiary, ten potrzebuje zdolności do dobrych słów i prawidłowego myślenia, a nie do przemocy i grożenia. Na koniec Benedykt XVI - podkreślił, że przemoc w imieniu religii jest nie tylko wbrew woli Boga, ale również postępowaniem nierozumnym.

¹² BENEDYKT XVI, *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój*, Przemówienie papieskie podczas spotkania z muzułmanami (20.08.2005), Światowy Dzień Młodzieży – Niemcy.

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus* (6.08.2000); por. D. KOWALCZYK, Nietolerancyjny Jezus, czyli wszyscy muszą mieć rację, www.mateusz.pl/czytelnia/.

go nie można osobiście sprawdzić, to ta sama wiara, w sensie teologicznym, jest już czymś bardziej złożonym (ma wymiar moralny). Wiara to łacińskie *credo*, od *cor* – *dare*, co oznacza dać swoje serce. Jest to ruch człowieka w kierunku Boga, tak bogaty, że nie jest łatwo pojąć go i opisać. Wiara w pełni rozwinięta powoduje, że cały człowiek ukierunkowuje się na Boga, ze wszystkimi swoimi zdolnościami i siłami. Dzieje się tak, ponieważ poprzez wiarę człowiek zostaje zdobyty przez Boga. Wiernością będzie zatem trwanie w wierze. Tak więc pojęcie wiary nie oznacza jedynie systemu prawd objawionych, ale jest to odpowiedź człowieka na dar objawienia Bożego. Innymi słowy, wiara to łacińskie *fides que* (treść wiary), oraz *fides qua* (akt wiary): Gdzie treść wiary określa sposób jej wyznawania i gdzie akt wiary poprzedza treść wiary tylko wtedy, kiedy chodzi o proces jej weryfikacji.

Wiara w Starym Testamencie nie zna jeszcze pełni Objawienia. Zakłada ona akcję zbawczą Boga Jahwe wobec narodu wybranego. Wezwanie wiary jest skierowane do Żydów. Jej istotną treścią jest uwielbienie Boga, wdzięczność za dokonane znaki, wierność Przymierzowi zawartemu z Bogiem na górze Synaj. Zatem, wiara zakłada Objawienie i nie jest możliwa bez niego. Jest pojmowana jako odpowiedź człowieka. Jak w całym działaniu moralnym, tak i w jej wyznaniu inicjatywa nie należy do człowieka. To Bóg wychodzi pierwszy na spotkanie, natomiast człowiek jako wezwany odpowiada. Innymi słowy: wiara to fundamentalne stanowisko człowieka, które jest syntezą odniesień religijnych do Boga znanych we wspólnocie. Wiara, jako „tak” wypowiedziane Bogu może nieć wiele określeń. W Starym Testamencie termin „wiara” nie występuje zbyt często, ale jest on bardzo wymowny: wiara to: *he'emîn* - od słowa *'aman*, być pewny, stały, uchwycić się mocno Boga. W tłumaczeniu zaś greckim wiara to *pisteueîn*, czyli ufność Bogu, która sprawdza się w momencie próby¹⁴.

Chociaż w Nowym i w Starym Testamencie wiara zachowuje te same cechy, to jednak jest coś, co je w pewien sposób dzieli. W Starym Testamencie pojęcie wiary zakłada rozpoznanie i przekonanie się, że Bóg prowadził lud wybrany do *Kanaan*, do krainy obiecanej, mlekiem i miodem płynącej. W Nowym Testamencie pojęcie wiary odnosi się do aktualnego i obiecanego królestwa niebieskiego - oczekiwanie Starego Testamentu się wypełniło i Królestwo Boże jest blisko. Tu autentyczna wiara zakłada poznanie treści objawionych w Chrystusie. Próbę dogłębnego ich zrozumienia i całkowitego przyjęcia. Wiara oznacza postawę całego

¹⁴ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale* - II, Milano 1998, s. 77 nn.

człowieka wobec Boga i Chrystusa Jego posłańca. Taka wiara sprawia, że możliwym staje się zbawienie wieczne. Natomiast odrzucenie Chrystusa oznacza zamknięcie się człowieka w sobie na dar ofiarowanego zbawienia. Innymi słowy, wiara jest uznaniem, że Jezus jest zapowiedzianym przez proroków Mesjaszem, a zbawienie eschatologiczne jest dane temu, kto w Niego wierzy (por. Mk 16, 16): „Kto uwierzy i ochrzci się, ten będzie zbawiony”¹⁵. Opis spotkania Zmartwychwstałego ze swymi Apostołami kończy się nakazem misyjnym: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” Mt 28, 18-20, Łk 24, 46-49, J 20, 21-23¹⁶.

2.1. Pojęcie wiary u św. Pawła

Wiara, według św. Pawła, wprawdzie polega na intelektualnej zgodzie na Objawienie się Boga w Chrystusie, to jednak (i przede wszystkim) jest ona oddaniem się Bogu, komunią z Nim. Chrześcijanin to ten, który wierzy w Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego (por. Rz 10, 9). Nie może być ona indywidualną kwestią, ale dotyczy całej wspólnoty. To znaczy, że nie można zbawić się w pojedynkę, tj. z pominięciem bliźniego, np. który jest w potrzebie. Św. Paweł na określenie wiary, używa terminu gr. *pistis*, (łac. *fides*), oznaczającego nie tylko akt wiary personalnej (ufność), ale także patrymonium wiary (łac. *patrimonium* - dziedzictwo), całe wydarzenie zbawcze - przyjęte i przeżyte. Chociaż św. Paweł oddziela wiarę od nadziei i miłości – to mimo to wiara u niego oznacza ofiarowanie się Chrystusowi i wejście w Tajemnicę Zbawienia. Wierzący musi być i żyć w Chrystusie, a to zakłada posłuszeństwo i pewną poufałość (por. Rz 1, 5; Gal 3, 2-5). Posłuszeństwo wypływa z akceptacji woli Ojca, która została objawiona w Chrystusie, a zarazem oznacza pewne konsekwencje dla życia osobistego i społecznego.

Co więcej, w sercu teologii wiary św. Pawła stoi afirmacja, że usprawiedliwienie przychodzi tylko przez wiarę. Teza taka jest wymierzona przeciwko uzurpowaniu sobie możliwości zdobycia zbawienia, do którego dochodziłoby się za pomocą dzieł dokonanych według poszczególnych przepisów prawa (por. Rm 3, 20-22; Gal 2, 16). Trzeba jednak podkreślić, że Apostoł Paweł nie głosi tu „swojej” Ewangelii, a cytaty z Pisma św., na któ-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, 22.

rych opiera swoje poglądy, mogą z łatwością potwierdzić słuszność takiej wizji teologicznej. Chodzi o to, że jeśli w Nowym Testamencie nie ma zbawienia bez wiary (por. J 3, 18; Ap 16, 32), to u św. Pawła doktryna taka nabyla szczególnego ciężaru z racji swego polemicznego charakteru z Żydami. Autor w swym nauczaniu przeciwstawia się koncepcji, szeroko znanej w kręgach żydowskich, jakoby zbawienie było możliwe do osiągnięcia na bazie sprawiedliwości legalnej. I jeśli nawet św. Paweł akcentuje działanie Boga w wierze, to tym samym twierdzi, że to człowiek musi otworzyć się na zbawienie dane mu przez łaskę (1 Kor 12, 3)¹⁷. Co także oznacza, że wierzący musi dać świadectwo swej wierze, niosąc ją po wszystkie krańce ziemi i otwierając się na Ducha Świętego, który czyni misyjnym cały Kościół.

2.2. Wiara według św. Jana

Także w pismach św. Jana wiara jest ukazywana jako dar Boga i odpowiedź człowieka. «Nikt nie przychodzi do Mnie, jeśli go nie pociągnie mój Ojciec» (J 6, 44). Takie potwierdzenie wiary, było spowodowane twierdzeniem gnostyków, jakoby możliwe było doskonałe poznanie Boga, nawet na bazie naturalnych sił człowieka (por. 1 J 2,4). Według św. Jana życie ziemskie nie jest czasem widzenia Boga, jest czasem wiary w Niego (por. 1 J 3, 2). Wiara wykluczając widzenie nie wyklucza zobowiązania do wciąż lepszego poznania Objawienia, z czego jasno wynika, że poznanie i wiara są ze sobą w ścisłym związku, chodzi o to, że wiara i poznanie wspomagają się nawzajem. Wiara nie może tylko opierać się na poznaniu wewnętrznym, ale na świadectwie innych: przede wszystkim na świadectwie Jezusa (por. J 1, 18). Jeśli walor świadectwa zależy od prawdomówności świadka, to Chrystus potwierdza swoje świadectwo cudami, ale także Bóg Ojciec potwierdza posłannictwo Syna (por. J 5, 32). Po zmartwychwstaniu Jezusa wiara ludu w Jego bóstwo opierała się na świadectwie Apostołów¹⁸. Wiara, która w końcu na oddaniu się całego człowieka samemu Bogu, zakłada oddalenie się od świata, od jego pożądlivosti (por. 1 J 2, 16). Ale z drugiej strony bogactwo wiary i życie wiarą zakłada konkretne implikacje do nadziei i miłości. Wierzący wchodząc w relację z Bogiem, który jest miłością, staje się jednym z wielu kochających na wzór Boga (por. 1 J 4, 7), i

¹⁷ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 85 nn.

¹⁸ Tamże, s. 89nn.

w ten sposób jest elementem decydującym o zbawieniu człowieka¹⁹. Musi być zatem niesiona całemu światu jako akt miłości i wierności Bogu: misyjny sens znajduje swój wyraz w modlitwie arcykapłańskiej – „to jest życie wieczne, aby znali Ciebie”²⁰.

Św. Jan, podobnie jak św. Paweł, podkreśla wagę nie tylko samej wiary, ale także wagę tego, w co i w kogo się wierzy. Występują jednak między nimi pewne różnice: u św. Pawła istotnym elementem teologii jest wiara w Chrystusa zmartwychwstałego i chwalebne, u św. Jana natomiast ważne jest Wcielenie Syna Bożego - Logosu.

2.3. Wiara według Magisterium Kościoła

Według ojców soborowych, wiara jest osobistą odpowiedzią całego człowieka na powołanie Boga, który jest ojcem wszystkich ludzi. Wiara, jako decyzja podjęta w sposób wolny i świadomy, jest akcją ekstremalnie moralną i jest zakotwiczona w odpowiedzialności człowieka (jest jako łaska, koniecznie potrzebna do zbawienia). Istotną kwestią jest sprawa podporządkowania się wierzącego Kościołowi (posłuszeństwo). Według Ojców Soboru Watykańskiego II Bóg ukonstytuował Kościół jako decydującą pomoc w celu udostępnienia ludziom tajemnicy Objawienia. Chodzi oto, aby mogli oni pojąć i zachować wiarę. Stąd podkreśla się nie tyle potrzebę posłuszeństwa w wierze, co służebną rolę Kościoła, która dokonuje się poprzez przekaz depozytu wiary. Sobór Watykański II, podkreślając fakt istnienia ludzi, którzy bez własnej winy nie wierzą jeszcze w zbawienie dokonane w Chrystusie, stwierdza, że skoro więc Bóg chce zbawić wszystkich ludzi, muszą istnieć także jakieś drogi, przez które mogłoby i do nich dotrzeć Królestwo Niebieskie²¹.

To z tego powodu w deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Sobór naucza, że nie możemy „wzywać Boga jako Ojca wszystkich, jeśli wobec niektórych ludzi, stworzonych na obraz Boży, nie chcemy postępować po bratersku” (n. 5). Czyli pomimo różnic charakteryzujących odmienne wyznania religijne, uznanie istnienia Boga, do czego ludzie mogą dojść również na podstawie samego zetknięcia z dziełem stworzenia (por. Rz 1, 20), musi skłaniać wierzących do uznania innych

¹⁹ Tamże.

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 22.

²¹ A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 95 nn.

ludzi za braci. Nikomu więc nie wolno wykorzystywać różnic religijnych jako przesłanki lub pretekstu do przyjęcia wojowniczej postawy wobec innych ludzi²². „I to z tego samego powodu” w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II podkreśla związek wiary i rozumu mówiąc: są to dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Wiara, jako zasada poznania prawdy objawionej pozbawiona oparcia w rozumie (jest ono niejasne, nadprzyrodzone, wstępem), skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, pozostaje bez bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu. W rozdziwieniu pomiędzy rozumem i wiarą wyraża się jeden z wielkich dramatów człowieka. Ma on wiele przyczyn jak i skutków (nietolerancja, terroryzm)²³.

Dziś papież Benedykt XVI, w liście *Porta fidei*, także mówi o aktualność nauki II Soboru Watykańskiego. Twierdzi on, że teksty soborowe „nie tracą wartości ani blasku. Muszą być one należycie odczytywane, poznawane i przyswajane „jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła”. Rok Wiary, który został w tym liście uroczysto proklamowany, ma być zaproszeniem do autentycznego i nowego nawrócenia do Chrystusa, zaangażowania misyjnego na rzecz nowej ewangelizacji. Ma on rozbudzić w wierzących aspirację do wyznawania wiary w jej pełni i z odnowionym przekonaniem, z ufnością i nadzieją. Powinien być także okazją do czynów miłosierdzia. Wiara bowiem bez miłości nie przynosi owocu, a miłość bez wiary byłaby uczuciem nieustannie zagrożonym przez zwątpienie²⁴. Wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem. Jedna pozwala bowiem drugiej się urzeczywistniać. Zresztą już samo wyznanie wiary, które jest aktem zarówno osobistym jak i wspólnotowym, jest czymś takim: pierwszym podmiotem wiary jest zawsze Kościół. W wierze wspólnoty chrześcijańskiej każdy otrzymuje chrzest, który jest skutecznym znakiem wejścia do ludu wierzących, aby zyskać zbawienie. Co potwierdza papieskie odwołanie się do Katechizmu Kościoła Katolickiego, gdzie „wierzę” - to wiara Kościoła wyznawana osobiście przez każdego wierzącego, przede wszystkim w chwili chrztu²⁵. W tym sensie wyznawana wiara staje się także nadzieją w życie wieczne, która, podobnie jak miłość, realizuje się poprzez posługę wobec braci²⁶.

²² Por. Benedykt XVI, Przesłanie z okazji 20. rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, który odbył się w Asyżu 27 października 1986 r., dz. cyt.

²³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*.

²⁴ Por. BENEDYKT XVI, List apostolski *Porta fidei*, 14.

²⁵ Tamże, 10; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), 169.

²⁶ Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi*.

3. Obowiązki dotyczące wiary

W świetle (opisanej powyżej) wartości wiary można lepiej dostrzec kwestię obowiązków wobec wiary, a uwzględniając, że może ona ulec pewnym zniekształceniom, np.: intelektualnym, wolitywnym, emocjonalnym²⁷, można je podzielić na dwa następujące bloki.

3.1. Obowiązek umacniania przedmiotu wiary

Po pierwsze, umacnianie wiary polega na pogłębianiu znajomości treści wiary. Jest ona istotna, aby (w ogóle) wydać swą zgodę, to znaczy, aby w pełni, rozumem i wolą zgadzać się z tym, co proponuje Kościół. Po drugie według Benedykta XVI: „Wiara oznacza zaangażowanie i publiczne świadectwo. Chrześcijanin nigdy nie może myśleć, że wiara jest sprawą prywatną. Wiara jest decyzją na to, żeby być z Panem, aby z Nim żyć. To bycie z Nim wprowadza do zrozumienia powodów, dla których się wierzy. Wiara, właśnie dlatego, że jest aktem wolności, wymaga również odpowiedzialności społecznej za to, w co się wierzy”²⁸.

W myśl Objawienia człowiek jest zobowiązany do odpowiedzi Bogu, który mu się objawia poprzez łaskę, ale dziś Kościół widzi obowiązki moralne trochę w innym świetle niż to, w którym były rozważane przez teologię wcześniej (przed Soborem Watykańskim II), gdzie kładło się nacisk na przepisy prawa kościelnego dotyczące aktu wiary. Teraz zakłada się, że takie przepisy wypływające z woli Boga mogą być poznawane z Objawienia i z prawa moralnego naturalnego, jak np. obowiązek wyznawania publicznie wiary i jej obrony. Jeśli chodzi o niektóre podręczniki z przeszłości, to miały one charakter kazuistyczny a czasami minimalistyczny. Wtedy teologia starała się ustalić limity, począwszy od których wypełnia się obowiązek wiary, po niżej których znajduje się już grzech przeciwko wierze. Np. debatowano, ile razy wierzący musi wypowiedzieć akt wiary, aby zadośćuczynić obowiązkowi wiary. Jest ewidentne (w soborowym świetle), że w ten sposób nie obejmuje się całego pola wymagań moralnych dotyczących wiary. Dziś Kościół, dedukując wymagania wiary z faktu samego Objawie-

²⁷ Por. F. ARDUSSO, *Motywy wiary chrześcijańskiej*, Kielce 2004; tamże: Jednym z motywów wiary chrześcijańskiej jest to, że afirmuje ona to, co w człowieku najlepsze, choć zarazem ujawnia jego kruchość.

²⁸ Tamże.

nia i z natury porządku nadprzyrodzonego, nie zadowala się ustaleniem jakiegos minimum obowiązków czy też wzrostu w wierze. Można jednak mówić o jakimś minimum, jeśli chodzi o intelektualne poznanie prawd wiary. Ważny jest tu Skład Apostolski, Modlitwa Pańska, przykazania Boże, sakramenty itp., ale podobnie jak obowiązek zapoznania się z treścią wiary, nie zawiera konieczności dokładnego zaznajomienia się z tymi prawdami, czyli pamięciowego ich opanowania, tak np. układ treści albo użyte słowa nie mają decydującego znaczenia²⁹.

3.2. Obowiązek ochrony aktu wiary

Wiara nie ma charakteru jakiegoś trwałego piętna. Można ją bardzo szybko utracić. Zatem człowiek nie powinien zatrzymywać się na samym sformułowaniu wiary, tj. na jej treści. Św. Tomasz zauważył, że „akt wiary wierzącego nie kończy się na wypowiedzeniu dogmatu, lecz na potwierdzeniu tajemnicy”³⁰. To często słaba (lub zła) wola prowadzi do utraty wiary. Skoro jednak także dobra wola ulega różnym wpływom i człowiek popełnia różne błędy, zatem powinno stać się na straży swojej wiary i to w sposób bardzo szczególny³¹. Ze względu na obowiązek ochrony wiary, bezpośrednio narażanie wiary na niebezpieczeństwo jej utraty, trzeba uznać za ciężko grzeszne. Przeciwko wierze można wykroczyć niedociągnięciem, ale i nadużyciem. W pierwszym przypadku chodzi zwykle o niedowiarstwo, herezję (synkretyzm), apostazję, schizmę, wątpliwości, a także o bluźnierstwo i ignorancję. Swoistym przygotowaniem do wpadnięcia w takie grzechy jest złe moralnie prowadzenie się, a także pycha, która nie chce się podporządkować prawdom objawionym. Jeśli chodzi o nadużycie, to wchodzić tu będą w grę wady, takie jak łatwowierność, nieroztropność, która skłania do uznania za przedmiot wiary katolickiej np. przykład różnych zabobonów i tzw. objawień prywatnych.

²⁹ Por. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 124nn.

³⁰ Św. T. AKWINU, *Summa theologiae, II-II*, q. 1, a 2; por. B. STANOSZ, *Tolerancja, akceptacja czy poszanowanie praw?*, „Bez Dogmatu” 27 (1996), s. 8-9.

³¹ Por. B. KRZOS, *wnioskowanie logiczne jako uzasadnienie w akcie wiary*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3 (2011), s. 167; tamże: „Wiara jest uznaniem Prawd za prawdziwe nie ze względu na ich oczywistość, ale pod naciskiem woli. Racją tego aktu woli jest autorytet Boga objawiającego. Do uzasadnień zdań wiary religijnej na drodze rozumowej potrzeba narzędzi filozoficznych, jakimi są: właściwa koncepcja człowieka, w skład której wchodzi Tomaszowa zasada partycypacji – czyli obecności pierwiastka nadprzyrodzonego w bycie ludzkim (...), oraz poznanie metafizyczne”.

Specyficznym niebezpieczeństwem jest popadnięcie w indyferentyzm (w obojętność religijną), który jest najczęściej wynikiem braku właściwego poznania (uzasadnienia) prawd religijnych albo synkretyzm religijny. Z tym wiąże się, groźny dla wiary klimat praktycznego hednomizmu, ponieważ jest to klimat na pozór nie walczący z religią, ale wiążący ludzi z przyjemnościami tego świata, jako opozycja do wyznawanych zasad płynących z wiary. Trzeba wiedzieć, że chociaż wszelkich złych wpływów uniknąć się nie da, to należy zaakcentować, iż można ograniczyć w znacznej mierze siłę oddziaływania złych czynników na wiarę, choćby poprzez uczulenie na niebezpieczeństwo. Nikt nie jest wolny od niebezpieczeństwa zgorzenia, stąd powinien chronić się przed bliskim a niepotrzebnym zagrożeniem, którym może być np. synkretyzm religijny, niewłaściwy film czy też książka, demoralizujące rozmowy, żarty, oszłamiająca muzyka. Im niebezpieczeństwo jest bliższe, tym reakcja powinna być większa i szybsza. Co więcej, obowiązek ochrony wiary implikuje nie tylko unikanie tego, co może sprowokować zgorzenie, ale stosowanie środków uodpornienia się na zło, np. modlitwę, częste sakramenty, zdrowe kontakty międzyludzkie (chodzi tu przede wszystkim o dzieci), w tym także: międzyreligijne³².

4. Wiara w relacji do bliźniego: chrześcijańska sprawiedliwość granicą nietolerancji

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa cnoty pogan (w tym cnota sprawiedliwości) były deprecjonowane przez Ojców Kościoła, w celu zademonstrowania wyższości wiary w Chrystusa nad pogaństwem. Św. Augustyn nazywał je ładnymi wadami. Dzisiaj jest inaczej, teologia moralna zauważa istniejący ścisły związek pomiędzy cnotami boskimi (wiara) a moralnymi (sprawiedliwością) i umieszcza je razem w porządku zbawienia. Bowiem nabycie cnót naturalnych (kardynalnych) tylko do pewnego punktu jest możliwe dla naturalnych sił człowieka. Człowiek z powodu grzechu pierwotnego nie może wytrwać długo w czynieniu dobra bez pomocy Ducha Św., którego pomoc jest koniecznie potrzebna do nabycia cnót naturalnych. Bóg w swoim planie zbawienia miłosiernie pomaga wszystkim, którzy go szukają, żeby mogli znaleźć Go³³. Chociaż wiara jest darem w Duchu Św.,

³² A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 124.

³³ KKK 1807; *Sprawiedliwość w stosunku do Boga to cnota religijności*; por. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 67, 76 nn; C. J. WICHROWICZ, *Zarys teologii moralnej w*

to jednak z nią zawsze połączona będzie także sprawność naturalna (sprawiedliwość, religijność). Dzieje się tak z reguły zawsze, abstrahując jedynie od przypadku dziecka, które jeszcze nie osiągnęło używania rozumu. Aby człowiek mógł posiadać wiarę musi ona urzeczywistnić się tak na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, jak i naturalnej. Żadna sprawność wlana nie jest kompletna bez naturalnej i odwrotnie. Nie można rozwinąć dobrze cnót naturalnych, jeśli brakowałoby tych boskich i na odwrót, cnoty boskie bez oparcia w tych naturalnych nie miałyby możliwości doskonalenia się (wiera nie jest tylko zaufaniem, ale także poznaniem)³⁴.

Wiarę tradycja chrześcijańska przez długi czas widziała jako zasadniczy element przesłania chrześcijańskiego podanego przez Kościół do wierzenia (może dlatego, można było usprawiedliwić wojny krzyżowe). Natomiast obecnie teologia moralna dostrzega ją w całkiem nowym aspekcie. To znaczy definiuje ją jako cnotę boską, która jest zarazem sprawnością moralną, w której budowaniu rola Kościoła jest rolą służebną. A to oznacza, że nazwanie wiary cnotą (sprawnością) nie może skłaniać do widzenia w niej przede wszystkim stanowiska ludzkiego. Wiara jest boska, ponieważ Bogu można odpowiedzieć w sposób godny jego powołania tylko za jej pomocą, ale także, ponieważ Bóg sam jest jej dawcą. Reprezentuje ona tak wysublimowany stosunek człowieka do Boga, że po prostu nie może pochodzić od człowieka. To sam Bóg wskrzesza ją w nas³⁵. Ale wiara jest też ludzka, jako że jest ona fundamentem życia moralnego, które do końca się w niej nie wyczerpuje. Musi być coś jeszcze (nadzieja, miłość, sprawiedliwość itp.)³⁶. Zatem relację wierzącego do aktów nietolerancji religijnej wyznacza (może wyznaczać) cnota sprawiedliwości. Jest ona taką cnotą moralną, która pole-

ujęciu teologicznym, Kraków 2001, s. 181.

³⁴ JAN PAWEŁ II, Cnota roztropności, Audiencja generalna (22.11.1978); „Wiara nadzieja i miłość są to fundamentalne pryncypia życia chrześcijańskiego, gdy mówimy o cnotach, nie tylko o tych boskich czy kardynalnych, trzeba mieć przed oczyma człowieka realnego, konkretnego”.

³⁵ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 67 nn; por. Mt 16,17; J 20, 29; H. GEISLER, *Wiara i sprawiedliwość*, Kraków 2007.

³⁶ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, dz. cyt., s. 122nn; Pełna realizacja wiary zakłada życie sakramentalne. Cnota wiary jest dana człowiekowi w sakramencie chrztu. Poglębiona zostają w bierzmowaniu, a ożywiana w sakramencie Eucharystii. Powstaje pytanie, czy poza Kościołem katolickim może istnieć i być urzeczywistniana w życiu cnota wiary zbawczej? Sobór Watykański II skonstatował, że „jeśli chodzi o elementy, poprzez które jest budowany Kościół, to niektóre z nich mogą znajdować się na zewnątrz jego widzialnych granic: jak słowo Boże spisane, życie łaski, wiara, nadzieja, miłości i inne dary wewnętrzne Ducha Św.” (Dekret o ekumenizmie 3).

ga na stałej i trwałej woli oddania bliźniemu tego, co mu się należy. Wiara zaś będzie miarą (wyznacznikiem) sprawiedliwości w stosunku do aktów niesprawiedliwości, z jakimi spotyka się dziś praktyka katolicka. Wiemy bowiem, że miarą sprawiedliwości powinna być poznana prawda, wiara zaś jest zasadą poznania prawdy w sferze przyrodzonej i nadprzyrodzonej. To ona będzie podstawową treścią dla normy moralnej, jaką chcemy uwypuklić w kwestii nietolerancji religijnej.

4.1. Stosunek katolika do niewiary (ateizmu)

Wiara, w kwestii ułożenia zasad życia pokojowego (tolerancyjnego) w relacji do ateizmu, także może odwołać się do zasady sprawiedliwości i być jej miarą. Znaczy to, że jeśli jest prawdą, że „negacja Boga, która wyraża się w różnych systemach ateistycznych powinna być zwalczana z całą stanowczością”, to takie twierdzenie Kościoła nie przesądza ostatecznie o wyniku sądu moralnego, na temat winy bądź nie, samych wyznawców takiego światopoglądu (inaczej mówiąc: takiej wiary). Chodzi o to, że pewne formy ateizmu nie wykluczają, że może istnieć u ich reprezentantów wiara w Boga, chociaż ukryta i zamaskowana (ateizm jest formą wiary, tyle że w nieistnienie Boga). Ale, z drugiej strony, jeśli nawet mamy pewne trudności, aby osądzić moralnie niewierzącego, to nie ma żadnej wątpliwości, że władza kościelna powinna stawiać pewne normy prawne w tym względzie. Wierny musi zdystansować się od niewierzących, a jeśli byli oni wcześniej ochrzczeni (apostazja), muszą być wykluczeni od sakramentów św. tak długo dopóki trwają w swoim błędnym postanowieniu³⁷. Nie chodzi tu o wymierzenie jakiejś kary (czy też o zemstę), ale o to, że Kościół stwierdza fakt odrzucenia Boga, spowodowany przez samego ochrzczonego, który odstąpił od wiary. Podobnie jest obowiązkiem, aby ostrzec praktykującego katolika przed zawarciem małżeństwa z ateistą. Natomiast jeśli jest to sytuacja, w której chodzi o wybór zła mniejszego, to duszpasterz, prowadzący sprawę, musi zapoznać zainteresowanego petenta z szczególnymi wymaganiami, stawianymi przez prawo kanoniczne (wychowanie dzieci w wierze katolickiej). Trzeba dodać, że sama historia pokazuje, że również chrze-

³⁷ Por. GS 28-29; „Tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych lub nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują, należy również poważać i kochać. (...) Oczywiście ta miłość i dobroć nie mają nas bynajmniej czynić obojętnymi naprawdę i dobro”; zobacz także: J. MASTEJ, Eklezjalny wymiar aktu wiary chrześcijańskiej i jego personalizujące znaczenie, „Roczniki Teologiczne” 47 (2000), s. 105-121.

ściananie są w pewnej mierze odpowiedzialni za narodzenie się i szerzenie ateizmu³⁸.

Jest znamienne, że pomimo jasnego odrzucenia ateizmu Sobór Watykański II nie wyklucza współpracy z niewierzącymi – co jest ewolucyjnym stanowiskiem do pozycji, jakie zajął Pius IX w encyklice *Divini Redemptoris*, „O przewrotnym ateizmie”, w której, zaznaczył, że nie widzi możliwości takiej współpracy. Sobór zaś wyjaśnia – w duchu dobrze pojętej misyjności Kościoła, że taka współpraca jest tym bardziej możliwa, gdy ateista jest przywiązany do pewnych wartości moralnych, które obowiązują każdą osobę w sposób absolutny. Twierdzi się, że taka postawa jest wyrazem nieuświadomionej wiary w Boga. Obowiązkiem chrześcijanina jest zachować pryncypia wolności religijnej także wobec tego, kto nie wierzy. Ponadto - powinno się mu zarezerwować (*Dignitatis humanae*) prawo do publicznego manifestowania swoich poglądów pod warunkiem, że nie narusza to porządku publicznego, budowanego na sprawiedliwości (kwestią sporną może być sprawa, co to ma znaczyć)³⁹. W takim przypadku trzeba zabronić propagowania destrukcyjnych społecznie przekonań. Co oznacza także, że społeczeństwo, gdzie większość obywateli nie wierzy w Boga, musi też zagwarantować wierzącym, którzy są w mniejszości, manifestowanie swoich opinii i swobodne praktykowanie religii⁴⁰.

4.2. Stosunek katolika do aktów fundamentalizmu religijnego

Wydaje się, że stosunek wiary katolickiej do innych religii (a szczególnie wynikających z nich aktów fundamentalizmu, nietolerancji, terroryzmu), może być także omówiony na bazie cnoty sprawiedliwości, to znaczy

³⁸ GS 28; por. GS 19; tamże: Powstaje problem, jak oceniać fakt świadomej negacji Boga, tj. winę moralną osoby, która wyznaje radykalny ateizm. Sobór Watykański II konstatuje, iż jeśli jest to postawa odrzucająca imperatyw sumienia, to ludzie tak postępujący nie mogą być wolni od winy. Innymi słowy: człowiek jest w stanie zanegować istnienie Boga, pomimo, że jego sumienie manifestowałoby inaczej, opierając się o poznanie wynikające z konsekwencji piękna, logiczności czy przyczynowości stworzenia. Taka negacja jest ciężko grzeszna. Nie możemy zakładać stanu winy w każdym ateście, miara odpowiedzialności za niewiarę, zależeć będzie od czynników subiektywnych

³⁹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej - *Dignitatis humanae*, 2.

⁴⁰ Por. GS 21; Ateizm nie jest pojęciem jednoznacznym. Z tym terminem wiążą się różne prądy. Generalnie jest on czymś przeciwnym do teizmu. Istnieje np. ateizm nihilistyczny, który odrzuca w sposób świadomy i absolutny Boga i każdą formę religii. Neguje on jakkolwiek absolut, tj., Boga i wartości moralne, które obowiązywałyby w sposób absolutny. Ale istnieje także ateizm egzystencjalny lub jako reakcja na istnienie zła, itp.

w ramach kwestii obowiązku obrony wiary wynikającego ze sprawiedliwości ewangelicznej. (Nie chodzi jednak o wyznaczanie granic sprawiedliwości legalnej). W praktyce najlepiej kwestie tę rozważyć z punktu widzenia, jak Kościół rozumie Lud Boży, zbawienie oraz zasadę, iż poza Kościołem nie ma zbawienia – (św. Cyprian). *Kościół w konstytucji Lumen Gentium uznaje, iż do Ludu Bożego przynależą także: chrześcijanie niekatolicy, tzn. Kościoły uznające istnienie Jezusa Chrystusa; sprzeciwiające się jednak niektórym dogmatom (np. prymat papieża; obecność Chrystusa w Eucharystii): kościół prawosławny, protestancki, anglikański. Niechrześcijaństwo (wielkie religie świata): religie uznające istnienie Boga; inaczej Go jednak definiujące i nazywające; uznające inne formy oddawania Mu czci i manifestowania swojej wiary (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm, konfucjanizm, szintoizm). „Ludzie dobrej woli”*: osoby nie uznające żadnej formy istnienia Boga (ateiści, agnostycy); kierujące się jednak w postępowaniu własnym sumieniem i prawem naturalnym (problem: czy istnieją w ogóle osoby w nic nie wierzące)⁴¹.

Kościół uznaje, że każdy wierzący człowiek ma prawo (i obowiązek wynikający z wiary) do rozszerzania swojej wiary⁴². Prawo to należy rozumieć także jako uprawnienie pochodzące z prawa naturalnego. Stąd nie dziwi, iż papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Missio* o stałej aktualności powołania misyjnego – mówi: „Posługując się wszelkimi legalnymi środkami, starajcie się, aby została uznana wasza pełna wolność, do jakiej macie prawo; pamiętajcie, że uczniowie Chrystusa powinni bardziej słuchać Boga niż ludzi”⁴³. Wiara w Chrystusie jest propozycją skierowaną przede wszystkim do wolności człowieka. Zatem nawet jeśli Kościół ma też obowiązek głoszenia wiary Chrystusowej, bowiem nie może on nie głosić Ewangelii, do tego został ustanowiony jako uniwersalny sakrament zbawienia, to jednak misyjność powinna być spełniana z poszanowaniem powyżej opisanych kręgów przynależności. Stanowi to o istocie Kościoła⁴⁴.

Chodzi przede wszystkim o zasadę poszanowania wolności sumienia ludzkiego. Człowiek bowiem nie może uczynić żadnego dobra moralnego (a tym samym uwierzyć w Boga) wbrew swemu sumieniu (wbrew swej wolności i rozumowi). Innymi słowy, sprawiedliwość wiary polega na tym,

⁴¹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen Gentium*, 14-16.

⁴² Jan Paweł II, *Redemptoris Missio*, 71.

⁴³ Tamże, 85.

⁴⁴ Tamże, 65; A. GOLEC, *Prawo i obowiązek działalności misyjnej*, w: Papua Nowa Gwinea. Misje Pallotyńskie, www.papua.misjesac.pl.

że nawracanie powinno odbywać się z poszanowaniem tolerancji, czyli godności osoby ludzkiej, rozumianej w wymiarze naturalnym jak i nadprzyrodzonym. To dlatego encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*, zaprezentowana na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, ma charakter ze swej natury nie tylko ekumeniczny ale i międzyreligijny, czyli taki, który realizuje dialog miłości z każdą osobą. To chrześcijańska miłość (kierowana Duchem Świętym) wyznacza i realizuje granice misyjności. Złotą zasadę życia w społeczności podał wierzącemu sam Jezus mówiąc: „wszystko więc co byście chcieli, aby wam ludzie czynili, to i wy im czyńcie” (Mt 7, 12), którą trzeba umieć połączyć z nakazem miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43)⁴⁵.

Wychodząc z definicji wiary chrześcijańskiej (odpowieź na powołanie Boże), widzimy że akty nietolerancji religijnej (fundamentalizmu religijnego) zasługują na całkowite potępienie (a już szczególnie jeśli chodzi o uzasadniany religijnie terroryzm). Mogą być one określane jako nierozumne i niezgodne z wolą Boga, tak jak to wielokrotnie przypominał (narażając się na niesłuszną krytykę) papież Benedykt XVI. Jest znamienne, że w sierpniu 2000 r. na *Pokojowym Szczycie Przywódców Religijnych i Duchowych* podpisano dokument „Zobowiązanie do Globalnego Pokoju” przyznający, iż każda tradycja religijna naucza, aby traktować bliźnich jak siebie samych, bez względu na rasę, wyznanie, pochodzenie etniczne lub narodowe, status ekonomiczny, płeć czy wiek⁴⁶: „Miłość stoi ponad myślą – w Bogu, czyli wszędzie i zawsze”⁴⁷.

5. Wnioski końcowe

Wychodząc z pojęcia faktu wiary, tj. z analizy, czym jest wiara objawiona (tj. przyjęciem Objawienia za prawdę aktem rozumu oświeconego łaską Bożą i życie tą prawdą), nie można uzasadnić nietolerancji rozumianej jako akt przemocy religijnej czy też jako próba zepchnięcia wiary do zakresu spraw prywatnych. Przemoc jest sprzeczna z istotą wiary, duszy, rozumu.

⁴⁵ J. ŁACH, „Złota zasada” życia w społeczności, w: *Żyć godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. SAREŁO, Ząbki 2004, s. 49-59.

⁴⁶ Dyskryminacja i pokrewne przejawy nietolerancji. Nietolerancja religijna, www.unic.un.org.pl; por. J. Joblin, Tolerancja, jej aspekty polityczne i religijne: ewolucja stanowiska Kościoła, „Społeczeństwo”, 4 (1995), s. 711-737.

⁴⁷ J. SZYMIK, Deus-Caritas jako zasada chrześcijańskiego teocentryzmu w interpretacji J. Ratzingera/Benedykta XVI, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3 (2011), s. 273.

Wiara zaś jest tak wielkim dobrem człowieka, iż każdy człowiek ma prawo do jej wyznawania, także w sferze publicznej (do dania tzw. świadectwa wiary). To wiara (także wiara chrześcijańska) jako zasada poznania (czyli rozwoju, miłości, postępu) otwiera szansę przed każdym człowiekiem chcącym ją przyjąć na poszukiwanie prawdy, która jest warunkiem jego autentycznej wolności i sprawiedliwości⁴⁸. Kościół zatem, chcąc nie dopuszczać do zjawisk nietolerancji i przemocy musi brać - jak to określił Benedykt XVI w *Deus caritas est* - „udział w oczyszczaniu rozumu i budzeniu sił moralnych”⁴⁹.

Życie wiarą, tzn. według nakazów Ewangelii jest życiem wolnym od egoizmu, poszukiwania własnej korzyści (np. religijnej), jak również jakiegokolwiek formy wyzysku bliźniego. Jest życiem, w którym istnieje doskonała sprawiedliwość – gotowa nie tylko do zwykłego przyjęcia i respektowania praw i godności wszystkich ludzi (małuczkich, słabych, inaczej myślących i wierzących), lecz do skutecznego ich przeformowania. Sprawiedliwość wiary jest gotowa otwierać się na każdą nędzę, nawet obcego lub wroga. Gotowa jest nie tylko wybaczyć wyrządzoną krzywdę, lecz także pokonać wrogość przez przebaczenie. Innymi słowy: stosunek wiary do sprawiedliwości (por. misyjność i cierpienie prześladowania), jest jak stosunek wiary do rozumu oświeconego łaską⁵⁰.

Jeśli wiara chrześcijańska nakazuje rezygnację z przymusu jako środka wpływania na postawy innych, to z wyjątkiem sytuacji zagrażających godności osoby ludzkiej (bezpieczeństwu społecznemu itp.). Nie można mówić o tolerancji dla przestępców, psychopatów, terrorystów, zwolenników totalitaryzmu itp. Niewątpliwie przeciwieństwem tolerancji jest bezkrytycznie pojmowana polityczna poprawność, w której dochodzi do dyskryminacji tych, którzy nie kierują się jej regułami⁵¹. Tak więc tolerancja zanika zwykle w zetknięciu z wszelkiego rodzaju fundamentalizmem (z krzywdą ludzką). Fanatyzm można określić jako postawę, w której obowiązki są koniecznością, w której nie ma miejsca na dobrowolną akceptację. Problem tolerancji i nietolerancji leży głównie w poj-

⁴⁸ BENEDYKT XVI, Poszukiwanie prawdy jest warunkiem autentycznej wolności, Przemówienie w Hiszpanii 7.11.2010; por. H. GEISLER, *Wiara i sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 22 nn.

⁴⁹ BENEDYKT XVI, *Deus Caritas est*, 29.

⁵⁰ A. AMATO, O encyklice „*Deus caritas est*”, www.opoka.org.pl/biblioteka.

⁵¹ C. J. WICHROWICZ, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 107 nn.

mowaniu treści dobra i zła moralnego, ale także w dobrej woli uczestników dyskursu i zastosowanych sposobach⁵², np. w Słowenii chodzi przede wszystkim - jak orzekli tamtejsi biskupi – o interesy, ignorancję i uprzedzenia reprezentowane w mediach⁵³.

To treść wiary (prawo do jej obrony) każe oddzielić tolerancję religijną od wolności religijnej. Pojęcia te nawzajem przez siebie przenikają i tym samym niekiedy nie dostrzegamy różnicy między nimi. Tolerancja religijna i wolność religijna są pojęciami dopełniającymi się. Nie ma akceptacji bez tolerancji, ale tolerancja może istnieć bez akceptacji. Dzięki temu możemy zrozumieć, jak złożonym procesem jest jej przyjęcie, jako aksjomat danej postawy. Innymi słowy - tolerancja ma za zadanie oznaczać wyrozumiałość oraz przyzwolenie od wyznawców dominujących religii na istnienie innych religii, nawet jeśli te religie traktuje się z dezaprobatą i postrzega jako błędne lub szkodliwe. Natomiast wolność religijna jest postrzegana jako uprawnienie do wyznawania obrządku w zakresie poszanowania wolności innych osób, tj. z wykluczeniem jakiegokolwiek dyskryminacji. W przypadku wolności religijnej nikt nie może jej ani nie tolerować, ani odrzucić, jest ona bowiem związana z godnością osoby ludzkiej⁵⁴.

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat dyskryminacji religijnej, jaką cierpią dziś katolicy w różnych częściach świata. Stara się odpowiedzieć na pytanie: jakie stanowisko powinni zająć katolicy wobec swoich prześladowców, jeśli chcą być wierni swojej wierze? W związku z tym autor stawia kolejne pytanie: czy religia, rozumiana jako odpowiedź na Boże powołanie, może być nietolerancyjna wobec innych ludzi. Zatem chodzi tutaj o odpowiedź, w jaki sposób religia jest odpowiedzią na powołanie Boże? Co też oznacza: czy

⁵² Por. Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji (1995 r.); tamże: dialog zakłada otwartość na człowieka, cechuje się wolnością i umiłowaniem prawdy, zakłada gotowość poprawek do własnych racji.

⁵³ Słowenia: list otwarty w sprawie nietolerancji religijnej (24.08.2003), www.opoka.org.pl; Komisja Iustitia et Pax Słowenii wystosowała list otwarty w sprawie nietolerancji religijnej do najwyższych władz kraju. Jego adresatami są także władze oświatowe, komisarz praw człowieka oraz kierownictwo najbardziej wpływowych słoweńskich środków przekazu.

⁵⁴ Por. BENEDYKT XVI, Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka, Przesłanie z okazji 17. sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych – 29.04.20011; zobacz także: R. PISZKO, Tolerancja a zasady pokojowego współistnienia, „Zeszyty Naukowe. Roczniki Prawnicze”, 6 (1994) s. 47-58.

wyznawana wiara może być ślepym wykonywaniem przykazań, nakazów, zakazów itp.? W konsekwencji, wydaje się, że teolog moralista nie może adekwatnie opisać wiary, tzn. wiary jako relacji wobec Boga, jeśli nie opisz jej jako relacji wobec człowieka. To założenie pozwoliło autorowi artykułu skonstatować (wychodząc z ewangelicznego pojęcia wiary: tzn. omawiając rozumienie wiary u św. Pawła, św. Jana, Soboru Watykańskiego II), że wiara katolicka wobec człowieka nietolerancyjnego, fanatycznego, prześladowcy itp., może, a nawet musi posługiwać się pojęciem sprawiedliwości. Chodzić jednak będzie o szczególną sprawiedliwość – tzn. ewangeliczną. To pojęcie pokazuje Boga jako dobrego Ojca (wzór postępowania dla katolika, ale także dla każdego innego wyznawcy), tzn. jako zawsze cechującego się (nawet wobec nieprzyjaciół) miłością miłosierną. To jednak nie zabrania, co więcej nakazuje działanie wobec nietolerancji i prześladowań, które będzie miało charakter działania misyjnego. Zakłada ono dzielenie się prawdą, a w szczególności prawdą religijną i moralną (etyczną). To dzielenie się jest rozumiane nie jako odwet za doznaną niesprawiedliwość, ale ewangelicznie, tzn. jako dzielenie się z braćmi tym, co ma się najlepszego, czyli tym, co posiada wymiar prawdziwej miłości (*caritas*).

Słowa kluczowe: *wiara, nietolerancja, śmierć, zasady wiary, stosunek do prześladowców, sprawiedliwość ewangeliczna, miłość nieprzyjaciół, misyjność Kościoła.*

Faith as the Response to God's Calling and the Issue of Religious Intolerance

Summary

The article is about the religious discrimination that Catholics today are suffering in different parts of the world. It tries to answer the question: what position should Catholics take in the face of their oppressors, if they want to be true to their faith? Therefore, the author raises another question: can religion, understood as a response to God's call, be intolerant to other people. Thus it is a question of how religion is a response to God's call? This also means: can professed faith be a blind realization of commandments, precepts, prohibitions, etc.? Consequently, it seems that the moral theolo-

gian cannot adequately describe faith, that is faith as a relationship with God, if he does not describe it as a relationship with man. This assumption allowed the author of the article to ascertain (proceeding from the Gospel concept of faith, i.e. analyzing the understanding of faith by St. Paul, St. John, the II Vatican Council) that the Catholic faith can and even must use the concept of justice in relation towards those who are intolerant, fanatic, those who are persecutors, and similar. However, this will be a special type of justice, that is justice according to the Gospel. This justice shows God as a good Father (pattern of conduct for Catholics, but also for all other believers), that is, as One always characterized by merciful love, towards enemies also. This, however, does not forbid, what more: this orders action against intolerance and persecution, which will be of a missionary nature. This implies a sharing of the truth, especially religious and moral (ethical) truth. This sharing is understood not as a revenge for the suffered injustice, but evangelically, i.e. as a sharing the best one has with brothers, sharing what has the dimension of true love (*caritas*).

Key words: *faith, intolerance, death, principles of faith, attitude to persecutors, Gospel righteousness, love of enemies, missionary dimension of the Church.*

KS. MIROSŁAW BRZEZIŃSKI

RADOŚĆ ŻYCIA W STANIE ŁASKI – PRAWDA I WOLNOŚĆ W MAŁŻEŃSTWIE

Treść: Wstęp, 1. Stan łaski – łaska sakramentu małżeństwa, 2. Prawda w małżeństwie, 3. Wolność w małżeństwie

Wstęp

Stwórca powołując człowieka do życia, powołał go jednocześnie do szczęścia i pragnie, aby tak realizował siebie samego i swoje życie by był on szczęśliwy już tu na ziemi, a w przyszłości osiągnął pełnię szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem. Człowiek realizuje swoje życie w zdecydowanej większości na drodze życia małżeńskiego i rodzinnego, i powinien tak to czynić by być szczęśliwym samemu, ale również by pomóc w osiągnięciu szczęścia współmałżonkowi, dzieciom i innym członkom rodziny. Oczywiście nie jest to zadanie proste, i dlatego Bóg przychodzi człowiekowi z pomocą w realizacji tego zadania w życiu małżeńskim napełniając go swoją łaską, płynącą nade wszystko z sakramentu małżeństwa. Życie łaską ma napełniać małżonków radością prowadzącą do szczęścia.

Radość jest uczuciem wielkiego zadowolenia, wesołości, rozradowania, uciechy. Radość życia – to cieszenie się życiem¹. Radować się, to wywoły-

Ks. Mirosław Brzeziński – Kapłan diecezji łomżyńskiej, adiunkt w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Studiował w Instytucie Jana Pawła II do Studiów o Małżeństwie i Rodzinie w Rzymie. W latach 2003-2010 diecezjalny duszpasterz rodzin, kierownik Poradni Rodzinnej Fundacji Vitae Familiae, Opiekun Kościelny Katolickiego Ośrodka Adopcyjno - Opiekuńczego w Łomży. Członek Polskiego Stowarzyszenia Familiologów. Posługuje w duszpasterstwie rodzin, prowadzi rekolekcje dla małżeństw. Autor wielu artykułów z zakresu teologii małżeństwa i rodziny, katechezy przedmałżeńskiej, duszpasterstwa rodzin, życia duchowego rodziny.

¹ *Radość*, [w:] W. DOROSZEWSKI (red), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1965, t. 7, s. 796-797.

wać i sprawiać zadowolenie, napełniać radością, cieszyć się, weselić². Łatwo zauważyć patrząc na te definicje radości, iż jest ona ściśle związana ze sposobem życia człowieka. Od tego, w jaki sposób człowiek żyje, zależy czy życie to przynosi jemu i innym radość i czy prowadzi do szczęścia czy też odwrotnie, tego szczęścia mu nie daje. Każdy „człowiek pragnie szczęścia. Nazywa je życiem, pokojem, radością, odpoczynkiem, błogosławieństwem, zbawieniem. Wszystkie te dobra w niejednakowy sposób zawarte są w formule, za pomocą której określa się kogoś jako szczęśliwego lub nieszczęśliwego”³. Różnie możemy określać to czym jest szczęście, i pewnie każdy człowiek mógłby dać swoją definicję szczęścia. Jednakże idąc śladem różnych definicji, szczęście to: pomyślny los, pomyślność, powodzenie, uczucie wielkiego zadowolenia, upojenia, radości. Do szczęścia potrzebne jest zadowolenie z życia w całości⁴. Szczęście to pomyślny bilans doświadczeń życiowych, powodzenie w realizacji celów życiowych, zdobycie najwyższych cenionych społecznie dóbr i przymiotów. To chwilowy stan emocjonalnej euforii, odczucie najwyższej radości, doznanie maksymalnej przyjemności. Szczęście to trwałe zadowolenie z życia połączone z pogodą ducha i optymizmem, poznawcza ocena własnego życia jako udanego, wartościowego, sensownego⁵. Szczęściem jest układ życia w najwyższym stopniu pomyślny i zadowalający, jest to posiadanie najwyższej miary dóbr – pomyślności, powodzenia w jakiejś dziedzinie, w jakiejś sprawie. W szczęściu podkreśla się czynnik własnej aktywności człowieka w dążeniu do wielostronnego i integralnego rozwoju osobowości, oraz zaangażowania w sprawy społeczne, jako warunek realizacji szczęścia przez innych członków społeczeństwa⁶. Do osiągnięcia szczęścia niezbędny jest wysiłek człowieka. To on określa, czym jest szczęście, ale to on również podejmuje „trud” takiego życia, które sprawi, że będzie mógł je nazwać życiem szczęśliwym. Życie rozumiane jako istnienie, egzystencja, bytowanie, działanie w pewnych warunkach, to pewne warunki egzystencji⁷. Chcemy więc zobaczyć w jaki sposób istnienie i działanie człowieka w warunkach życia małżeńskiego,

² *Radować*, [w:] W. DOROSZEWSKI (red), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1965, t. 7, s. 797.

³ *Szczęśliwość*, [w:] X. LEON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1982, s. 933.

⁴ *Szczęście*, [w:] W. DOROSZEWSKI, *Słownik Języka Polskiego*, T. 8, Warszawa 1966, s. 1058.

⁵ *Szczęście*, [w:] W. ŁAGODZKI, G. PYSZCZEK, *Leksykon PWN. Filozofia*, Warszawa 2000, s. 318.

⁶ *Szczęście*, [w:] *Encyklopedia Powszechna PWN*, T. 4, Warszawa 1976, s. 347.

⁷ *Życie*, [w:] W. DOROSZEWSKI (red), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1965, t. 10, s. 1462.

przy pomocy łaski sakramentu małżeństwa sprawia, że człowiek staje się szczęśliwym.

Poszukując w Piśmie świętym odpowiedzi na pytanie o szczęście i dlaczego człowiek powinien go szukać, znajdujemy odpowiedzi szczególnie w księgach mądrościowych. Te ukazują, iż szczęśliwy jest ten, kto boi się Jahwe! Będzie on potężny i błogosławiony (Ps 112, 1n), będzie miał liczne potomstwo (Ps 128, 1n), Jeśli ktoś chce zapewnić sobie życie, zbawienie, błogosławieństwo, dobrobyt (Prz 3, 10) powinien chodzić drogami Bożymi (Ps 1, 1), zachowywać Prawo (Ps 119, 1), słuchać Mądrości (Prz 8, 34n), znajdować ją (Prz 3, 13n), ćwiczyć się w niej (Syr 14, 20) i troszczyć się o biedaka. Jednym słowem, powinien być sprawiedliwy⁸.

1. Stan łaski – łaska sakramentu małżeństwa

W małżeństwie zbudowanym na sakramencie małżeństwa to on właśnie – sakrament – jest źródłem łaski, uświęcenia i umocnieniem w takiej realizacji małżeństwa, aby było ono środowiskiem, które daje człowiekowi radość i szczęście. „Sakramenty należą do świata symboli. Sakrament jako ingerencja łaski Boga w konkretną węzłową sytuację człowieka jednoczy człowieka z Bogiem w Trójcy Świętej, jednoczy człowieka z Kościołem i ludzi między sobą. Sakrament uobecnia historię zbawienia, czyni ją widzialną, uchwytną dla zmysłów. Sakrament niczego nie wyklucza, wszystko sobą ogarnia. Każdy sakrament uczestniczy w rzeczywistości, którą symbolizuje, jednoczy z całą historią zbawienia od stworzenia, aż po jej ostateczne spełnienie, jednoczy także całość wszystkiego, co istnieje, od elementów materialnych aż pooczyty egzystencji osobowej”⁹. Trzeba podkreślić, iż „zwyczajną drogą otrzymania łaski przez ludzi są sakramenty. Łaska każdego sakramentu ma swoją specyfikę”¹⁰. Także łaska sakramentu małżeństwa ma swoją specyfikę. „Łaska jest przychylnością, darmową pomocą Boga byśmy odpowiedzieli na Jego wezwanie; stali się dziećmi Bożymi, przybranymi synami, uczestnikami natury Bożej i życia wiecznego”¹¹. Łaska jest uczestni-

⁸ *Szczęśliwość*, [w:] X. LEON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1982, s. 933-934.

⁹ J. GRZEŚKOWIAK, *Centralne idee teologii małżeństwa*, [w:] A.L. Szafrński (red), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 44.

¹⁰ E. OZOROWSKI, *Łaska*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 218.

¹¹ KKK 1996.

zeniem w życiu Boga¹², i posiada kilka znaczeń. Oznacza ona to wszystko, co Bóg wyświadcza człowiekowi (życzliwość, łaskawość, upodobanie), to, kim staje się człowiek przyjmujący działanie Boże (wdzięk, piękno, świętość), oraz konkretne dary udzielane przez Boga człowiekowi. Przymiotami łaski są: pochodzenie od Boga, darmowość, wolność, nadprzyrodzoność¹³. „Pojęcie łaski zakłada pojęcie natury. To wszystko, co człowiek otrzymał od Boga jako stworzenie, stanowi jego naturę. To, co utracił na skutek grzechu pierworodnego, jest skazą na jego naturze. To wreszcie, przez co Bóg leczy zranioną ludzką naturę, jest łaską. Należy ona przeto do porządku nadprzyrodzonego, który wykracza poza porządek natury. Człowiek posiada zdolność przyjęcia łaski. [...] Łaska nie niszczy natury, przeciwnie zakłada i doskonali ją oraz podnosi na wyższy poziom istnienia”¹⁴. Łaska jest darem, skierowanym do człowieka jako osoby. Tylko wtedy staje się darem owocującym, kiedy zostanie podjęta jako zadanie. Jest to dar domagający się współpracy ze strony człowieka. Jednym ze skutków działania łaski jest uświęcenia człowieka. Łaska staje się przygodą współżycia z Bogiem. Człowiek tę przygodę może przeżywać sam lub we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej¹⁵.

Ważnym elementem jest relacja łaski z wolnością człowieka. Trzeba podkreślić, iż „łaska Chrystusa w żadnym wypadku nie narusza naszej wolności, gdy odpowiada ona zmysłowi prawdy i dobra, jakim Bóg złożył w sercu człowieka. Przeciwnie, doświadczenie chrześcijańskie, zwłaszcza doświadczenie modlitwy, świadczy o tym, że im bardziej jesteśmy ulegli wobec poruszeń łaski, tym bardziej wzrasta nasza wewnętrzna wolność i nasza pewność zarówno wobec trudności, jak wobec nacisków i przymusu ze strony świata zewnętrznego. Przez działanie łaski Duch Święty wychowuje nas do wolności duchowej, by czynić nas wolnymi współpracownikami swego dzieła w Kościele i świecie”¹⁶.

Każdy sakrament według nauki Soboru Trydenckiego oznacza i powoduje łaskę, czyli dar Boży potrzebny człowiekowi w danej sytuacji życiowej (Denz. 849). Sakrament małżeństwa powoduje wzrost łaski poświęcającej, czyli przyjaźni z Bogiem, oraz liczne pomoce, czyli łaski uczynkowe nieodzowne w życiu małżeńskim i rodzinnym do wypełnienia obowiąz-

¹² KKK 1997.

¹³ E. OZOROWSKI, *Łaska*, s. 218.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ KKK 1742.

ków stanu¹⁷. Łaska sakramentu małżeństwa uzdalnia do bycia w Kościele w nowy sposób. Jest to łaska urzeczywistniania Kościoła pośród codziennych przejawów życia małżeńskiego i rodzinnego¹⁸. „Właściwa łaska sakramentu małżeństwa jest przeznaczona dla udoskonalenia miłości małżonków i dla umocnienia ich nierozzerwalnej jedności. Przez tę łaskę podtrzymują się wzajemnie z pomocą wiernej miłości, a przyjmowanemu z miłości do Boga potomstwu wpajają chrześcijańskie nauki ewangeliczne i cnoty”¹⁹. Małżonkowie na łasce sakramentu małżeństwa mają budować swą małżeńską i rodzicielską miłość, powierzać się Duchowi Świętemu, który jest Duchem miłości²⁰. „Specyfika łaski sakramentu małżeństwa polega na tym, że z dwojga ludzi – męża i żony – czyni jedno ciało (Rdz 2, 24; Mt 19, 6). To «jedno ciało» oznacza pełnię jedności. A ta jest nie tylko cielesna, lecz również duchowa, przyrodzona i nadprzyrodzona [...] Łaska sakramentu sprawia, że ci, którzy w porządku stworzenia stali się jednym ciałem, stają się w porządku zbawienia Ciałem Chrystusa. Przez sakrament małżeństwa mąż i żona, jako komuniam osób – a nie tylko indywidualnie – są Ciałem Chrystusa. Ich związek wyraża i urzeczywistnia związek Chrystusa z Kościołem”²¹. I tu możemy też powiedzieć, iż łaską małżeństwa jest człowiek – mąż/żona, i dziecko, rozumiany jako dar otrzymany od Boga.

Z Listu do Efezjan (Ef 5, 21-33) wynika, że małżeństwo jest włączeniem ochrzczonych w relację istniejącą między Chrystusem a Kościołem, tzn., że sam Chrystus staje się obecny między chrześcijanami zawierającymi małżeństwo i odtąd w szczególny sposób działa w nich i w ich życiu, udzielając im swoich darów²². Cóż to są za dary? W sakramencie małżeństwa Chrystus ofiaruje małżonkom bogactwo swoich darów, daje im „łaskę sakramentalną”, która wywiera wpływ na wszystkie aspekty życia małżeńskiego, włącznie z dziedziną płciową (FC 33), łaskę „nowej komunii miłości” (FC 19), łaskę, czyli „dar”, dzięki któremu mogą przekazywać miłość samego Boga do ludzi i miłość Chrystusa do Kościoła (FC 56), „łaskę autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej” (FC 56), łaskę do zadań spo-

¹⁷ A.L. SZAFRAŃSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, [w:] A.L. SZAFRAŃSKI (red), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 101.

¹⁸ E. OZOROWSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 219.

¹⁹ KKK 1641.

²⁰ A. KOKOSZKA, *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna. Cz. III*, Tarnów 2005, s. 156.

²¹ E. OZOROWSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, s. 219.

²² A.L. SZAFRAŃSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, s. 101-102.

łecznych i politycznych (FC 47), w końcu łaskę przemiany całego ich życia w nieustanną ofiarę duchową” (FC 56). Podstawową zaś łaską, jaką Bóg im daje i którą z wdzięcznością winni przyjąć, jest właśnie współmałżonek. W sakramencie małżeństwa Chrystus ofiaruje jednego małżonka drugiemu, oni zaś akceptują i przyjmują siebie w sakramentalnym przymierzu, a przyjmując siebie przyjmują łaskę, którą daje im Chrystus. Najwspanialszą rzeczą na świecie, jaką Bóg może im dać, jest ofiarowanie ich sobie jako małżonków zdolnych do miłowania siebie miłością samego Chrystusa²³. Wspólnota małżeńska, określana jako „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, łączy się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”²⁴. Wspólnota małżeńska, jak podkreśla min. Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* akcentuje miłość małżeńską jako najgłębszy sens współistnienia i życia w małżeństwie, która powinna się przejawiać we wszystkich wydarzeniach wspólnego losu dwojga osób i która powinna się znaleźć u podstaw decyzji planowania poczęć. Encyklika ukazuje w pełni personalistyczną koncepcję małżeństwa ochrzczonych, w której dominują międzyosobowe relacje autentycznej, integralnej miłości. Jest to miłość „na wskroś ludzka, pełna, wierna i wyłączna i płodna” (HV 9)²⁵. Człowiek jako obraz Boga Miłości ma za zadanie urzeczywistniać tę miłość w małżeństwie lub dziewictwie, co powoduje wypełnienie się obrazu Bożego w człowieku. Małżeństwo jako komunია miłości jest znakiem przymierza łączącego Boga z Jego ludem (Oz 2, 21; Jr 3, 6-13; Iz 54), które znalazło swe ostateczne urzeczywistnienie w Jezusie jako oblubieńcu, który się oddaje ludzkości i jednoczy w swoim ciele, czyli Kościele. To oddanie urzeczywistnia się we wcieleniu i w ofierze na krzyżu²⁶. „Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymie-

²³ J. GRZEŚKOWIAK, *Sakramentalność małżeństwa w „Familiaris consortio”*, [w:] A.L. SZAFRAŃSKI (red), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 77.

²⁴ KKK 48.

²⁵ A.L. SZAFRAŃSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, s. 102.

²⁶ Tamże, s. 102-103.

rza, zawartego we Krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową *caritas* małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarowującego się na Krzyżu²⁷.

Małżonkowie są włączeni przez chrzest w nowe i wieczne przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem i dlatego stanowią wspólnotę życia i miłości. Małżeństwo staje się więc nierozwalne i urzeczywistnia miłość Chrystusa do Kościoła. Małżonkowie są dla siebie, a jako rodzice dla swoich dzieci świadkami zbawienia, którego uczestnikami stają się przez sakrament²⁸. Nieodwołalne powiązanie małżonków z Chrystusem wyraża się we wspólnocie życia codziennego, w rodzeniu dzieci i ich wychowaniu nie tylko dla Kościoła i dla Boga, lecz również – choć na ostatnim miejscu – dla siebie. Dla ludzi żyjących w małżeństwie ich własnym ołtarzem jest dom i wspólne życie. Ofiarami składanymi Bogu przez Chrystusa jest ich wspólny trud życia, wzajemne oddanie się realizowane według myśli Chrystusa (J 14, 21)²⁹. W tym trudzie życia małżonkowie nie są pozostawieni sami sobie i swoim ludzkim siłom, gdyż sam Chrystus umacnia ich sakramentalną łaską. „Sakrament daje im łaskę i zadanie upamiętnienia wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec swych dzieci; jako uobecnienie, daje im łaskę i zadanie wprowadzenia w życie, wzajemnie wobec siebie i wobec dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem; jako prorocstwo, daje im łaskę i zadanie życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem³⁰. Jednakże, wskazuje A. L. Szafrąński „pierwszym i bezpośrednim skutkiem sakramentu małżeństwa nie jest łaska, ale sama więź małżeńska, komunია dwojga osób, przedstawiająca tajemnicę Chrystusa i Jego przymierza. Uczestnictwem w życiu Chrystusa jest miłość małżeńska, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby³¹. Dzięki temu umocnieniu małżonkowie mogą trwać wiernie w miłości i jedności małżeńskiej i świadczyć o nierozwalności ich związku, tak jak nierozwalny jest związek Chrystusa z Kościołem.

²⁷ FC 13.

²⁸ A.L. SZAFRAŃSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, s. 103.

²⁹ Tamże, s. 106.

³⁰ FC 13.

³¹ A.L. SZAFRAŃSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, s. 103.

2. Prawda w małżeństwie

Prawda – pojęcie, które ma wiele znaczeń. W filozofii prawdę uważa się za jedno z transcendentnych określeń bytu. Każdy byt, zarówno ograniczony w swym istnieniu, jak i Bóg – będący samym istnieniem – jest w tym ujęciu prawdziwy, dobry i piękny. Prawdziwy – to znaczy poznawalny, dostępny sam przez się intelektowi i to tym bardziej, im jest bytem doskonalszym. Najpełniej, absolutnie prawdziwy tzn. poznawalny jest zatem byt absolutny – Bóg. Wobec Niego też wszelki byt jest absolutnie otwarty: On zna wszystko bez reszty. Jeżeli natomiast człowiek nie poznaje wszystkiego w pełni, a przede wszystkim tajemnicą dla niego jest Bóg, to dzieje się to skutkiem ograniczoności ludzkiego intelektu i poznania, a nie skutkiem niepoznawalności, tzn. nieprawdziwości czegokolwiek, co istnieje – samego Boga³².

Słowo „prawda” odnoszone do Boga oznacza, że Bóg jest wierny; jest tym, na kim można się oprzeć, ponieważ Jego obietnice nigdy nie zawodzą. Szczególnie jest wierny przymierzemu zawartemu przez siebie najpierw z Abrahamem, potem z narodem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza, wreszcie z całą ludzkością w Chrystusie. Prawdą jest słowo i prawo Boże, niezmiennie i trwale na wieki, kto go przestrzega „nabywa znajomość prawdy Bożej” (Dn 9, 13). Sam Chrystus jest Prawdą: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J 14, 6)³³. Nakaz moralny życia w prawdzie jest czymś więcej niż wąsko rozumianą prawdomównością. Jeśli prawdą jest Chrystus i jego Ewangelia, to życie w prawdzie jest życiem w wierze w Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię; jest wprost życiem w Jezusie Chrystusie. Jest życiem pełnią prawdy Bożej i Bożego Objawienia, którą jest nade wszystko sam Jezus Chrystus. Tak pojęte życie w Prawdzie ma przejawiać się w stosunku człowieka do Boga i w stosunkach międzyludzkich. Prawda w relacji do Boga jest odpowiedzią na Jego prawdę, czyli na Jego wierność, i polega na wierności wzajemnej ze strony człowieka, na wytrwałej wierze i posłuszeństwie Bożym przykazaniom.

Istotnym obowiązkiem każdego człowieka jest szukanie prawdy we własnym życiu zgodnie ze swoim sumieniem. W jakiegokolwiek sytuacji czło-

³² A. ZUBERBIER, *Prawda*, [w:] A. ZUBERBIER (red), *Słownik teologiczny*, Katowice 1988, s. 140-141. Por. *Prawda*, [w:] K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, k. 354-355.

³³ A. ZUBERBIER, *Prawda*, s. 141-142. Por. *Prawda*, k. 355.

wiek przychodzi na świat i wychowuje się, musi odpowiedzieć sobie na pytanie o sens swego życia, musi – choćby w praktyce – opowiedzieć się za wartościami, o które w życiu będzie zabiegał i którym będzie służył. Tu otwiera się droga do prawdy lub zakłamania, zależnie od wierności swemu sumieniu. Idąc za głosem sumienia, czyli postępując zgodnie z przekonaniem o swej moralnej powinności, co nieraz wymaga wyrzeczeń i ofiar, znajdzie się człowiek zawsze na drodze do prawdy, a tym samym do Boga, choćby go tak nie nazywał [...] Dążenie do prawdy – nieoddzielne od dążenia do dobra – jest obowiązkiem całego życia człowieka. Nigdy nie staje się człowiek „posiadaczem” prawdy, tym mniej całej prawdy, lecz zawsze do niej dąży i realizuje ją w każdej chwili swego życia wraz z każdym moralnym wyborem [...] ³⁴. A przypomnijmy za Janem Pawłem II, iż „dobrem wspólnym małżeństwa i rodziny jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich związku aż do śmierci” ³⁵ oraz człowiek ³⁶, każdy człowiek będący częścią wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Chodzi więc o ciągle poznawanie prawdy o człowieku, o współmałżonku, o dziecku, ciągle poznawanie osoby, odkrywanie jej.

Prawda w relacjach międzyludzkich ma dwa wymiary: społeczny i indywidualny. Społeczność ludzka ma prawo do prawdziwej i pełnej informacji, nienaruszającej niczych praw i niczyjej godności. Prawda człowieka w stosunku do innych ludzi polega nie tylko na mówieniu prawdy, a unikaniu kłamstwa, lecz przede wszystkim na wewnętrznej otwartości wobec drugiego człowieka i jego potrzeb, i na wierności w stosunku do niego. Wierność ta wynikać powinna z samego uznawania drugiego człowieka za bliźniego i brata, tym bardziej, im bliższe łączą ich więzi, a szczególnie w miarę istniejących z natury rzeczy czy dobrowolnie podjętych w stosunku do niego zobowiązań. Wierność ta wyraża prawdę więzi między ludźmi, podczas gdy brak wierności zadaje im niejako kłam. «Istnieje nierozzerwalna więź między prawdą i miłością a całą ludzką moralnością i kulturą... Tylko w tym powiązaniu wzajemnym człowiek może prawdziwie żyć jako człowiek i rozwijać się jako człowiek...» (Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w czasie II Pielgrzymki do Polski, Wrocław 21.06.1983 r.) ³⁷. Człowiek posiada prawo do poznania prawdy i kierowania się nią w życiu. Od jej poznania, oraz

³⁴ A. ZUBERBIER, *Prawda*, [w:] A. ZUBERBIER (red), *Słownik teologiczny*, Katowice 1988, s. 142-143.

³⁵ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin* (02.02.1994), n. 10.

³⁶ Tamże, n. 11.

³⁷ A. ZUBERBIER, *Prawda*, s. 143-144.

kierowania się nią w życiu zależy wprost realizacja powołania ludzkiego i chrześcijańskiego. Poznanie i realizacja prawdy wymaga wysiłku woli, w oparciu o modlitwę i sakramenty³⁸.

W życiu wspólnoty małżeńskiej chodzi więc o poznanie prawdy o człowieku, ale również o poznanie prawdy o miłości, o tej relacji między mężczyzną i kobietą, która sprawia, że pragną swojego dobra i szczęścia, która sprawia, że stają się „jednym ciałem”. „Miłość jest prawdziwa wówczas, gdy tworzy dobro osób i wspólnot, gdy tym dobrem obdarowuje drugich. Tylko zaś człowiek, który umie wymagać od siebie samego w imię miłości, może także wymagać od siebie samego w imię miłości, może także wymagać miłości od drugich. Bo miłość jest wymagająca”³⁹. A prawda o miłości – o miłości małżeńskiej także – jest taka, że czerpie ona z Boga, który „jest Miłością” (por. 1 J 4, 8), i tylko w Bogu winna czerpać i znajdować swą przyczynę⁴⁰. Taka miłość buduje komunię i jedność, i do takiej miłości winni dążyć małżonkowie, pamiętając, że miłość jest procesem dynamicznym, że się rozwija dzięki wysiłkowi kochających się osób, ale może też osłabnąć, jeśli tego wysiłku nie będzie. To jest trud kochania człowieka w wolności, jaką człowiek został obdarzony. Do miłości nikogo nie można przymusić, ani też zobowiązać. „Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistniać i można będzie skutecznie mówić o «popieraniu godności małżeństwa i rodziny»”⁴¹. Miłość prawdziwa oznacza bowiem afirmację osoby i jej godności, prowadzi do rozpoznania prawdziwego dobra drugiej osoby. W rozpoznawaniu prawdziwych dóbr osoby przychodzą z pomocą przykazania Boże, bowiem one potwierdzają godność osoby ludzkiej⁴².

Dlaczego pytał Jan Paweł II potrzebny jest „blask prawdy” w małżeństwie i rodzinie? Ona bowiem buduje cywilizację miłości, cywilizację osób a nie rzeczy, cywilizację w której osoba jest traktowana jako osoba a nie rzecz, w której osoby nie traktuje się jak rzeczy. W przeciwnym razie mówimy o cywilizacji śmierci, użycia, w której osoby stają się przedmiotem użycia podobnie jak rzeczy. Kobieta staje się przedmiotem użycia dla męż-

³⁸ W. TABACZYŃSKI, *Prawo do prawdy*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Lomianki 1999, s. 366-367.

³⁹ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 14. Por. K. JEŻYNA, *Miłość małżeńska w duchu sprawiedliwości*, [w:] K. JEŻYNA, T. ZADYKOWICZ (red), *Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2006, s. 71-72.

⁴⁰ A. KOKOSZKA, *Moralność życia małżeńskiego*, s. 131.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 13.

⁴² Por. K. JEŻYNA, *Miłość małżeńska w duchu sprawiedliwości*, s. 72.

czynny, dzieci stają się przeszkodą dla rodziców, a rodzina staje się instytucją ograniczającą wolność swoich członków⁴³. Rezygnacja, odrzucenie tej prawdy o cywilizacji miłości prowadzi do utraty prawdy o człowieku. A jeżeli tej prawdy – to i wolności, konsekwencji utraty miłości. „Poznacie prawdę – mówi Chrystus – a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Prawda, jedynie ona przygotowuje Was do tej miłości, o której można powiedzieć, że jest «piękna». [...] Cywilizacja miłości oznacza radość – radość z tego, że człowiek przychodzi na świat, że małżonkowie stają się rodzicami. Cywilizacja miłości oznacza – „współweselić się z prawdy” (Por. 1 Kor 13, 6)⁴⁴.

Mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania «komunii osób», kiedy łączą się w małżeństwie jako „jedno ciało”, a to zjednoczenie stanowi jedność w „prawdzie i miłości”⁴⁵. A „nie ma prawdziwej miłości bez świadomości, że Bóg przede wszystkim «jest Miłością» - oraz że człowiek jest tym jedynym stworzeniem, którego Bóg powołał do istnienia «dla niego samego». Ten zaś stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek nie może się w pełni «ureczywistnić» inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”⁴⁶. Pełnię tego daru najlepiej ukazuje akt małżeński – pełnia wzajemnego i całkowitego oddania się współmałżonkowi, ale jednocześnie przyjęcie w prawdzie daru osoby. „Mężczyzna i kobieta w momencie małżeńskiego zjednoczenia są równocześnie odpowiedzialni za dar, jakim dla siebie wzajemnie się stali przez sakramentalne przymierze. Logika całkowitego daru z siebie dla drugiego człowieka otwiera ich potencjalnie na rodzicielstwo. W ten sposób małżeństwo ma ureczywistniać się jeszcze pełniej jako rodzina. Oczywiście celem wzajemnego daru mężczyzny i kobiety nie jest tylko zrodzenie dzieci, lecz również wzajemna komunია miłości i życia. Trzeba jednak, ażeby została zabezpieczona wewnętrzna prawda tego daru. «Wewnętrzna» - to nie znaczy «subiektywna». «Wewnętrzna» - to znaczy odpowiadająca obiektywnej prawdzie tego i tej, która przekazuje dar. Osoba nie może być nigdy środkiem do celu, środkiem «użycia» - musi być celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności”⁴⁷. Dla zachowania prawdy o osobowym charakte-

⁴³ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 13.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, n. 8.

⁴⁶ Tamże, n. 13.

⁴⁷ Tamże, n. 12. Por. J. ORZESZYNA, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, [w:] *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Rodzina*, Radom 2006, s. 78. A. DROŻDZ, *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa. Cz. II*, Tarnów 2001, s. 50-54.

rze wzajemnego daru małżonków w akcie małżeńskim, przy jednoczesnym wzajemnym przyjęciu tego daru, konieczne jest by był to akt świadomy i w pełni wolny⁴⁸, wyrażający wzajemną miłość i oddanie małżonków.

Prawda o miłości i wolności małżonków wyrażona jest w słowach przysięgi małżeńskiej, która określa wymiary i głębię relacji małżonków. Mówią one o miłości, afirmacji, a jej przejawem jest nieustanna życzliwość, postawa ofiarności, dialogu i wzajemnego przebaczenia⁴⁹. Miłość małżeńska powinna więc być prawdziwa.... A pierwszym kryterium prawdziwości jest to, że jest ona „wybitnie ludzka” (KDK 49), określana również „na wskroś ludzka” (HV 9). Pierwsze określenie akcentuje osobowy sposób istnienia i działania stojący u podstaw miłości, drugi akcentuje integralny charakter osoby ludzkiej, łączącej w sobie element cielesny i duchowy⁵⁰. Miłość ma być też „pełna” (HV 9), co znaczy, że w duchu szczególnej przyjaźni „małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub”. To pojęcie pełni miłości Paweł VI łączy z kategorią daru: „ktoś, kto daje siebie, nie rezerwuje sobie żadnej przestrzeni prywatnej korzyści. Chodzi więc o pełny dar”⁵¹. Odnosi się do tego, aby ten dar był również prawdziwy, i aby taki był, to muszę poznać prawdę o sobie, ale tę prawdę muszę dać poznać też współmałżonkowi, abym w prawdzie został przyjęty. „To nowa sytuacja egzystencjalna dla małżonków, w której każda z dwu osób istnieje całkowicie dla drugiej, co równocześnie angażuje całą podmiotową świadomość i wolność, jak i całe człowieczeństwo w prawdzie”⁵². Logika daru niesie ze sobą postulat wyłączności, bezwarunkowości i nieodwołalności. Miłość bowiem oparta na zasadzie daru jest całkowicie bezinteresowna, wierna i trwała. Istotną cechą tej miłości jest jej płodność⁵³, a szczególnym przedmiotem odpowiedzialności małżonków jest misja rodzicielska, którą Bóg im powierza. Kry-

⁴⁸ Por. K. JEŻYNA, *Miłość małżeńska w duchu sprawiedliwości*, s. 74.

⁴⁹ A. JAWORSKA, *Miłość małżeńska. Wprowadzenie*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 262.

⁵⁰ J. BAJDA, *Miłość małżeńska. Pojęcie ogólne*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 263. Por. A. KOKOSZKA, *Moralność życia małżeńskiego*, s. 132-133.

⁵¹ J. BAJDA, *Miłość małżeńska. Pojęcie ogólne*, s. 263.

⁵² J. BAJDA, *Miłość małżeńska. Zasady*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 273.

⁵³ J. BAJDA, *Miłość małżeńska. Pojęcie ogólne*, s. 264. Por. A. Kokoszka, *Moralność życia małżeńskiego*, s. 134.

teria prawdziwości znaku mają charakter ściśle etyczny⁵⁴. Odpowiedzialne rodzicielstwo jest wolne od mentalności przeciwnej życiu, od pesymizmu i egoizmu. Odpowiedzialne rodzicielstwo mówi także o prawdzie aktu małżeńskiego, wolnego od stosowania przez małżonków jakichkolwiek praktyk przeciwpozęciowych⁵⁵. Decyzję o rodzicielstwie małżonkowie podejmują w sposób wolny, w prawdzie ich miłości i odpowiedzialności przed Bogiem, Kościołem, społeczeństwem i samymi sobą.

3. Wolność w małżeństwie

Wolność człowieka uważa się tradycyjnie za jeden z trzech podstawowych i wzajemnie się warunkujących składników jego osobowego bytu (obok poznania i miłości), poprzez które ów byt się ujawnia. Realny fakt wolności spełnia się w pewnym ludzkim praktycznym doświadczeniu, które jest doświadczeniem powinności moralnej. Jest ono doświadczeniem elementarnym, w którym człowiek postawiony zostaje przed wewnętrznym nakazem: «powinienem bezwzględnie to i to». Zdolność do rozróżnienia pozytywnych i niepozytywnych treści powinności, do ich wyboru kształtującego decyzję oraz do spełnienia czynu jako aktu stwierdzającego ostatecznie uznanie powinności moralnej dowodzi faktu wolności jako cechy ludzkiej woli. Tę specyficzną cechę naszej woli uświadamiamy sobie bowiem każdorazowo w momencie podejmowania decyzji, doświadczając przez to szczególnego poznania wolności.⁵⁶ „Wolność przejawia się przede wszystkim aktem wyboru między alternatywami”⁵⁷, pomiędzy tym, co jest dobre, a tym, co dobrem nie jest. „Wolność dopóki nie utwierdzi się w pełni w swoim najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem, a więc albo wzrastania w doskonałości, albo upadania i grzeszenia. Charakteryzuje ona czyny właściwe człowiekowi”⁵⁸. Każdy więc wolny wybór nawet częściowego dobra, ma prowadzić człowieka do Dobra jakim jest Bóg. Także w małżeństwie, wybór dobra ma

⁵⁴ J. BAJDA, *Miłość małżeńska. Zasady*, s. 273.

⁵⁵ W. JANKOWSKI, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, [w:] E. OZOROWSKI (red), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 313-314. Por. S. MOJEK, *Antykoncepcja*, [w:] *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Rodzina*, Radom 2006, s. 20-25.

⁵⁶ W. ŁYDKA, H. JUROS, *Wolność*, [w:] A. ZUBERBIER (red), *Słownik teologiczny*, Katowice 1988, s. 374.

⁵⁷ J. TISCHNER, *Wolność*, [w:] Z. PAWLAK (red), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1994, s. 392.

⁵⁸ KKK 1732.

prowadzić mnie do Boga, albo też wybór Boga sprawia, że moje wybory są dobre, gdyż „prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości”⁵⁹, a Bóg jest i dobry i sprawiedliwy.

Współczesne koncepcje wolności akcentują samodzielność działania: wolne jest takie działanie, które płynie z własnej natury podmiotu działającego, będącego bytem względnie izolowanym od otoczenia⁶⁰. Wolność jest wartością zadaną człowiekowi do realizacji. Człowiek nie tyle jest wolny, ile staje się wolny albo wyrzeka się własnej wolności. Wolność jako wartość ma dwa aspekty: jest wolnością od czegoś (niezależnością) i wolnością do czegoś (służbą). Niezależność odnosi się przede wszystkim do przemocy, służba odnosi się do wartości. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje prawda⁶¹. Relacje między wolnością i prawdą ujmuje się dwojako: raz uważa się, że wolność jest warunkiem osiągnięcia prawdy, kiedy indziej, że prawda jest warunkiem wyzwolenia człowieka. Wydaje się, że doświadczenie prawdy i doświadczenie wolności jest ze sobą powiązane: jedno warunkuje drugie i jedno jest przez drugie pogłębiane⁶².

W realizacji swej osobistej wolności jednostka natrafia na wolne «byty autonomiczne», które w obliczu jej własnych zamiarów mogą się otworzyć lub zamknąć, przez co może być ograniczona wprawdzie nie wolność samego człowieka, ale jego przestrzeń wolności i możliwość obiektywizacji tej wolności⁶³. „Wolność nie daje nam prawa do mówienia i czynienia wszystkiego”⁶⁴, gdyż moja wolność kończy się tam gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka, a celem wolnego wyboru ma być dobro.

Wolna wola jest to władza określania samego siebie, to znaczy dobrowolnego wyboru biegu wydarzeń i pójścia w ślad za nimi. Człowiek stworzony na podobieństwo Boże ma tę zdolność, którą grzech osłabił, ale nie zniszczył⁶⁵. Wola, której cechą jest ukierunkowanie na dobro ogólne, pozostaje niejako w napięciu między «totalnym» zniewoleniem przez dobro nieskończone a tymi wyborami, które oferują jej ograniczone, skażone dobra przedmiotowe. Ostatecznie jednak zdeterminowanie woli spełnione jest przez samego człowieka, dowodząc tym samym jej autonomii. Wybór

⁵⁹ KKK 1733.

⁶⁰ J. TISCHNER, *Wolność*, s. 392.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ *Wolność*, [w:] K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, k. 551.

⁶⁴ KKK 1740.

⁶⁵ *Wolna wola*, [w:] *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 392.

oraz wypływający z niego czyn ludzki nie dokonują się w czysto duchowym świecie intelektu i woli, gdyż byt ludzki jest syntezą duchowości i materialności, tak, że wola ludzka funkcjonując w rzeczywistości moralno-duchowej, jest wyrazem pewnej ograniczonej całości, na którą składają się skłonności, nastawienia, przekonania, wyobrażenia i stany nieuświadomiane, czyli jest wyrazem ludzkiej osobowości⁶⁶. „W odróżnieniu od innych wykonywanych przez człowieka czynności, akty wolitywne cechują się przede wszystkim celowością”⁶⁷, są aktami, poprzez które ma się dopiero realizować coś, co w momencie, w którym akty te są wykonywane jeszcze nie istnieje, a co dopiero przez wykonanie tychże aktów ma zaistnieć. Są one więc aktami skierowanymi ku przyszłości⁶⁸. „Mimo ograniczeń człowiek w podejmowaniu decyzji jest wolny, a wobec tego także moralnie i prawnie za nie odpowiedzialny. Odpowiedzialność ta istnieje nie tylko za własne decyzje, ale także za aprobowane cudze, a także za czyny wykonane na mocy decyzji cudzej. Problem decyzji występuje nie tylko w momencie podejmowania rozstrzygnięcia aktualnie, ale także w decyzjach uprzednich, zwłaszcza w tzw. predecyzjach (np. Uwierzenie, wybór drogi życia i zawodu, przynależności do organizacji. itp.)”⁶⁹. Ostateczną przesłanką wolności pozostaje miłość, a jej egzystencjalnym medium – wiara, zapewniająca dzięki Chrystusowi trwałe i łaskawe wsparcie Boga, nadające nową eschatologiczną wymowę staremu biblijnemu problemowi wszelkich nadużyć wolności, które znaczą drogę osobowej historii człowieka⁷⁰.

„Osoba objawia się przez wolność w prawdzie. Nie można rozumieć wolności jako swobody czynienia czegokolwiek. Wolność oznacza nie tylko dar z siebie, ale oznacza też wewnętrzną dyscyplinę daru. W pojęcie dar wpisana jest nie tylko dowolna inicjatywa podmiotu, ale też wymiar powinności. To wszystko zostaje z kolei urzeczywistnione w «komunii osób». W ten sposób znajdujemy się w sercu każdej rodziny”⁷¹. Wolność stoi u podstaw małżeństwa i wyraża się poprzez zgodę małżeńską. „Zgoda powinna być aktem woli każdej ze stron, wolnym od przymusu i ciężkiej bo-

⁶⁶ W. ŁYDKA, H. JUROS, *Wolność*, s. 375.

⁶⁷ L. WCIÓRKA, *Wolność woli. Analiza filozoficzna zagadnienia*, [w:] Z. PAWLAK (red), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1994, s. 392.

⁶⁸ Tamże, s. 393.

⁶⁹ F. GRENIUK, *Wolność woli. Decyzja*, [w:] Z. PAWLAK (red), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1994, s. 394. Por. A. DROZDZ, *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa. Cz. II*, Tarnów 2001, s. 45.

⁷⁰ W. ŁYDKA, H. JUROS, *Wolność*, s. 377.

⁷¹ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 14.

jaźni zewnętrznej [...]. Jeśli nie ma tej wolności, małżeństwo jest nieważne”⁷². Przysięga małżeńska świadczy o świadomym i dobrowolnym wyborze tego/tej, z którym chce się sprawować sakrament małżeństwa i zawrzeć małżeńskie przymierze. Jak uczy Jan Paweł II „nie można w sposób prawidłowy pojmować tego wzajemnego wyboru, jeśli się nie ma przed oczyma pełnej prawdy o istocie rozumnej i wolnej, jaką jest każda osoba ludzka [...] To znamienne sformułowanie pozwala nam naprzód potwierdzić to, co stanowi o wewnętrznej tożsamości każdej ludzkiej osoby, każdego z osobna mężczyzny i każdej kobiety. Tożsamość ta – to zdolność do życia w prawdzie i miłości; więcej nawet – to potrzeba prawdy i miłości jako wymiaru życia osobowego. Tego rodzaju potrzeba prawdy i miłości otwiera człowieka równocześnie na Boga oraz na wszystko co istnieje – otwiera go w sposób szczególny na drugiego człowieka, otwiera go ku życiu «w komunii»”⁷³. „Wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny w takiej mierze, w jakiej są one dobrowolne. Postęp w nocie, poznanie dobra i asceza zwiększają panowanie woli nad jej czynami”⁷⁴. Wolność bez odpowiedzialności jest antytezą miłości, również jako wyrazu ludzkiej cywilizacji, jej całościowego i spójnego kształtu⁷⁵.

W kontekście wolności życie małżeńskie nabiera szczególnego znaczenia gdy mówimy o pełni wyrażenia miłości małżeńskiej, staniecie się z dwóch „jednym ciałem” czyli o akcie małżeńskim. „Współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami⁷⁶. Wzajemne oddanie się mężczyzny i kobiety w akcie małżeńskim ma być nie tylko aktem wolnej woli i decyzji obojga małżonków, lecz także wyrazem międzyosobowej wspólnoty⁷⁷. Współżycie małżonków tylko wtedy będzie odpowiadać prawdzie, gdy osobowy dar będzie odwzajemniony i przyjęty w duchu miłości, gdyż akt małżeński jest darem osobowym a nie tylko darem ciała⁷⁸. W konsekwencji wolność

⁷² KKK 1628.

⁷³ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 8.

⁷⁴ KKK 1734.

⁷⁵ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 14.

⁷⁶ PAWEŁ VI, *Humanae vitae* (25.07.1968), n. 12.

⁷⁷ M. POKRYWKA, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 200.

⁷⁸ Por. K. JEŻYNA, *Miłość małżeńska w duchu sprawiedliwości*, [w:] K. JEŻYNA, T. ZADYKOWICZ (red), *Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2006, s. 73.

dotyczy odpowiedzialności za dar rodzicielstwa. W pełnieniu obowiązku przekazywania życia nie mogą małżonkowie postępować dowolnie, tak jak gdyby wolno im było na własną rękę i w sposób niezależny określać poprawne moralnie metody postępowania; przeciwnie są oni zobowiązani dostosować do planu Boga-Stwórcy, wyrażonego z jednej strony w samej naturze małżeństwa oraz w jego aktach, a z drugiej – określonego w stałym nauczaniu Kościoła⁷⁹. „Czy chcecie z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy?”⁸⁰ – pyta celebrans w momencie sprawowania sakramentu małżeństwa. Potwierdzenie ze strony nowożeńców odpowiada wewnętrznej prawdzie miłości, jaka ich łączy⁸¹. Nowa ludzka istota jest tak samo jak rodzice powołana do istnienia osobowego, jest powołana do życia „w prawdzie i miłości”⁸², której uczyć się będzie od samego początku od swoich rodziców.

Człowiek pragnie, aby jego życie było szczęśliwe i wie, że jest to możliwe. Powołany do małżeństwa odpowiedzialny jest nie tylko za to, by uczynić swoje życie szczęśliwym, ale poprzez odkrycie prawdy o miłości małżeńskiej, wie że odpowiedzialny jest także za szczęście współmałżonka, a współuczestnicząc ze Stwórcą w dziele stworzenia poprzez zrodzenie dzieci, jest odpowiedzialny także za ich szczęście.

Radość i życie w małżeństwie jest możliwe dzięki również umiejętnemu korzystaniu z daru wolności i z łaski sakramentu małżeństwa, która umacnia małżonków w wypełnianiu ich obowiązku i w pokonywaniu trudności w realizacji prawdy o ich miłości, i z której małżonkowie winni korzystać jak najczęściej.

Streszczenie

Bóg stwarzając człowieka z miłości i powołując go do życia w miłości pragnie, aby był on szczęśliwy, a życie sprawiało mu radość. Jedną z głównych dróg realizacji powołania do miłości jest życie w małżeństwie i rodzinie. Aby być szczęśliwym i pomóc szczęśliwie przeżyć życie współmał-

⁷⁹ PAWEŁ VI, *Humanae vitae*, n. 10.

⁸⁰ *Obrzędy sakramentu małżeństwa przystosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009, n.

⁸¹ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, n. 8.

⁸² Tamże, n. 9.

żonkowi i dzieciom, człowiek musi odkrywać prawdę o miłości, która ma swoje źródło w Bogu, który jest Miłością i realizować ją w swoim życiu.

Stwórca znając ludzką słabość udziela małżonkom potrzebnej pomocy obdarowując ich łaską sakramentu małżeństwa, by tworząc wspólnotę życia i miłości, w swojej wolności wybierali zawsze dobro wspólne małżeństwa, którym jak wskazuje Jan Paweł II, jest człowiek, każdy człowiek stanowiący wspólnotę małżeńską i rodzinną: żona, mąż, dziecko, rodzice i o nie się troszczyli, aby żyć w radości i prawdzie miłości.

Słowa klucze: *Małżeństwo, łaska sakramentu małżeństwa, prawda, wolność, życie*

Happiness of Life in the State of Grace – Truth and Freedom in Marriage

Summary

God, having created man with love and calling him to a life of love, wants him to be happy and that life to bring him joy. One of the main roads to the fulfillment of this call to love is through life in marriage and family. In order for one to be happy and to help one's marital partner and children to live a happy life, one must uncover the truth about love that has its origin in God, who is Love, and to put to action this truth in one's life. The Creator, knowing our weaknesses, gives marital partners the help they need through the grace of the Sacrament of Matrimony, so that in creating a community of life and love, they always freely choose what serves the common good in marriage, which is – as Pope John Paul II says – each person making up the marital and family community: wife, husband, child, parents, and take care of this common good, in order to live in happiness and true love.

Key words: *marriage, the grace of the Sacrament of Matrimony, truth, freedom, life*

KS. JÓZEF MŁYŃSKI

NIENARUSZALNOŚĆ (ŚWIĘTOŚĆ) ŻYCIA LUDZKIEGO I FORMY OBRONY

Treść: 1. Życie jest święte – nienaruszalne, 2. Społeczne i etyczne aspekty zagrożenia życia, 3. Bronić życia – jak? Rekomendacja

Powinnością nowoczesnego społeczeństwa powinna być troska nie tylko o każdego człowieka, ale także o każdą grupę społeczną i wspólnotę, która z różnych przyczyn i powodów nie jest w stanie samodzielnie funkcjonować. Jednostki, nie tylko nie potrafią zaspokoić swoich podstawowych potrzeb, ale nade wszystko ulegają chaosowi aksjologii współczesnego świata, co przedkłada się na funkcjonowanie wspólnot. Do wspólnot tych należy rodzina, która jest lustrzanym odbiciem społeczeństwa. Niestety współczesna rodzina coraz częściej dryfuje wśród zmienności świata, a niewłaściwość postaw świadczy o jej zagrożeniu.

Podstawowym problemem rodziny jest zagrożenie życia. Coraz częściej w mediach: telewizji, gazetach i wielu innych pismach odczytujemy fragmenty, które ukazują jak współczesne życie jest zagrożone. Zagrożenie życia może dotyczyć nawet dziecka w okresie prenatalnym, ale także człowieka dorosłego, który znajduje się w ostatnim stadium swojej starości. Tymczasem życie ludzkie jest święte i nienaruszalne. Oznacza to, iż żaden człowiek, żadna instytucja nie może być decydem w tej materii. Zgodnie z ewangelią Bóg – Stwórca jest początkiem i końcem ludzkiej egzystencji. Początkiem, bowiem w akcie stwórczym rodziców daje życie nowej osobie; końcem, albowiem sam ustala właściwy czas odejścia człowieka do rzeczywistości pozaziemskiej, nadprzyrodzonej.

Ks. Józef Młyński: 1972, doktor nauk humanistycznych: socjolog. Wykładowca na UKSW w Warszawie – Wydział Studiów nad Rodziną w Łomiankach - adiunkt oraz na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie - Wydział Nauk Społecznych – adiunkt. Członek Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego oraz Członek Polskiego Stowarzyszenia Socjologicznego. Autor wielu publikacji z zakresu socjologii rodziny i pracy socjalnej

Niestety współczesny świat lansuje nieco odmienne teorie dotyczące nienaruszalności życia. Właśnie nienaruszalność w porządku odwrotnym prowadzi do naruszalności życia. Judeochrześcijańskie – Nie zabijaj – oznacza dokładnie odwrotność – zabijaj i rób co chcesz, jesteś wolnym człowiekiem. Najczęściej jednak zagrożenie życia może być analizowane w aspekcie instytucjonalnym i indywidualnym. Aspekt instytucjonalnych dotyczy tych organizacji, które robią wszystko aby życie ludzkie jako najcenniejsza wartość zostało osłabione. Aspekt indywidualny w personalnym ujęciu dotyczy człowieka, który na różne sposoby niszczy swoje życie, przez poddawanie się różnym używkom, nałogom.

Nie ulega wątpliwości, że współczesny świat nastawiony arbitralnie do życia ludzkiego, chciałby sam być decydem nie tylko ludzkich losów, ale w ogóle ludzkiego życia. Praktykę taką potwierdzają różne organizacje nastawione na niszczenie człowieka od początku do końca jego egzystencji. W tym kontekście warto poddać analizie temat: nienaruszalność (świętość) życia ludzkiego i formy obrony. W obrębie niniejszego zagadnienia należy zwrócić uwagę na antropologiczne, teologiczne, społeczne i kulturowe znaczenie ludzkiego życia i jego świętości. Ponadto należy poddać rozważeniu społeczne i etyczne aspekty przyczyniające się do naruszalności ludzkiego życia, jak również zastanowić się nad problemem małodziejności, który implikowany jest poprzez teorie ograniczania przyrostu naturalnego i wreszcie zasygnalizować, jak bronić życia dzisiaj.

1. Życie jest święte – nienaruszalne

Pierwszym i zarazem podstawowym wymiarem ludzkiej egzystencji jest fakt, że życie ofiarowane przez Boga człowiekowi jest darem, dzięki któremu Bóg dzieli się z nim częstką siebie Samego. Dlatego też życie człowieka jest darem Stwórcy, zaś On sam jest jego absolutnym Panem. Oznacza to, że Bogu przysługuje wszystko to, co w języku ludzkim oznacza „prawo”. Bóg obok daru życia nadał istnieniu ludzkości nie tylko cel i zadanie ale nade wszystko wpisał w jego serce prawo. Dlatego człowiek ma prawo do życia, i nikt nie może go pozbawić tego prawa. Stąd wynika również stwierdzenie: życie jest święte – nienaruszalne.

Co znaczy słowo święte? Świętość w pełnym tego słowa znaczeniu zarezerwowana jest dla samego Boga. Tylko Bóg jest Święty. Jednakże Bóg może udzielić tej świętości człowiekowi, który godnie żyjąc zaskarbia sobie za życia atrybuty, aby być świętym. O jego świętości świadczy sposób

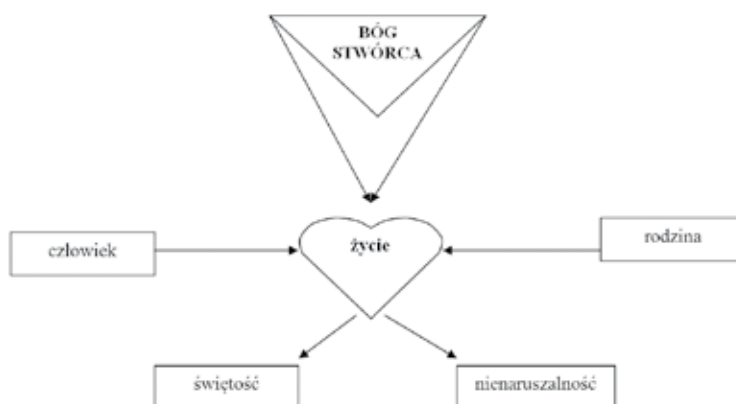
postępowania, świadectwo życia, które jest zgodne z Ewangelią. Świętość musi być człowiekowi uświadomiona, wówczas polega na boskim pochodzeniu, które warunkuje, iż życie ludzkie jest życiem istoty, powołanej do współdziałania i współistnienia z Bogiem. Jeśli zatem Pan Bóg stwierdza, że życie jest święte, oznacza to, że człowiek w żaden sposób nie może przeciwstawiać i niszczyć swojego życia. Jest ono bowiem zarezerwowane jedynie i tylko dla Boga.

Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili jego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny. Człowiek już w łonie matki należy do Boga, bo Ten, który wszystko przenika i zna, tworzy go i kształtuje swoimi rękoma. Widzi go, gdy jest jeszcze małym, bezkształtnym embrionem i potrafi w nim dostrzec dorosłego człowieka, którym stanie się on w przyszłości i którego dni są już policzone, a powołanie już zapisane w Księdze Żywota.(EV, 61).

W panoramie boskiego stworzenia ostatni jego etap koronuje ludzkie życie, które jest najdoskonalszą formą życia biologicznego. Jest bowiem życiem istoty duchowo-cielesnej i zarazem materialno-społecznej. W tym sensie życie ludzkie jest rzeczywistością świętą, zaś miejscem jego określonym jako „świątynia” jest rodzina. Bez Boga nie ma życia ludzkiego, nie ma też jego ani początku, ani świętości. Bóg jest w tym przypadku promotorem życia i świętości. Schematycznie kwestię ta można przedstawić następująco.

Schemat 1.

Bóg promotorem – autorem życia ludzkiego



Źródło: Opracowanie własne

Skoro to życie jest nienaruszalne, należy je zatem chronić. Zgodnie z zamysłem Boga zadaniem rodziny jest przyjąć i chronić życie. W ten sposób objawia się jej troska o człowieka oraz służba życiu. Rodzice otrzymali od Pana Boga mandat, na mocy którego są jedynymi powiernikami boskiego daru „życia”. A zatem autorem ludzkiego życia jest święty Bóg i właśnie mocą tej świętości powołuje każdego człowieka do istnienia. Konsekwencją tej prawdy jest przekonanie o świętości życia, będącego wezwaniem do jego wszechstronnego rozwoju. W ten sposób na drodze postępowania do świętości uczestniczą w procesie służby życiu.

Rodzina służy życiu, czyli podejmuje wszelkie starania na rzecz zaspokajania najważniejszych jej potrzeb. Termin służba życiu można definiować w podwójny sposób: Pierwszy dotyczy autorytetu rodziców względem dzieci, zaś druga dotyczy samej osoby, która jest uczestnikiem służby w relacji podporządkowania się jej innej osobie. Służba ta w nieodłączny sposób związana jest z faktem „bycia człowiekiem”¹. W tym kontekście rodzice są strażnikami życia, nie tylko mu służą ale go bronią. Wprawdzie obrona życia jest zadaniem wszystkich ludzi, ale rodzice znajdują się na początku tego pierwszego życia, kiedy jest ono najbardziej bezbronne.

Ta służba życiu winna przejawiać się integralnie, w społecznym, kulturowym i religijnym postępowaniu człowieka, uwzględniając przy tym porządek moralny. Jan Paweł II pisze: „porządek moralny, który ujawnia i przedstawia zamysł Boży, nie może być czymś co utrudnia życie człowiekowi i co nie odpowiada osobie; wręcz przeciwnie, odpowiadając najgłębszym potrzebom człowieka stworzonego przez Boga, służy jego pełnemu człowieczeństwu, z ta sama subtelnością i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego szczęścia każde stworzenie” (FC, 34).

Życie ludzkie jest rzeczywistością duchowo-materialną, zaś jego wewnętrzny dynamizm kieruje się naturą duchową. Owa natura urzeczywistnia się przez materię, która jest ciałem, składnikiem ludzkiego życia. To właśnie życie obecne w świecie staje się przestrzenią rozwoju człowieka jego dojrzewania i „owocowania”. Ludzkość chociaż żyje w przestrzeni świata nie jest jednak jego tworem ani też produktem, bowiem jest życiem danym od Boga. Rodzina zaś rodzi się z głębi natury ludzkiej: jest określoną postacią życia ludzkiego, jakąś jego pełną syntezą w stosunku do egzy-

¹ Por. J. ORCHOWSKI, *Prawo do życia nie narodzonych*, „Chrześcijanin w Świecie” 11(1987), s. 39-37.

stencji człowieka. Dlatego też służba życiu stanowi istotę powołania rodziny. J. Paweł II zapisał: „podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, czyli urzeczywistnienie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy” (FC, 28).

Służba życiu chociaż wypływa od małżonków nie jest jednak skierowana jedynie na człowieka, jest przede wszystkim służbą Bogu. Albowiem to Bóg powołał małżonków do współpracy i czyni zeń promotorów życia domagając się od nich wierności i oddania. Cała ich współpraca z Bogiem wypływa z logiki sakramentu, który zawarli na mocy przymierza z Bogiem. Bóg ich konsekruje, błogosławi i czyni jednością. W ten sposób wypełnia się ich świętość życia. Stając na straży życia stoją na straży własnej świętości, kształtując właściwą kulturę życia.

2. Społeczne i etyczne aspekty zagrożenia życia

Społeczny i etyczny aspekt życia jest współcześnie zagrożony przez różne wymiary lokujące się w codziennym życiu. Najczęściej czyny te oceniane są jako złe moralnie. Moralność zaś to nic innego, jak postawa osoby wobec świata wartości i szczególnie wobec ludzkich postaw. Wyraża się w ocenach, normach, wzorach osobowych, nakazach i zakazach. Niestety wartościowanie i ocenianie jest w życiu nieuniknione. Dotyczy ono zarówno dokonywanych przez człowieka czynów osobistych, jak również oceny faktów w sensie społecznym. W tym kontekście zagrożenie życia można podzielić na dwa zasadnicze obszary: społeczny i etyczny.

Schemat 2.

Obszary zagrożenia życia



Źródło: Opracowanie własne

W obszarze społecznym człowiek narażony jest na zniszczenie życia poprzez: aborcje, eutanazje i in vitro. Życie ludzkie winno być szanowane od początku do końca, aborcja zaś jest przeciwdziałaniem nie tylko życiu ale również ontycznemu wymiarowi miłości małżonków. Ludzka prokreacja to „genealogia osób”, ponieważ jest powołaniem do życia istot żywych (LR, 12). To nie tylko przekazanie „kodu genetycznego”, to przede wszystkim dar Bożej ingerencji w egzystencję ludzką, na bazie której rodzi się człowiek na obraz i podobieństwo Boże. Małżonkowie bowiem realizują własny swój rozwój przez stawianie się dla siebie darem i wzajemną współodpowiedzialność².

Aborcja jest wystąpieniem przeciwko godności człowieka³. Ciało ludzkie nie jest bowiem ani publiczną własnością, ani też prywatnym zasobem człowieka, dlatego też nie może być poddawane żadnym formom instrumentalizacji. W optyce antropologicznej mężczyzna i kobieta ukierunkowani zostali ku swej komplementarności, wyrażającej się we właściwej prokreacji, nie zaś w kierunku właściwej sobie ograniczoności życia. Dlatego też człowiek wierzący wie, że aborcja jest ciężkim przewinieniem przeciwko życiu⁴ i dezintegracją człowieka.

Zdaniem W. Majkowskiego⁵ Ustawa z 1956 roku spowodowała, że aborcja w Polsce stała się zjawiskiem powszechnym, tym bardziej że władze komunistyczne uciekały się do bardzo ożywionej, niejednokrotnie cynicznej propagandy na rzecz aborcji, prezentując ją jako jeden ze zwykłych zabiegów, zatajając jej wymiar moralny i negatywne skutki dla matki, dla społeczeństwa. W konsekwencji, według danych oficjalnych, rocznie dokonywano średnio około 220 tys. sztucznych poronień. Przyjmując nawet tę bardzo zaniżoną liczbę, można obliczyć, że w latach 1956-1992 dokonano łącznie 7 920 tys. aborcji. W tym czasie liczba ludności w Polsce wzrosła o niespełna 9 milionów. Tak więc liczba dokonanych aborcji stanowi 88% przyrostu ludności polskiej w tym okresie. To głównie z tego powodu populacja Polski tego okresu nie tylko nie przekroczyła 40 milionów, ale na-

² Por. T. STYCZEŃ, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, „Comunio” 2(1982), s. 66-69, również: J. GAŁKOWSKI, *Rodzina w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Więź” 24(1981), s. 98-100.

³ Godność ludzka to „po prostu sama osoba jako wartość (...) ta wartość sama w sobie nie należy do rzędu wartości moralnych, stanowi ona natomiast podstawę - i to uniwersalną - ich specyficzności”. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 32.

⁴ Dokument Konferencji Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, s.95.

⁵ W. MAJKOWSKI, *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010., s. 222.

wet nie osiągnęła wielkości 39 milionów.

W Polsce w 2002 roku dokonano 159 aborcji. Szacuje się, że jest ich około 10 tys. rocznie. Niektóre dane uzyskane z podziemia aborcyjnego podają liczbę nawet 13 tys. rocznie⁶.

W ciągu ostatnich 15 lat dokonano w Unii Europejskiej prawie 21 mln aborcji. W samym 2008 roku w Europie pozbawiono życia 2.863.649 istot ludzkich, w tym 1.207.646 dzieci (42 proc.) zostało zabitych w państwach UE. W 2008 roku w Europie aborcja była praktykowana co 11 sekund, 327 aborcji na godzinę, 7.846 aborcji na dzień. Średnia liczba aborcji podczas 12 dni w 27 państwach UE jest wyższa niż śmiertelność na drogach w ciągu jednego roku (39 tys. zabitych). Dane te pochodzą z najnowszego raportu „Aborcja w Europie i Hiszpanii” zaprezentowanego w Brukseli przez Hiszpański Instytut Polityki Rodzinnej. Aborcja stanowi pierwszą przyczynę śmierci, wyprzedzając zgony z powodu choroby nowotworowej, zawału serca i wypadków drogowych⁷.

Na całym świecie rocznie zabija się 50 milionów poczętych dzieci. W krajach Europy Wschodniej na każdą kobietę w wieku rozrodczym przypadają ponad 2 aborcje. Do państw tych należy zaliczyć: Białorusie, Ukrainę, Rosję. W Bułgarii występuje największy wskaźnik aborcji, najmniejszy zaś jest w Hiszpanii.

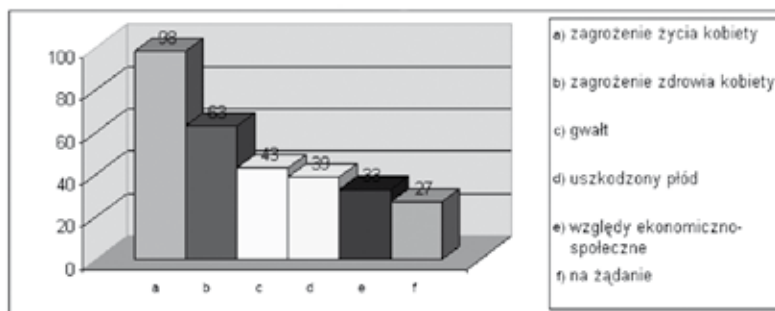
Przyczyny aborcji zależną przede wszystkim od wewnątrz-osobowych działań kobiety i mężczyzny. Do najczęstszych należą: oddalenie decyzji o urodzeniu dziecka, trudna sytuacja materialna. Aż 98,0% państw dopuszcza aborcję ze względu na zagrożenie życia kobiety, 63,0% w sytuacji zagrożenia jej zdrowia, 43,0% z powodu gwałtu i 39,0%, gdy płód jest uszkodzony. Ze względów ekonomiczno-społecznych – 33,0% aborcję uznaje za uzasadnioną, a 27,0% dopuszcza zabicie dziecka na żądanie⁸.

⁶ *Aborcja w Polsce i na świecie*, w: <http://www.wpsnz.uz.zgora.pl/> (z dnia 27 04 2011)

⁷ <http://www.piotrskarga.pl/>(z dnia 27 04 2011).

⁸ K. MAŁECKA, *Konferencja „Aborcja – przyczyny, następstwa, terapia*, w: <http://www.isnr.uksw.edu.pl/> (z dn. 15 04 2010)

Wykres 1.
Przyczyny aborcji



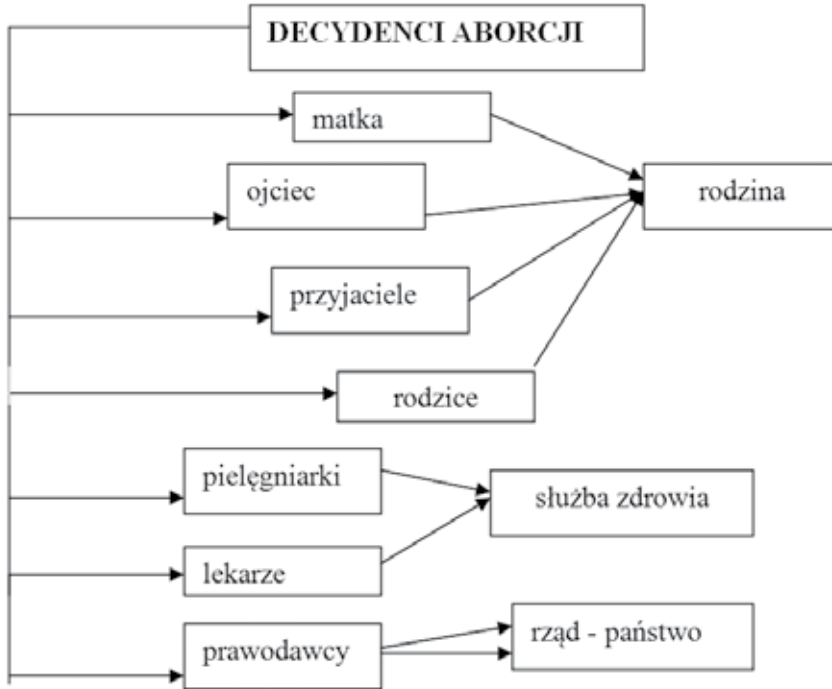
Źródło: Opracowanie własne na podstawie K. Małecka, Konferencja „Aborcja – przyczyny, następstwa, terapia, w: <http://www.isnr.uksw.edu.pl/> (z dn. 15 04 2010)

Pierwszym negatywnym następstwem aborcji dla niedoszłej matki są skutki natury biologicznej. Są nimi możliwe wielorakie powikłania od niepłodności w przyszłości, aż po poważne konsekwencje dla zdrowia. Gdyby nawet je wykluczyć dzięki ulepszonym metodom aborcji, to nigdy nie jest się w stanie wykluczyć jej negatywnych następstw w sferze psychiki kobiety. Ten rodzaj syndromu „daje znać o sobie, wywołując poczucie mniejszej wartości, zgorzknienie, wieczne niezadowolenie, wyrzuty sumienia, które trudno zagłuszyć”⁹.

Decydentem aborcji nie zawsze jest kobieta, trzeba uwzględnić również inne jej przyczyny i okoliczności. Najczęściej do decydentów zalicza się (zobacz schemat 4)

⁹ M. Ryś, *Psycho-biologiczne aspekty przerywania ciąży*, w: *Zanim zdecydujesz*, W. Majkowski red., Kraków 1994, s. 29. Por. W. Majkowski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 219.

Schemat 3.
Decydenci aborcji



Źródło: Opracowanie własne

Podobnie ważkim problemem nowoczesności jest proces starzenia się ludzi, czy w ogóle „starość”, co niezwykle łączy się z kwestią eutanazji. Jan Paweł II w swoim nauczaniu często powracał do „wartości jaką jest starość”, przypisując jej właściwą, ale nie absolutną autonomię dla człowieka. Pisze, że: „Człowiek stary nie jest tylko «przedmiotem» troski, opieki i służby. On sam może także wnieść cenny wkład w Ewangelię życia. Może i powinien wykorzystywać bogate doświadczenie, jakie zdobył w ciągu lat swojego życia, aby przekazywać mądrość, świadczyć o nadziei i miłości”¹⁰. Dalej: „stajemy tu w obliczu jednego z najbardziej niepokojących objawów kultury śmierci, szerzącej się zwłaszcza w społeczeństwach dobrobytu, charakteryzujących się mentalnością nastawioną na wydajność, według której obecność coraz liczniejszych ludzi starych i niesprawnych wydaje się zbyt

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Ku małżeństwu i rodzinie*, Kraków 1997, s. 221.

kosztowna i uciążliwa” (EV 64).

Problem eutanazji ma nie tylko znaczenie historyczne, ale jest niezwykle aktualny, szczególnie w perspektywie naszych usilnych dążeń do scalania się ze światem zachodnim, poprzez zbliżanie się do Wspólnoty Europejskiej. W Holandii eutanazja jest tolerowana od 1984 roku, a od początku lat 70 –tych toczą się tam dyskusje o dopuszczalności prawnej skracania życia chorym, na ich prośbę. Podobnie niepokojącym zjawiskiem starości jest kwestia eutanazji, w Polsce coraz częściej lansowanej przez niektóre środowiska.

Eutanazja nie jest zjawiskiem nowym - już w starożytności była akceptowana i stosowana w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Plutarch, pisarz grecki (I/II w. n.e.) przedstawiając obyczaje Spartan tak pisze: „*Gdy rodziło się dziecko, ojciec brał je i zanosił na miejsce spotkań, gdzie zasiadali najstarsi spośród członków tej samej fyli. Oni to badali noworodka. Jeśli miał prawidłową budowę i był silny, nakazywali go żywić. Jeśli niemowlę miało wadliwą budowę, odsyłali je na miejsce zwane Apothetai, będące urwiskiem w górach Tajgetu. Sądzieli bowiem, że lepiej było dla niego samego i dla polis, aby nie żyło to. co od samego początku nie miało zdrowia i siły*”¹¹.

Jak dotąd w Polsce nie ma żadnych badań dotyczących wielkości zjawiska eutanazji. Niemniej jednak nie można przejść obojętnie obok tego problemu, tym bardziej, iż ludzie starszych, cierpiących schorowanych zawsze będziemy mieć koło siebie. Szczególnie ci ludzie potrzebują pomocy, serca a nade wszystko wrażliwości na cierpienie. Nikt nie jest uprawniony do odbierania życia człowiekowi, żadna nauka czy żaden człowiek. Życie jest darem Boga. Eutanazja byłaby poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo.

Obecnie w Belgii i Holandii eutanazja jest prawnie zalegalizowana. Dane statystyki medycznej ujawniają, że w Holandii utrzymuje się tendencja wzrostu liczby zgonów wskutek eutanazji. Według ostatniego raportu, w 2009 r. dokonano 2636 tys. eutanazji, o 13 proc. więcej niż w 2008 r. i o 45 proc. więcej niż w 2003 r.¹² Podobnie w 2011 roku statystyka zabiegów w Belgii wyniosła ponad 700 osób. To dwa razy więcej niż w 2007 r.

Kolejnym problemem nowoczesności jest kwestia metody zapłodnienia in vitro. Kościół przypomina, iż metoda ta nie szanuje prawa Bożego. Jej zło i niedopuszczalność wynika z braku poszanowania dla życia powo-

¹¹ Zob. T. JAKUBOWSKI, *Głos dla życia*, „Wiadomości Lekarskie” 1 (54) 2002, s. 4.

¹² *Euthanasia Prevention Coaliton* – 16.06.2010 r. via SPUC – 17.06.2010 r., w: www.twojaeuropa.pl (dostęp z dnia 15 02 2012r).

łanych do istnienia istot ludzkich, ingeruje w osobisty kontekst osobowej miłości między kobietą i mężczyzną oraz godzi w podstawowy wymiar naturalnej drogi poczęcia, wreszcie sprowadza życie do roli towaru, który można wyprodukować i sprzedać. Schematycznie kwestie tę można przedstawić następująco:

Schemat 4.
Stop dla in vitro



Źródło: opracowanie własne

W trakcie procedury *in vitro* po „uzyskaniu” dużej liczby embrionów pewna ich liczba zostaje przeniesiona do łona matki, a reszta zostaje zamrożona do ewentualnych przyszłych zabiegów. Jednak jeszcze przed przeniesieniem do łona matki stosuje się wobec embrionów uformowanych „w szkle” diagnozę przedimplantacyjną. W jej ramach dochodzi do zniszczenia embriona, który jest podejrzewany o wady genetyczne lub „chromosomowe”, lub też ze względu na niepożądane cechy czy płeć¹³. Pojawiła się również praktyka, iż pary, które nie cierpią na bezpłodność, poddają się procedurze *in vitro*, aby wyselekcjonować dzieci o cechach przez siebie pożądanym¹⁴. Takie praktyki polegające na jakościowej selekcji embrionów i ich niszczeniu są w gruncie rzeczy wczesnym działaniem aborcyjnym oraz wyrazem mentalności eugenicznej¹⁵. Człowiek rości sobie w niej „prawo do mierzenia wartości ludzkiego życia wyłącznie według kryteriów «normal-

¹³ Por. *Dignitas Personae*, nr 22.

¹⁴ Por. Tamże, nr 15.

¹⁵ Por. Tamże.

ności» i zdrowia fizycznego” oraz otwiera tym samym drogę do legalizacji dzieciobójstwa i eutanazji¹⁶. Praktyki te są głęboko niemoralne i przeciwne życiu.

Z uzyskanych danych wynika, że 10 największych placówek przeprowadziło w 2008 roku łącznie 6016 transferów. Zakładamy, że pozostałe 40-45 placówek wykonało średnio po ok. 80 transferów. W ten sposób łączną liczbę zapłodnień in vitro w Polsce w ubiegłym roku szacujemy na ok. 9,4 tys. Przyjmując, że średnia skuteczność transferu w kraju była podobna jak w największych placówkach (43,7%), obliczamy, że w 2008 roku w wyniku zapłodnienia in vitro urodziło się w Polsce ok. 4 100 dzieci (w istocie było ich więcej, ponieważ kilka procent ciąży było mnogich). Porównując te dane z żywymi urodzeniami, które GUS szacuje na 300 tys., można przyjąć, że urodzenia in vitro miały w 2008 roku ok. 1,5-procentowy udział w łącznej liczbie noworodków¹⁷. W całej Europie w analizowanym okresie wykonano ponad 350 tysięcy cykli zapłodnienia pozaustrojowego, ponad 86 tysięcy transferów rozmrożonych zarodków i tylko 247 zabiegów dojrzewania komórek jajowych in vitro.

Niepokojącym zjawiskiem współczesnych czasów jest także problem samobójstwa. Samobójstwo moralnie jest niedopuszczalne w takiej samej mierze jak zabójstwo. Dlatego też J. Paweł II stwierdza, iż jest ono aktem głęboko niemoralnym, ponieważ oznacza odrzucenie miłości do samego siebie i uchylenie się od obowiązku sprawiedliwości i miłości wobec bliźniego¹⁸. Swoją teorię i badania na temat samobójstw w literaturze prezentuje Emil Durkheim. Jego ważnym odkryciem było wyróżnienie trzech typów samobójstw: egoistyczne – będące implikacją obniżenia się indywidualnego zaufania jednostki względem grupy i siebie; altruistyczne – mające miejsce wówczas, gdy jednostka poświęca swoje życie dla pewnych celów, norm, oraz anomiczne – spowodowane szybkimi zmianami, które prowadzą do zatracenia celu w jakiejś organizacji.

Ponadto należałoby zwrócić jeszcze uwagę na samobójstwo indywidualne – cechujące się obniżeniem świadomości człowieka. Przyczyn takiego samobójstwa można upatrywać w załamaniu psychicznym, niezadowoleniu z życia, problemach osobistych. Dane statystyczne dotyczące samobójstw w Polsce są następujące:

¹⁶ Por. *Ewangelium vitae*, nr 63.

¹⁷ Raport o rynku in vitro, w: <http://www.nieplodnosc.pl/> (dostęp z dn. 15 02 2012).

¹⁸ *Ewangelium vitae*, nr 66.

Tabela 1.
Samobójstwa dokonane w Polsce w latach 2008 i 2009 według płci

POLSKA	2008		2009	
	liczby bezwzględne i procent	współczynniki na 100 tys. mieszkańców	liczby bezwzględne i procent	współczynniki na 100 tys. mieszkańców
OGÓLEM	5681 100%	14,9	6474 100%	16,9
Mężczyźni	4869 85,7 %	26,4	5530 85,4%	30,0
Kobiety	812 14,3%	4,1	944 14,6%	4,8

Źródło: GUS Warszawa 2008 i 2009.

Tabela 2.
Samobójstwa dokonane w Polsce w latach 2008 i 2009 według wieku.

WIEK	2008			2009
	Ogółem	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
5-9	0	0	0	1
10-14	28	20	8	37
15-19	274	221	53	256
20-24	390	357	33	426
25-29	415	382	33	432
30-34	394	353	41	433
35-39	400	358	42	523
40-44	510	458	52	553
45-49	699	613	86	691
50-54	742	628	114	918
55-59	642	546	96	813
60-64	369	303	66	468
65-79	256	202	54	315
70-74	216	168	48	244
75-79	168	125	43	179
80 i więcej	178	135	43	185

Źródło: GUS Warszawa 2008 i 2009

Dane na temat liczby i współczynników samobójstw z większości krajów na świecie są dostępne w bazach Światowej Organizacji Zdrowia (WHO). Niestety w zależności od kraju są tam dane z różnych lat najczęściej z lat 2003-2008. W krajach europejskich najniższe współczynniki samobójstw – znacznie niższe niż w Polsce – są we wszystkich krajach Europy Południowej – Włoszech, Hiszpanii, Portugalii, Grecji, Malcie, Cyprze i Bułgarii. Z krajów Europy Środkowej i Północnej także niższe współczynniki samobójstw notuje się w Wielkiej Brytanii, Irlandii, Rumunii, Niemczech, Danii, Norwegii, Szwecji, Austrii, Czechach i Słowacji¹⁹.

¹⁹ W.A. BRODNIAK, *Informacja na temat samobójstw w Polsce na tle innych krajów europejskich*,

Tabela 3.

Współczynniki samobójstw w kilkunastu krajach europejskich o najwyższych współczynnikach.

		OGÓLEM	MĘŻCZYŹNI	KOBIETY
		Współczynnik na 100 tys. ludności	Współczynnik na 100 tys. ludności	Współczynnik na 100 tys. ludności
Białoruś	2003	35,1	63,3	10,3
Litwa	2007	30,4	53,9	9,8
Rosja	2006	30,1	53,9	9,5
Węgry	2006	24,7	40,1	10,7
Ukraina	2005	22,8	40,9	7,0
Słowenia	2007	21,5	33,7	9,7
Łotwa	2007	19,9	34,1	7,7
Serbia	2006	19,5	28,4	11,1
Finlandia	2007	18,8	28,9	9,0
Estonia	2008	18,1	30,6	7,3
Szwajcaria	2007	18,0	24,8	11,4
Francja	2006	17,0	25,5	9,0
Polska	2009	16,9	30,0	4,8

Źródło: GUS Warszawa2008 i 2009

Zagadnienie samobójstwa jest bardzo trudnym zjawiskiem społecznym. Dlatego należy go analizować bardzo ostrożnie. Na pewno jest formą wystąpienia przeciwko życiu. Prowadzi bowiem do jego unicestwienia przez samego człowieka. Niestety nie zawsze ten czyn jest dobrowolny. Czasem implikują go poważne problemy a może nawet trauma, z którą sobie człowiek nie może poradzić. Ocena moralna takiego czynu również jest trudna. Najważniejszym wydaje się to, aby instytucje, które mogą pomagać takim osobom, wcześniej rozpoznały zasygnalizowany problem i przysły z pomocą. Często jednak takiego dobra pomocy upatruje się w każdym człowieku, który pozostaje czynnym obserwatorem życia społecznego.

Kolejnym problemem lokującym się w obszarze zagrożenia życia jest alkoholizm. Przyczyn alkoholizmu należy poszukiwać w co najmniej kil-

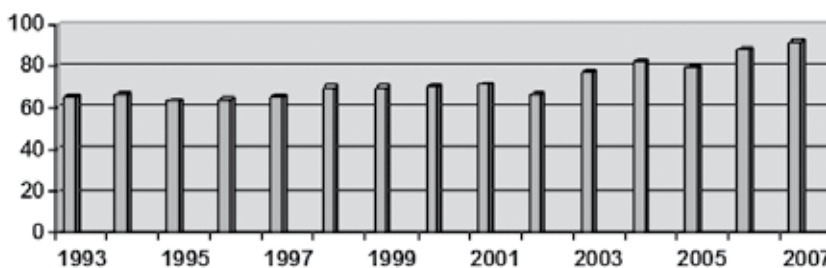
w: <http://psychiatria.org.pl/> (dostęp z dnia 15 02 2012).

ku czynnikach. W uwarunkowaniach socjologicznych, osobowościowych, organicznych, genetycznych. Ponadto łatwy dostęp do niego sprzyja nasilaniu się i rozpowszechnianiu alkoholizmu w danym środowisku²⁰. Alkoholizm jest czynnikiem destrukcji rodziny. Przez pojęcie to rozumie się „stan psychiczny, czasem także fizyczny, będący skutkiem interakcji między żywym ustrojem a alkoholem, cechujący się zmianami w zachowaniu i innymi postawami, w tym także trudną do odparcia chęcią używania tego środka, w sposób ciągły lub okresowy w celu uniknięcia przykrego samopoczucia spowodowanego jego brakiem”²¹.

W ostatnich latach spożycie alkoholu wzrosło o 30 %. Poniższy wykres obrazuje spożycie alkoholu przez Polaków w ostatnich latach.

Wykres 3.

Spożycie alkoholu w Polsce w latach 1994-2007 (w litrach na osobę)



Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych uzyskanych z <http://www.parpa.pl/> (dostęp z dnia 15 02 2012).

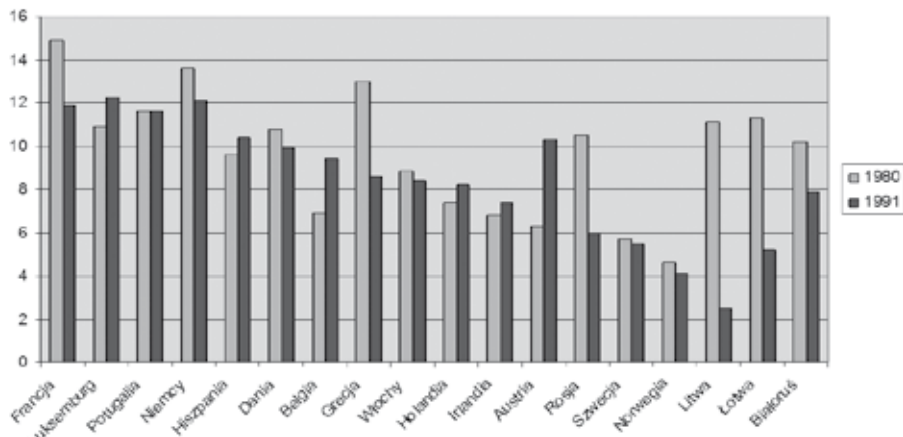
Dane dotyczące z wielkości spożycia alkoholu w krajach europejskich pochodzą ze statystyk dotyczących jego sprzedaży. Jak zauważamy systematycznie wzrasta poziom spożycia alkoholu. W Polsce jest około 0,8 – 0,9 mln osób uzależnionych od alkoholu. Z ktrych około 130 tys. jest zarejestrowanych w lecznictwie odwykowym. Populacja osób nadmiernie pijących jest szacowana na poziomie 2 – 3 mln.²². Na poziomie europejskim spożycie alkoholu przedstawia się następująco:

²⁰ Zob. A. STECIWKO, *Dziecko i jego środowisko*, Wrocław 2006, s. 8-9.

²¹ K. FRIESKE, R. SOBIECH, *Pijaństwo, interpretacja problemu społecznego*, Warszawa 1984, s. 89.

²² Por. B. KŁOS, *Spożycie alkoholu w Polsce i w krajach europejskich*, „Informacja BSE” nr 497, s. 24.

Wykres 4.
 Spożycie alkoholu w krajach Europy w latach 1980 - 1991

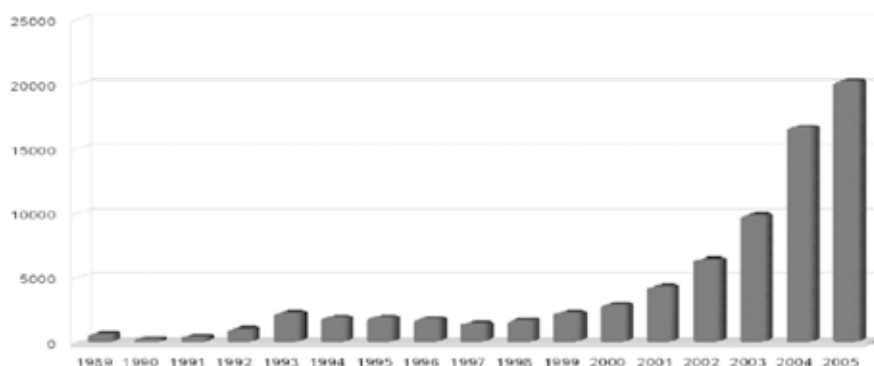


Źródło: Ile piją Europejczycy, alkohol i życie codzienne, Biuletyn Informacyjny 22 (1995), s. 23.

Ostatnim z wymienionych problemów dotyczących zagrożenia życia jest narkomania. Człowiek, sięgając po narkotyki, traci swą wolność. Szukając w używkach pociechy, radości, sposobu na zbliżenie się do drugiego człowieka, nie zauważa, że wchodzi na drogę bez wyjścia – uzależnienie. To, czego szuka np. w narkotykach, mógłby znaleźć w sferze życia duchowego, gdyby tylko zechciał je rozwijać. Człowiek nie może zrozumieć świata i odnaleźć się w nim, nie rozumiejąc siebie. Specyfika uzależnienia polega na tym, że można mu się przeciwstawić jedynie przez permanentny rozwój. Uzależnienie to choroba, która doprowadza człowieka do kryzysu. Rozwój wewnętrzny daje szansę na powstrzymanie choroby.

Występujący w Polsce problem narkomanii nie jest odosobniony. W ponad 120 innych państwach zjawisko to występuje w niepokojącej skali. Jak podają oficjalne statystyki, na świecie żyje około 50 milionów ludzi sięgających po środki psychoaktywne. Według szacunków specjalistów w Polsce jest około 40-60 tys. osób uzależnionych a sporadycznie po narkotyki sięga 300-400 tys. Polaków. Z powodu uzależnienia w 1995 roku leczono stacjonarnie prawie 5000 osób. Niestety skala tego zjawiska ciągle wzrasta. W roku 2005 prawie 20 000 osób poddano leczeniu.

Wykres 5.
Eskalacja problemu narkomani w latach 1989-2005



Źródło: E. Kalmus, Raport o narkomani w Polsce, „Strychówka” 2(2009), s. 3.

Przywołana statystyka narkomani w Polsce ukazuje, że problem ten społecznie jest bardzo ważny. Zamierzeniem autora nie jest jednak moralna ocena tego zjawiska, lecz stwierdzenie, iż nadużywanie narkotyków wcześniej czy później prowadzi do przedwczesnej śmierci. W ten sposób z punktu etyki człowiek sam staje się decydem życia, co istotnie jest niedopuszczalne. Wprawdzie alkoholizm i uzależnienie od narkotyków bezpośrednio nie prowadzi do utraty życia, ale pośrednio przyczynia się do krótszego życia człowieka. Dlatego też wzrastające statystyki nadużywania alkoholu i narkomani dowodzą, że jednostka w tej materii życia jest poważnie zagrożona.

3. Bronić życia – jak ?

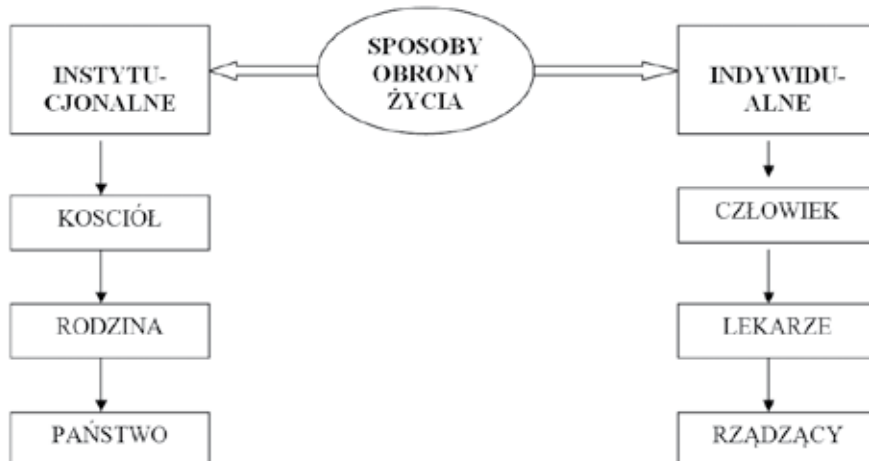
Pierwszym i zarazem podstawowym oraz fundamentalnym zadaniem każdego człowieka jest bronić życia. Życie bowiem jest najcenniejszym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga – Stwórcy. Kto zabija dziecko ten zabija samego siebie i popełnia zło (przestępstwo). **DZIECKO JEST NAJWYŻSZĄ WARTOŚCIĄ POWOŁANĄ DO ISTNIENIA PRZEZ BOGA I RODZICÓW.**

STOP – ZATRZYMAJ SIĘ – BRONŃ ŻYCIA !!!

JAKIE SĄ SPOSOBY OBRONY ŻYCIA? Właściwie można wyróżnić dwa sposoby obrony życia: instytucjonalny i indywidualny. (Zob. schemat 5)

Na poziomie indywidualnym każdy człowiek jest odpowiedzialny za obronę życia. Szczególnie obrońcami i rzecznikami obrony życia winni być wierzący w Chrystusa, albowiem „każda istota ludzka ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra”²³. Do każdego z nas woła dzisiaj Chrystus „szanuj, bron, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu”²⁴. Człowiek nie może być obojętny, gdy widzi jak niszczy się życie człowieka. Jego ontycznym wymiarem jest o to życie walczyć i promować go. Obrona i promocja życia nie może stać się monopolem, ale zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich ludzi. Na straży ludzkiego życia stoi stwierdzenie NIE ZABIJAJ.

Schemat 5.
Sposoby obrony życia



Źródło: Opracowanie własne

²³ Por. *Ewangelium vitae*, nr 2.

²⁴ Tamże, nr 5.

W sposób szczególny odpowiedzialni za życie są ci ludzie, którym to życie z racji ich zawodu – powołania zostało powierzone. Należy tu wymienić przede wszystkim **lekarzy**. To oni stoją na straży, gdy kobieta – matka z jakichkolwiek powodów chce dokonać aborcji. Lekarze nie mogą być decydentami w tej sprawie, ale winni przede wszystkim uświadamiać tym kobietom, jakie zło popełnią. Często takie kobiety, czasem przymuszane przez swoich mężów trącą właściwy ogląd problemu, zamyka się ich świadomość. Pomoc powinny otrzymać od lekarza, który uświadomi im, że zabicie dziecka prowadzi nie tylko do jej degradacji i wielu trudnych przeżyć w późniejszym czasie, ale okaleczenia jej w sposób fizyczny i moralny.

Chrześcijański, wierzący lekarz nie pozwoli, aby życie zostało zabite. Zobligowany jest do tego przysięgą Sokratesa i argumentem – PRIMUM NON NOCERE – po pierwsze nie szkodzić. Obliguje go do tego prawo moralne i prawo cywilne. Prawo ludzkie – pisze św. Tomasz z Akwinu - „jest bowiem prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego”²⁵.

Wreszcie obronę życia powinni deklarować rządzący – politycy, posłowie. W dużej mierze to oni podejmują decyzje w czasie głosowania za albo przeciwko życiu. Każde głosowanie przeciwko życiu w jakiś sposób sprzeciwia się sumieniu człowieka. Wprawdzie z jednej strony rządzący powinni pozostawić każdemu autonomię w dysponowaniu własnym życiem oraz życiem tego, który się jeszcze nie narodził, to jednak z drugiej strony powinni stać na straży życia ustanawiając ustawy. Jeśli zatem, jak pisze J. Paweł II większość parlamentarna lub społeczna uchwała, że zabicie jeszcze nienarodzonego życia ludzkiego jest prawnie dopuszczalne, choćby nawet pod pewnymi warunkami, to czyż nie podejmuje tym samym decyzji „tyrańskiej” wobec najsłabszej i najbardziej bezbronnej ludzkiej istoty”²⁶. W ten sposób, rządzący ulegają relatywizmowi etycznemu, który cechuje współcześnie znaczną część kultury.

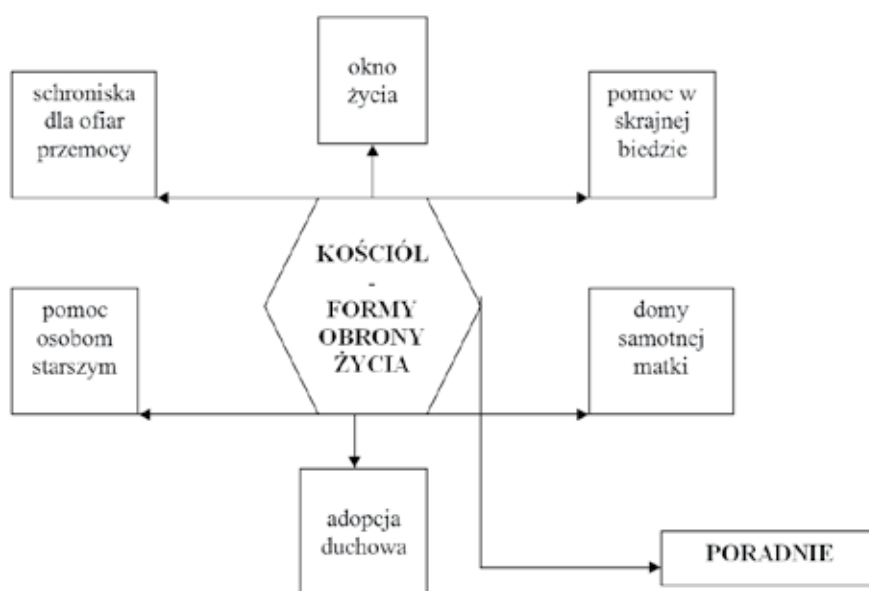
Na poziomie instytucji odpowiedzialnością, za życie należy obarczyć takie instytucje jak: Kościół, rodzinę i państwo. Kościół na mocy prawa pozytywnego boskiego a zarazem prawa moralnego jest pierwszą instytucją stojącą u początku obrony życia. Nie tylko broni życia, ale głosi prawdę o nim wzywając do poszanowania wolności i godności człowieka. To normatywne podejście oparte o wszelakie zasady poszanowania człowieka

²⁵ Tamże, nr 72.

²⁶ Tamże, nr 70.

umiejscawia go na pierwszym miejscu promowania wartości życia. Życie bowiem jest darem Bożym i winno być chronione i wspomagane na każdym etapie jego rozwoju. Wydaje się, że nie ma potrzeby przekonywać, że faktycznie życie jest darem Bożym i zadaniem człowieka jest to życie bronić i ochraniać. Jeśli zatem chodzi o praktyczne formy obrony życia to chciałbym zwrócić uwagę na sześć takich form, sześć obszarów działania Kościoła, które ratują i służą życiu.

Schemat 6.
Kościół - podstawowe formy obrony życia



Źródło: Opracowanie własne

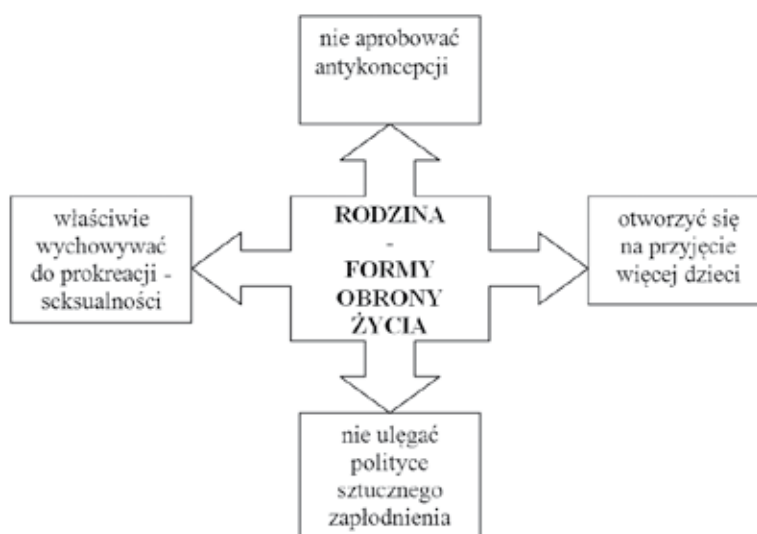
Równie, a może najważniejszą instytucją obrony życia jest rodzina. Dlaczego? Właśnie w rodzinie najbardziej bezbronna istota ludzka przychodzi na świat. W niej się rodzi i kształtuje swój obraz dalszej egzystencji. Jeśli rodzina nie zadba o życie człowieka, to właściwie nikt nie będzie dbał o godne narodzenie i ochronę istoty ludzkiej. Dziecko jest nie tylko obrazem Boga, ale jest także obrazem rodziców. W jaki sposób rodzina broni życia. Jest kilka form (Zob. schemat 7).

Przed wszystkim obrona życia w rodzinie jest implikowana prawem naturalnym. Prawo naturalne, jako podstawa praw człowieka, wskazuje na

wspólną i niezmienną wartość życia, jednocząc ludzi między sobą, mimo różnorodności kultur. Postulaty tego prawa zachowują swoją moc w każdym miejscu i czasie, w każdym społeczeństwie. Rodzina jest zatem z natury powołana, „aby spełniać swoje zadania w ciągu całego życia swoich członków, od narodzin do śmierci. Jest prawdziwym „sanktuarium życia”, miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Dlatego też rodzina odgrywa decydującą i niezastąpioną rolę w kształtowaniu kultury życia”²⁷.

Schemat 7.

Rodzina – formy obrony życia



Źródło: Opracowanie własne

Państwo, podobnie jak Kościół i rodzina w szczególności powinno bronić życia i stać na straży kultury życia. W trosce o przyszłość społeczeństwa instytucja ta winna cechować się nastawieniem *pro live*. Polityka państwa implikowana duchem życia pozwoli wówczas każdej jednostce otwierać się na promocję życia. Trzeba zatem pilnie niejako na nowo odkrywać wartości ludzkie i moralne, bowiem godność ludzka jest nienaruszalna, posiada uprawnienia nie tylko do życia ale również do narodzin. Do form obrony życia ze strony państwa można zaliczyć (Zob. schemat 8).

Państwo stojąc na straży życia ludzkiego nie może prowadzić polityki demokratyczno – liberalnej. Każde prawo podejmowane przez organa narodu winne przyczyniać się do rozwoju życia a nie do

²⁷ Tamże, nr 92.

jego śmierci. Naruszanie zatem takiego prawa jest wysoce niemoralne i domaga się odpowiedzialności. Państwo które nie szanuje życia, zabija ludzkość.

Schemat 8.

Państwo – formy obrony życia (ujęcie koncepcyjne)



Źródło: Opracowanie własne

Rekomendacja

W dobie współczesności coraz częściej zauważa się nasilenie walki cywilizacji śmierci z cywilizacją życia. Mentalność przeciwna życiu zdomowała się w sercach milionów osób na świecie. Na naszych oczach w imię miłości (fałszywej) i wolności (pozornej) dokonuje się dezintegracja rodziny i jej wewnętrznych relacji. Szczególnie nasilenie walki z życiem związane jest także ze zorganizowaną działalnością różnych organizacji o zasięgu światowym.

Od 1924 r. gdy Lenin po raz pierwszy w świecie zalegalizował aborcję, cywilizacja śmierci niepokojąco szybko rozszerzała się na inne kraje. W przeciągu zaledwie kilkudziesięciu lat państwa dotychczas bogate w dzieci, takie jak: Włochy, Hiszpania czy Polska znajdują się w kryzysie demograficznym. Legalizacja aborcji stanowi tylko fragment „spirali zła” i jest powiązana z mentalnością antykoncepcyjną, stanowiącą rzekomo tylko jej alternatywę. Antykoncepcja prowadzi jednak z powrotem do zabijania nienarodzonych a grunt dla niej przygotowuje „wychowanie seksualne”, będące w rzeczywistości deprawacją młodych sumień.

Rzeczywistość istoty ludzkiej w czasie jej integralnej egzystencji, przed narodzeniem i po narodzeniu posiada pełną kwalifikację antropologiczną i etyczną. Tym samym embrion ludzki os samego początku istnienia ma właściwą godność zgodną z genealogią osoby. Poszanowanie tej godności należy się każdej jednostce w sposób niezaprzeczalny. Człowiek ma prawo do narodzin, a każde opowiedzenie się przeciw życiu godzi głęboko w wartość życia i prowadzi do deprecjacji jego godności.

Należy zatem przypomnieć wszystkim ludziom, rodzinie, wszystkim instytucjom, że ich fundamentalnym zadaniem jest bronić życia i rozwijać cywilizację miłości, która wypełnia się w cywilizacji życia. Na straży tego życia stoi Bóg, który miłuje życie i nim obdarza. Ze szczególnym apelem należy zwrócić się do wszystkich, którzy kierują się postawą pro live, aby przez przykład swojego życia, pomoc innym dawali świadectwo i angażowali się na rzecz kultury życia.

Streszczenie

Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili jego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny. Człowiek już w łonie matki należy do Boga, bo Ten, który wszystko przenika i zna, tworzy go i kształtuje swoimi rękoma, widzi go, gdy jest jeszcze małym, bezkształtnym embrionem, i potrafi w nim dostrzec dorosłego człowieka, którym stanie się on w przyszłości i którego dni są już policzone, a powołanie już zapisane w księdze żywota.(EV, 61). Dlatego też podstawowym zadaniem każdego człowieka jest obrona życia ludzkiego.

W obszarze społecznym człowiek narażony jest na zniszczenie życia poprzez: aborcje, eutanazje i in vitro, zaś w obszarze etycznym przez samobójstwo, alkoholizm i narkomanie. Należy zatem przypomnieć wszystkim ludziom, rodzinie, wszystkim instytucjom, że ich fundamentalnym zadaniem jest bronić życia i rozwijać cywilizację miłości, która wypełnia się w cywilizacji życia. Na straży tego życia stoi Bóg, który miłuje życie i nim obdarza. Ze szczególnym apelem należy zwrócić się do wszystkich, którzy kierują się postawą *pro live*, aby przez przykład swojego życia, pomoc innym. dawali świadectwo i angażowali się na rzecz kultury życia.

Słowa klucze: rodzina, świętość życia, aborcja, eutanazja, in vitro, samobójstwo, alkoholizm, narkomania, kościół, społeczeństwo.

The Inviolability (Sanctity) of Human Life and Forms of Its Defence

Summary

Human life is sacred and inviolable in every moment of its existence, even in the period before birth. Man even in the mother's womb belongs to God as He, who pervades and knows everything, creates and shapes him with his own hands, sees him when he is still a small, shapeless embryo and can see in him an adult, whom he will become in the future and whose days are already counted and his vocation is already written in the book of life (EV, 61). That is why the basic task of every person is the protection of human life.

In the social area man is exposed to life destruction through: abortion, euthanasia and in vitro, whereas in the area of ethics through: suicide, alcoholism and drug addiction. That is why each person, families, institutions should be reminded that their primary task is to protect life and develop the civilization of love, which is fulfilled in the civilization of life. God is the one who guards life, who loves life and gives it. There should be a special appeal to all those, who follow the pro-life attitude, that through the example of their life and help given to others, they give evidence of the culture of life and involve themselves for it.

Key words: *family, sanctity of life, abortion, euthanasia, in vitro, suicide, alcoholism, drug addiction, Church, society.*

MICHAŁ CHABEREK OP

POCHODZENIE CZŁOWIEKA A CHRZEŚCIJAŃSKI PERSONALIZM

Treść: 1. Oświeceniowy gen kultury europejskiej; 2. Współczesne stanowisko Kościoła; 3. Teoria, która nie uwzględnia faktów; 4. Ewolucja człowieka a Księga Rodzaju; 5. Chrześcijański personalizm; Konkluzja

1. Oświeceniowy gen kultury europejskiej

Jedną z moich ulubionych książek jest *Pamięć i tożsamość*, która ukazała się na miesiąc przed śmiercią błogosławionego papieża Jana Pawła II¹. Być może bliskie czasowo umieranie papieża i towarzyszące temu wielkie rekolacje, w których uczestniczyły miliony osób na całym świecie, sprawiły, że książka ta, choć nie przeszła bez echa, jak dotąd nie doczekała się pogłębionych opracowań i analiz. Publikacja jest znakomitym komentarzem do kilku wątków osobistych z życia Karola Wojtyły, ale przede wszystkim stanowi niezwykle głęboką analizę kultury i historii europejskiej *christianitas* minionych dwóch wieków. Nie jest to jakiś opasły naukowy tom „historii filozofii”, lecz raczej zbiór myśli papieskich inspirowanych prywatnymi

Michał Chaberek OP, ur. w 1980 r. w Gdańsku; święcenia prezbiteratu otrzymał z rąk kard. Franciszka Macharskiego w 2007 roku; studiował teologię na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; na tej ostatniej uczelni uzyskał w 2011 r. stopień doktora teologii w zakresie teologii fundamentalnej; zajmuję się relacją między teologią i naukami szczegółowymi; w lutym 2011 roku przebywał w Dominican House of Studies w Waszyngtonie, gdzie korzystał m.in. z Biblioteki Kongresu; w lipcu 2011 roku uczestniczył w seminarium naukowym na temat teorii inteligentnego projektu organizowanym przez Discovery Institute w Seattle; na początku grudnia tego roku uczestniczył także w konferencji naukowej dotyczącej relacji między wiarą a nauką zorganizowanej przez Franciscan University of Steubenville w USA; opublikował m.in. następujące książki: *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku* (2009) i *Kościół a ewolucja* (2012).

¹ JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Znak 2005.

rozmowami z kilkoma znaczącymi filozofami. Czytając *Pamięć i tożsamość* trudno uciec od pewnego „uścisku serca” powodowanego trafnymi analizami przyczyn obecnego kryzysu religijnego w kulturze zachodniej. Jednak najbardziej zaskoczyło mnie w książce to, że Jan Paweł II bardzo wyraźnie powiązał wielkie totalitaryzmy XX wieku z oświeceniem, które zwykliśmy dotąd utożsamiać z postępowaniem wiedzy i emancypacją społeczeństw. Najgłębszych przyczyn „śmierci człowieka”, zdaniem Ojca Świętego, należy szukać w kulturowej „śmierci Boga”, którą zaproponowało po raz pierwszy z całą siłą i konsekwencją europejskie oświecenie. Jaki jest związek tego wątku z pewnej książki z interesującym nas zagadnieniem?

Żadna większa idea nie powstaje „sama z siebie”, lecz jest zazwyczaj kulminacją jakiejś drogi myśli, którą przeszedł albo sam autor tej idei albo cała grupa następujących po sobie myślicieli. Zwłaszcza w rozwiniętej kulturowo Europie przyczyn kolejnych „wielkich narracji” można szukać w tym, co już było². Papież znalazł korzenie pewnego rodzaju „upadku naszej cywilizacji” widocznej w nieogarnionych zbrodniach XX wieku właśnie w triumfie ateistycznego racjonalizmu. W XIX wieku racjonalizm ten przybrał formę pozytywizmu, który dążył do zastąpienia religii naukami empirycznymi. W tym właśnie okresie powstało to, co dzisiaj określa się mianem „wielkich redukcjonizmów”. Redukcjonizm polega na tym, że zjawiska wyższego rzędu, lub ich przyczyny, sprowadza się do zjawisk rzędu niższego. Zjawisko to obserwujemy w pracach Nietzschego, który źródła religii znajduje w resentymencie ludzi słabych względem mocnych. Comte – twórca pozytywizmu, sprowadzał religię do sfery mitu. U Marksa zasadniczym motorem kształtowania się społeczeństw jest walka klas, a religia to „opium ludu”. U Freuda z kolei religia jest pochodną takiego czy innego kompleksu psychologicznego. W każdej z tych teorii religia jest sprowadzona albo do psychologii, albo mitologii, jej źródłem nigdy nie jest jakieś zewnętrzne objawienie. Redukcjonizmy na dłuższą metę upadają, ponieważ nie wyjaśniają zjawisk, raczej je „okaleczają” odejmując coś z ich istotnej treści. Główną domeną doby pozytywizmu była jednak redukcja materialistyczna. Nawet gdy przyjmowano istnienie ducha, był on tylko epi-fenomenem materii. Zazwyczaj jednak każde zjawisko natury etycznej czy socjologicznej wyjaśniano działaniem materii. Również antropologia nie uchroniła się przed „materializacją”, czego jednym z najdalej idących przy-

² Ciekawą analizę tego jak idee zawarte w książkach potrafią zmieniać całe społeczeństwa można znaleźć w pracy BENJAMINA WIKERTA *Dziesięć książek, które zepsuły świat* (przeł. Z. DUNIAN, Warszawa: Fronda 2012).

kładów był właśnie darwinizm. Darwin chcąc wyjaśnić początek człowieka chciał sprowadzić wszystko do przyczyn materialnych. Jako naukowiec prawdopodobnie miał prawo do takiego toru badań. Jednak skądinąd wiedział, że kwestia „początków” (świata, życia, człowieka) jest przedmiotem objawienia. Konsekwentne szukanie przyczyn materialnych było próbą całkowitego wyrugowania religii z kwestii początków i oddanie pełnego pola tylko i wyłącznie wyjaśnieniom naturalistycznym. I nawet jeżeli później Kościół nie znalazł sprzeczności między teorią naukową a Objawieniem, sprzeczności te znalazł Darwin. Dla darwinizmu Pan Bóg w ogóle mógłby nie istnieć. W kontekście historycznym teoria ewolucji jawi się więc jako dopełnienie całej gamy dziewiętnastowiecznych redukcjonizmów. Można także dopatrzeć się oświeceniowej proveniencji tej teorii w micie „dobrego dzikusa” Rousseau lub deistycznej wizji Boga w *Zoonomii* Erazma Darwina (dziadka Karola Darwina). Trawersując nieco twierdzenia współczesnych ewolucjonistów, chciałoby się powiedzieć, że darwinizm jest wynikiem oświeceniowej mutacji, która przekazywana w genach europejskiej kultury, objawiła się nabyciem nowej trwałej cechy tej kultury – mianowicie, wyjaśniania początków człowieka teorią ewolucji.

2. Współczesne stanowisko Kościoła

Warto zwrócić uwagę, że od wypowiedzi papieża Piusa XII w encyklice *Humani generis* Kościół nie widzi już w poglądzie głoszącym powstanie człowieka z jakiejś już istniejącej „żywej materii” zagrożenia dla prawd wiary. Pius XII nie wypowiedział się o zawartości treściowej samej teorii, nie było to bowiem w jego kompetencji jako nauczyciela wiary. Nazwał jednak ewolucję hipotezą, zachęcił do ostrożności w jej przyjmowaniu stwierdzając, że nadużyciem jest zachowanie „tak, jakby powstanie ciała z już istniejącej materii żywej, było zupełnie pewne”³. Zachęcił także fachowców „z obu stron”, aby dyskutowali i roztrząsali racje sprzyjające i przeciwne ewolucjonizmowi z należytą powagą. Wypowiedź Piusa XII wyznaczyła tor wolności w badaniach na kolejne dziesięciolecia. Z jednej strony naukowcy pogłębiali stan wiedzy na temat ewolucji widzianej oczyma nauki, z drugiej teologowie wykazali fundamentalną zgodność, czy raczej możliwość pogodzenia ewolucji z Bożym Objawieniem.

W nauczaniu Kościoła od tamtej pory właściwie nic się nie zmieniło

³ Por. PIUS XII, *Humani generis* [w:] AAS, 42(1950), s. 576-577.

aż do czasu słynnej (często obecnie przytaczanej) wypowiedzi Jana Pawła II. 22 października 1996 roku Papież powiedział, że *Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki [Humani generis], nowa wiedza prowadzi do rozpoznania w teorii ewolucji czegoś więcej niż hipotezy*⁴. Jeżeli czymś więcej, to czym? Ewolucja jest czymś więcej, bo jest teorią – jak dowiadujemy się w kolejnych zdaniach. Jan Paweł stwierdził, że jest ona czymś więcej niż hipotezą, ponieważ opowiadają się za nią zbieżne wyniki różnych badań w różnych dziedzinach. Nie jest to żadna nowość, jeżeli uwzględnimy fakt, że większość naukowców i teologów już wcześniej uważała ewolucję za „coś więcej niż teorię”, a sam Jan Paweł II nazwał ewolucję teorią już w 1986 roku⁵. Warto jednak czytać dalej papieskie przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk:

*Jaki zasięg ma ta teoria? Kwestia ta należy do dziedziny epistemologii. Teoria jest konstrukcją metanaukową, odrębną od rezultatów obserwacji, ale zgodną z nimi. Dzięki teorii można połączyć w całość pewien zbiór niezależnych od siebie danych i faktów i wyjaśnić je w ramach jednolitej interpretacji. Teoria okazuje się słuszna w takiej mierze, w jakiej pozwala się zweryfikować; jest nieustannie oceniana w świetle faktów; kiedy przestaje uwzględniać fakty, ujawnia swoje ograniczenia i nieprzydatność. Wymaga wówczas ponownego przemyślenia*⁶.

W dalszym wywodzie papież twierdzi, że: *W rzeczywistości należy mówić nie tyle o teorii, co raczej o teoriach ewolucji. Ich wielość wynika z jednej strony z różnych sposobów wyjaśniania mechanizmu ewolucji, a z drugiej - z różnych filozofii, które stanowią ich punkt odniesienia*⁷.

Z tego opisu wyłania się obraz raczej osłabionej niż umocnionej teorii ewolucji. Przede wszystkim Jan Paweł II przypomniał status epistemologiczny ewolucji, która jest całkowicie uzależniona od faktów. Jeżeli fakty jej nie potwierdzają - ginie. Poza tym Papież – jak się wydaje – zrelatywizował samo pojęcie „teorii ewolucji” sprowadzając je do zbioru różnych wzajem-

⁴ Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22 października 1996 r. Należy tu zaznaczyć, że rozpowszechniony polski przekład tego zdania nie oddaje dokładnie myśli papieskiej. Stąd cytowane zdanie jest własnym tłumaczeniem z francuskiego oryginału w: AAS, 89(1997), s. 186–190.

⁵ Zob. Katecheza z 16 kwietnia 1986 roku [w:] *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II; Bóg Ojciec*, Kraków–Ząbki: Apostolicum, Wyd. M 1999, s. 153.

⁶ Cytat za: <http://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm> (20.05.12).

⁷ Tamże.

nie nieredukowalnych poglądów. Jednak to, co najbardziej będzie nas interesować, to kolejne zdania papieskiego przemówienia, w których odnosi on tę teorię naukową do danych Objawienia.

Magisterium Kościoła jest bezpośrednio zainteresowane kwestią ewolucji, ponieważ dotyka ona koncepcji człowieka, o którym Objawienie poucza nas, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 28-29). [...] W konsekwencji, te teorie ewolucji, które inspirując się określoną filozofią uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka. W przypadku człowieka mamy zatem do czynienia z różnicą natury ontologicznej, można wręcz powiedzieć - ze „skokiem” ontologicznym. Czy jednak głosząc tę tezę o nieciągłości ontologicznej, nie negujemy owej ciągłości fizycznej, która wydaje się stanowić nie przewodnią badań nad ewolucją, podejmowanych na płaszczyźnie fizyki i chemii? Analiza metody stosowanej w różnych dziedzinach wiedzy pozwala pogodzić ze sobą dwie wizje, które mogłyby się wydawać całkowicie sprzeczne. Nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia, umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju⁸.

W tym fragmencie znajdujemy skróconą odpowiedź na kluczowe pytania rodzące się wokół teorii ewolucji. Przede wszystkim Jan Paweł II, przywołując Księgę Rodzaju i opis stworzenia człowieka, odwołuje się do „kryterium personalistycznego” jako normy oceny teorii ewolucji. W jego świetle należy z góry odrzucić koncepcje, które są materialistyczne w założeniach lub wnioskach. Tak więc te teorie, które usiłowałyby sprowadzić początek ludzkiego życia do czysto „materialnych” rozgrywek, są nie do pogodzenia z Objawieniem. Następnie Papież wskazuje, że w przypadku powstania człowieka mamy do czynienia ze „skokiem ontologicznym”, polegającym na tym, że nagle powstaje zupełnie nowa jakość – byt autonomiczny, wolny i rozumny, czego nie można powiedzieć o żadnym jego poprzedniku. I tutaj powstaje istotny problem, czy taki skok nie podaje w wątpliwość „swobodnego przejścia”, jakie zakłada ewolucja, czy po prostu nie mamy tu do czynienia z pewną rewolucją w miejsce ewolucji. Jan Paweł II, idąc tu za współczesnymi teologami, skłania się ku twierdzeniu, że dwie

8 Tamże.

wizje, to jest biblijna i naukowa, są do pogodzenia, ale nie da się ich zredukować do jednej wizji, animizacja bowiem (przejście do sfery duchowej) nie jest przedmiotem obserwacji nauk szczegółowych.

3. Teoria, która nie uwzględnia faktów

Zastanówmy się teraz, jak teoria ewolucji zachowuje się w obliczu faktów. Weźmy tylko jeden charakterystyczny argument, mianowicie skamieniałości. W każdym muzeum uniwersyteckim znajdujemy ich zbiory. Skamieniałości nie są czymś rzadkim, mamy ich miliony, kolejne są ciągle odkrywane. Aby utworzyć teorię ewolucji, potrzebujemy materiału empirycznego, którym w naszym przykładzie są skamieniałości oraz drugiej przesłanki – mianowicie zróżnicowania cech w obrębie gatunku. Drugiej przesłanki dostarcza nam również obserwacja skamieniałości, widać bowiem, że niektórzy reprezentanci danego gatunku mają jakąś cechę bardziej rozwiniętą niż inni. Na podstawie tych dwóch przesłanek teoria dobudowuje mniej więcej taki tok myślenia: Poczynając od mikroskopijnych stworzeń, na podstawie kształtowania określonych cech i doboru naturalnego, który nie pozwalał przetrwać organizmom źle przystosowanym, doszło do powstania innych (lepiej przystosowanych) gatunków. W ciągu długiego czasu doboru linia rozwoju rozdzieliła się na różne rodziny zwierząt, z których każda poszła w swoim kierunku, dając w efekcie pełne bogactwo przeróżnych organizmów. To właśnie bogactwo odnajdujemy w zapisie kopalnym. Cała teoria wywodzi się od dwóch spostrzeżeń w materiale empirycznym: mianowicie wielości gatunków i ich wewnętrznego zróżnicowania. Jednak teoria ewolucji nie bierze pod uwagę wszystkiego, co rzeczywiście możemy odczytać z wykopanych pozostałości roślin i zwierząt. Po odkryciu kolejnych warstw kopalnianych okazuje się, że różnorakie organizmy występowały zawsze równolegle, jakby całymi falami. Nie było więc odpowiednio długiego czasu na ukształtowanie jednych z drugich. Po wtóre, to, co spostrzegamy w zapisie kopalnym, to zawsze w pełni rozwinięte gatunki poszczególnych mięczaków, kręgowców, ryb, płazów, gadów, etc. Wśród milionów skamieniałości nie znajdujemy żadnych form pośrednich, czegoś, co mogłoby świadczyć, że z ameby powstały ślimaki, z żab jaszczurki lub dinozaury. Jeżeli byłoby tak, jak mówi ta teoria, to form pośrednich musiałyby być wiele, właściwie nawet więcej niż już ukształtowanych w pełni gatunków. Tymczasem nigdy ich nie znaleziono, po prostu dlatego, że nigdy ich nie było. Materiał empiryczny w tym przypadku, wzięty obiektywnie i

uwolniony od ideologicznej interpretacji, właściwie jednoznacznie wskazuje na brak ewolucji. Zacytujmy jeszcze raz słowa z papieskiego przemówienia z 1996 roku: *Teoria [...] jest nieustannie oceniana w świetle faktów; kiedy teoria przestaje uwzględniać fakty, ujawnia swoje ograniczenia i nieprzydatność. Wymaga wówczas ponownego przemyślenia.*

4. Ewolucja człowieka a Księga Rodzaju

Chociaż zasadniczo teorię ewolucji jako teorię naukową można odrzucić tylko wtedy, gdy będzie niezgodna z faktami, to jednak dla człowieka wierzącego wiodącym argumentem będzie także jej niezgodność z danymi Bożego Objawienia. Odpowiedź oparta o przesłanki płynące z wiary byłaby niemetodologiczna, dlatego, gdyby pojawiła się taka niezgodność, ludzie wierzący stanęliby wobec faktu, że dana teoria nie może być prawdziwa również w świecie naukowym. Choć taka niezgodność wiary i nauki nie ograniczałaby w żadnej mierze zbawczej siły wiary, to jednak wierzący „czuli by się zobligowani” do poszukiwania naukowych argumentów przeciwko danej teorii. Pracę taką można by porównać do pracy średnio-wiecznych scholastyków, którzy stając w obliczu osiągnięć i argumentacji starożytnych filozofów znajdowali u nich wiele rzeczy niezgodnych z wiarą. Swoje zadanie odczytali więc jako uzgodnienie danych filozoficznych z przesłankami płynącymi z Objawienia. Na drodze krytycznego odczytania osiągnięć starożytnych pogan scholastycy włączyli więc do swych badań to, co było zgodne z Objawieniem, to zaś co mu się sprzeciwiało, zostało albo zmodernizowane, albo całkiem porzucone.

W nowszej historii również znalazła się grupa chrześcijan, która poczuła się zobligowana poddać krytycznej analizie osiągnięcia nie starożytnych wprawdzie, ale „oświeceniowych” pogan. Środowiska protestanckie w Ameryce silnie inspirowane biblijnym przesłaniem o początkach świata, nie dysponując żadnym „urzędem nauczycielskim”, który mógłby pomóc rozwiązać ich wątpliwości, od początku XX wieku dawały wyraz swojemu niepojednaniu z propozycjami Darwina. Początkowo jedyną opozycją wobec darwinizmu w USA byli protestanci fundamentaliści biblijni popierający teorię skrajnego kreacjonizmu. Łączyło się to z dosłowną interpretacją Biblii i traktowaniem sześciu dni z opisu stworzenia jako sześciu 24-godzinnych odcinków czasowych. Z końca jednak ruch ten doprowadził do postawienia również naukowych pytań wobec teorii ewolucji biologicznej. Okazało się bowiem, że makroevolucja biologiczna nie jest dobrze poparta

obserwacjami i stanowi raczej założenie niż wniosek wypływający z badań. Tak zaczął się „wielki marsz” kreacjonistów przeciwko ewolucjonistom. Tym razem jednak kreacjoniści wyposażeni byli nie tylko w słusznych rozmiarów księgę, ale również szereg analiz naukowych podważających darwinowską interpretację faktów. Równoległe z encykliką *Humani generis* w Ameryce zaczęły pojawiać się publikacje podważające ewolucjonizm. Ruch ten wzmacniający się ponownie od lat 80. XX wieku doprowadził do kilkunastu rozpraw sądowych na temat nauczania ewolucji w szkołach. Nie tutaj miejsce na szczegółową prezentację historii kreacjonizmu. Co jest dla nas ważne w tym momencie, to fakt, że bardziej jednoznaczna interpretacja Pisma Świętego w niektórych kręgach chrześcijańskich uniemożliwiła przyjęcie teorii ewolucji. Jak się wydaje, Kościół katolicki, od czasów modernizmu dotknięty silną ręką krytyki biblijnej, ominął ten problem i po niedługiej walce ogłosił możliwość pogodzenia ewolucji z Objawieniem. Myślę jednak, że mimo zapewnień licznych teologów katolickich o możliwości pogodzenia tej rzekomej prawdy naukowej z niepodważalną prawdą Pisma Świętego, pewne wątpliwości jednak pozostają. Właściwie analizując literaturę naukową trudno napotkać jakieś rzeczywiście rzetelne rozwiązanie rozbieżności między teorią Darwina a opisem z Księgi Rodzaju⁹. Cóż nam pozostaje? Zajrzyjmy po raz kolejny do Pisma Świętego i zastanówmy się, jakie wyzwanie stawia ono ewolucyjnej interpretacji historii stworzenia. Wypada tu zacytować najbardziej znaczące w tym kontekście słowa:

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. (Rdz 1,27)

... wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą. (Rdz 2,7)

Dwa fragmenty to dwa opisy stworzenia człowieka, z czego drugi w ko-

⁹ Dla przykładu KARL RAHNER, głośny w ubiegłym wieku teolog katolicki zaliczany do grupy tzw. teologów soborowych, w swoim obszernym eseju na temat hominizacji również stwierdza ową zgodność. Nie przytacza jednak żadnych konkretnych badań ani argumentów konsekwentnie powołując się na „zgodę większości teologów” badających sprawę w XX wieku. Rahner wymienia wprawdzie z nazwiska tych teologów, którzy widzieli niezgodności między ewolucją i Pismem Świętym oraz tych, którzy od początku mówili o zgodności, nie podaje jednak żadnych argumentów. Jemu samemu również nie udaje się tej niezgodności przezwyciężyć (Zob. K. RAHNER, *Hominisation*, transl. by W. O'HARA, Freiburg: Herder; London: Burns & Oates 1958).

lejności jest prawdopodobnie opisem starszym. Pierwszy opis stworzenia mówi, że Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę. Nie ma w nim jednak żadnych sugestii co do sposobu stworzenia człowieka. Tylko drugi opis zawiera taką sugestię. Dlatego tak naprawdę cała dyskusja w chrześcijaństwie na temat ewolucji wisi na włosku interpretacji właśnie tego zdania. Z obu opisów wynika to, na co każdy się zgodzi, że Bóg stworzył człowieka, że jest on kimś wyjątkowym, że stworzył jako kobietę i mężczyznę. Jednak teoria ewolucji zakłada, że człowiek powstał z uprzednio istniejącego żywego organizmu. Gdyby teoria ewolucji była zgodna z tym opisem, siódmy werset drugiego rozdziału musiałby brzmieć mniej więcej tak:

... wtedy to Pan wziął najdoskonalszą spośród istot żywych i tchnął w jej nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą.

Nic takiego nie znajdujemy w biblijnym obrazie. Zamiast tego tworzywem dla Boga jest proch, pył ziemi. Proch ziemi wskazuje na nicość, marność, coś bardzo niedoskonałego, nieukształtowanego a nie na „najdoskonalszą z małp”. Skoro archaiczne teksty biblijne, zgodnie zresztą z naturą języka i mentalności hebrajskiej, są bardzo konkretne w ujmowaniu rzeczywistości ziemskich, to czemu w tym jednym miejscu miałyby uciekać w abstrakcję godną tylko największych mistrzów greckiej filozofii? Idąc dalej tropem Słowa Bożego zauważamy ponadto, że opis stworzenia wyraźnie oddziela stworzenie wszelkich „istot żywych” od człowieka. Bóg jakby przymierza się do stworzenia człowieka osobnym zamysłem (*Uczynimy człowieka na Nasz obraz...*). To wszystko sugeruje raczej zupełny brak przejścia między światem zwierząt a człowiekiem. Czy można więc przyjąć, że opis ten zgadza się z teorią Darwina?

W klasycznej metafizyce, w ramach której wyjaśnia się wiele trudnych prawd wiary, istnieje coś takiego jak złożenia bytowe. Jednym z takich złożzeń jest wyróżnienie w każdym bycie widzialnym materii i formy. Materię można zdefiniować jako nieokreślone podłoże, coś, co nie ma żadnych jakości, żadnych cech do tego stopnia, że właściwie nie istnieje. Nie istnieje realnie, istnieje tylko jako pewna możliwość. Natomiast forma to właśnie to, co tę materię kształtuje, całkowicie określa, nadaje jej istotę, a tym samym umożliwia również byt, czyli realne zaistnienie. Można by teraz spróbować odnieść to podstawowe metafizyczne rozróżnienie do interpretacji opisu stworzenia człowieka. Otóż tym prochem, którego Bóg użył do stwo-

rzenia człowieka była właśnie materia, coś bezkształtnego, coś czego nawet nie możemy nazwać. Bóg ulepił człowieka – a więc nadał mu kształt, formę, wszelkie określenie jego istoty. W końcu Bóg tchnął życie, co znaczy, że nadał ludzkiej istocie akt istnienia, który ponadto przekracza sam materialny aspekt bytu. Człowiek ma w sobie Boskie tchnienie życia, jego istota jest stworzeniem materialnym i duchowym. Mamy więc tutaj do czynienia z autentycznym *creatio ex nihilo*, które dotyczy nie tylko świata jako takiego, ale także istoty bytu ludzkiego. Oczywiście Słowa Bożego nie można zamknąć w kategoriach metafizycznych. Na dłuższą metę byłby to podobny redukcjonizm, jaki postuluje teoria ewolucji. Jednak warto zauważyć, jak bardzo ta klasyczna koncepcja bytu, w ramach której wyjaśnia się szereg prawd wiary (sakramenty, dogmaty trynitarne i chrystologiczne), pasuje również do opisu stworzenia człowieka.

Wielu współczesnych chrześcijan wzbrania się przed przyjęciem tezy, że człowiek nie istniał i nagle zaczął istnieć, że po prostu pojawił się z „Bożej ręki”. Jednocześnie ci sami chrześcijanie są zobowiązani do uznania prawdy, że Bóg stworzył świat z niczego. Prawda ta jest bowiem przedmiotem zdefiniowanego dogmatu. Skoro jednak cały świat pojawił się znikąd, a dusza każdego człowieka jest stwarzana osobnym aktem przy poczęciu każdej jednostki ludzkiej, to cóż stoi na przeszkodzie, aby tak samo pojawił się człowiek, a nawet wszystkie gatunki zwierząt i roślin w momencie pierwszego stworzenia? Nie deprecjonuje to prawdy, że Bóg posługuje się przyczynami wtórnymi i naturalnymi. Przyczynowość wtórna dotyczy bowiem zarządzania światem, a nie jego powstania. Natomiast dzieło stwórcze od początku ma w Piśmie Świętym swoje jedyne wyjątkowe miejsce i jest przypisane bezpośrednio i wyłącznie Bogu stwarzającemu przez swoje odwieczne Słowo. Stwórcza praca Boga jest aktem, który w pewnym momencie się zaczął, a w pewnym ostatecznie zakończył. Dokładnie oddaje to opis sześciu dni stworzenia, nawet jeżeli te sześć dni miało trwać wiele miliardów lat. W końcu *jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień* (2 P 3,8).

5. Chrześcijański personalizizm

Warto zauważyć, że co najmniej od czasów Soboru Watykańskiego II niemal cała teologia katolicka została przeformułowana z ujęcia ontologicznego w perspektywę personalistyczną. Przez długie wieki teologowie, doktorzy Kościoła i święci, kiedy mówili coś o wierze, Bogu i Kościele, pró-

bowali się jakby wznieść na poziom obiektywnych obserwatorów – tak jak nieraz arbiter w grze wychodzi poza boisko, aby lepiej widzieć całą sytuację. Postrzegali więc Pana Boga i ludzkość jakby z „zewnątrznej” perspektywy. Ten sposób mówienia o Bogu został w pewnym momencie (głównie od początku XX wieku) poddany krytyce. Zarzucano mu, że ujmuje coś z istotnego opisu Boga i świata, że pomija osobiste zaangażowanie i wzajemne relacje osób Boskich i ludzkich. Zaproponowano więc taki opis, który miał uwzględnić perspektywę indywidualną, a teologia stała się mówieniem o tym, co na scenie życia i wiary widzi sam „uczestnik-gracz”. To można by w uproszczeniu nazwać przejściem od chrześcijańskiego ontologizmu do personalizmu. W konkretnie personalizm polega na tym, że sprawy człowieka, jakimi są wiara, zbawienie, grzech, pojednanie, narodzenie, życie, śmierć, ujmuje się w powiązaniu z ludzką godnością. Innymi słowy, to ludzka godność, wartość człowieka jako Bożego stworzenia, staje się punktem wyjścia całej teologii. Godność ta ma charakter obiektywny – nie bierze się z faktu posiadania czegoś przez danego człowieka, jakichś cech lub ich braku, jej uzasadnieniem nie jest piastowane stanowisko, posiadanie tytułów, wiek, status społeczny czy materialny. Nie zależy od tego, czy ktoś jest dobry czy zły, albo czy jest kochany czy nie. Można powiedzieć, że godność ta przysługuje człowiekowi nie z tego powodu, że *coś ma*, tylko *kim jest*. Źródła tej godności tkwią w fakcie, że Bóg stworzył każdego człowieka i stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Każdy jest więc przybranym dzieckiem Bożym, jak mówi prorok Jeremiasz, wybranym i umiłowanym jeszcze przed swoim narodzeniem (por. Jr 1,5). Godność ta jest równa i pełna w każdym człowieku. W personalizmie ludzka godność staje się podstawą do tworzenia lub obrony norm moralnych, a także kryterium prawdziwości doktryn społecznych, filozoficznych, a nawet teologicznych. Takie „personalistyczne” kryterium przeniknęło niemal całą współczesną teologię, a jednym z większych jego propagatorów był Jan Paweł II. Ojciec Maciej Zięba OP mawia, że Papież wyposażył chrześcijan w „homometr”, czyli urządzenie do badania doktryn i poglądów, w którym głównym kryterium jest kryterium godności człowieka. Dana doktryna (społeczna, polityczna, ekonomiczna, socjologiczna, psychologiczna, etc.) jest prawdziwa, gdy u jej podstaw leży właściwa wizja człowieka, jak się mówi – adekwatna antropologia. Dana doktryna może być nawet spójna, jasna i atrakcyjna, ale jeżeli oparta jest na zafałszowanej wizji człowieka, to znaczy na koncepcji człowieka takiego, jakim on w rzeczywistości nie jest, to cała koncepcja upada. Pytanie, przed którym staje współczesna teologia, dotyczy teorii

pochodzenia człowieka w ujęciu Darwina. Czy ta teoria przeszłaby test, w którym ludzie wierzący posłużyliby się „homometrem”? Spróbujmy przyrzec się, jaka antropologia stoi za tą teorią.

Przed wszystkim człowiek zostaje sprowadzony ze swojego wyjątkowego miejsca wśród stworzeń na poziom jednego z wielu organizmów. Przecież o godności człowieka nie stanowi tylko to, *kim jest*, ale także *jak powstał* jako odrębny gatunek. Tylko Biblia spośród świętych ksiąg przypisuje człowiekowi wyjątkowy, bo dokonany bezpośrednio przez dobrego i wszechmogącego Boga sposób powstania. To wyjątkowe pochodzenie ustala też pierwotną wyjątkową więź między człowiekiem a Bogiem. Teoria zwierzęcego pochodzenia człowieka zupełnie unieważnia to, ustanawiając tylko wyjątkową relację między człowiekiem a małpą. Po drugie, taki sposób powstania człowieka rzutuje na jego aktualną sytuację. Skoro jest tylko przedłużeniem jakiegoś procesu, to wcale nie musi być jego zwieńczeniem. Stąd właśnie w mentalności ewolucyjnej naszych czasów pokutuje mit, że już niedługo powstaną jakieś superkomputery, sztuczne inteligencje, które daleko przewyższą zdolności poznawcze człowieka albo, że to sam człowiek osiągnie ponadnaturalne właściwości. W końcu teoria ewolucji umniejsza godność ludzkiego ciała. Właściwie podważa sensowność teologii ciała, będącej kolejnym wielkim osiągnięciem teologii drugiej połowy XX wieku. Chrześcijaństwo jest religią mówiącą o zmartwychwstaniu ciała. Ciało ma więc dla chrześcijan ogromne znaczenie. Jest rzeczywistością uświęconą Bożym stworzeniem i wybraniem. Przez ciało człowiek wyraża się w świecie, który jest przestrzenią jego zbawienia. Podnosząc ręce do modlitwy, żegnając się znakiem krzyża, czy podając chleb głodnemu, człowiek ujawnia „nadprzyrodzony charakter ciała”, a także jego powołanie do ostatecznego przemienienia w zmartwychwstaniu. Nie sposób tutaj choćby w znikomym stopniu nakreślić wszystkich aspektów obłubieńczego znaczenia ciała. Jednak przyjmując teorię ewolucji podcina się korzenie całej tej rzeczywistości. Staje się ona jakimś nadużyciem, sztucznym dodatkiem. Tylko wyjątkowy sposób powstania ludzkiego ciała – właśnie owo tajemnicze ukształtowanie z prochu w Boskim stwórczym akcie – może usprawiedliwić teologię ciała, która ostatecznie prowadzi do przezwyciężenia manicheizmu – herezji powracającej pod różnymi postaciami w całej historii Kościoła.

Konkluzja

Uwzględniając biblijne przesłanie na temat wyjątkowego sposobu powstania człowieka, wydaje się, że bardzo trudno jest pogodzić Objawienie z pierwszych stron Księgi Rodzaju z teorią Darwina. Papieże, którzy wypowiadali się w tej kwestii, zarówno Pius XII, jak i Jan Paweł II, a także Benedykt XVI, zawsze traktowali ewolucję jedynie jako możliwość, a nie udowodniony fakt. Jak zostało wykazane, stanowiska tego nie zmienia również medialnie nagłośnione przemówienie Jana Pawła II z 1996 roku, w którym papież nie sprecyzował nawet, o jakiej teorii ewolucji mówi, natomiast zastrzegł, że wszystkie teorie ewolucyjne muszą być zgodne z faktami. Niestety najnowsza historia pokazuje, że poglądy Darwina na pochodzenie człowieka nie pozostały bez wpływu na poniżanie ludzkiej godności. To właśnie u Darwina znaleźli zaplecze ideologiczne zarówno twórcy rasizmu, zwolennicy teorii walki klas, jak też twórcy eugeniki i innych haniebnych praktyk wymierzonych przeciwko „cywilizacji życia”. Chrześcijanie stają więc w obliczu wielkiego wyzwania kulturowego i intelektualnego, którym jest ponowna obrona ludzkiej godności wobec jednej z najpotężniejszych konstrukcji filozoficznych, jakim pozostaje współczesny ewolucjonizm. W sposób szczególny zaś obrony domaga się chrześcijańska prawda o pochodzeniu człowieka od Boga.

Streszczenie

W artykule chodzi o ewolucyjną wizję pochodzenia człowieka w porównaniu z chrześcijańskim personalizmem. Ogólną ideą pracy jest to, że jest bardzo trudną lub wręcz niemożliwą rzeczą: pogodzenie chrześcijańskiej tradycji i idei Darwina w stosunku do człowieka. Początki idei antypersonalistycznych w kulturze europejskiej można znaleźć w epoce Oświecenia. W tej epoce kilka redukcjonizmów odnajduje swoje korzenie i darwinizm jest jednym z nich. Następnie stanowisko Kościoła w sprawie zwierzęcego pochodzenia ciała ludzkiego zostaje przedstawione. Dwa dokumenty zostały przytoczone, czyli Piusa XII encyklika „*Humani generis*” oraz przemówienie Jana Pawła II do Papieskiej Akademii Nauk z 22 października 1996 r. Stwierdza się, że te dokumenty nie wspierają teorii ewolucji ludzkiego ciała. Oba dokumenty dokonują pewnych istotnych zastrzeżeń wobec darwinizmu. Również lektura Księgi Rodzaju wywołuje trudności przed

akceptacją ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Wnioskiem płynącym z artykułu jest to, że ważne jest dla współczesnych chrześcijan, by stać mocno przeciw przyjmowaniu oświeceniowego redukcjonizmu, który niszczy chrześcijański personalizm w odniesieniu do pochodzenia człowieka.

Słowa kluczowe: *ewolucja, personalizm, Jan Paweł II, Pius XII, Oświecenie, chrześcijaństwo, stworzenie*

The Origin of Man and Christian Personalism

Summary

This paper regards the evolutionary vision of human origins in comparison to Christian personalism. The general idea of the paper is that it is very hard or impossible to reconcile Christian tradition and Darwin's ideas in relation to man. The origins of anti-personalistic ideas in European culture can be found in epoch of the Enlightenment. In that epoch several reductionisms find their origins and Darwinism is one of them. Then the Church's position on animal origin of the human body is evaluated. Two documents are considered, i.e. the encyclical of Pius XII *Humani Generis* and the speech of John Paul II to the Pontifical Academy of Sciences of Oct. 22, 1996. It is shown that neither of the documents positively supports the theory of the evolution of the human body. Both documents make some important reservations against Darwinism. Also, a straightforward reading of the Book of Genesis invokes difficulties against an acceptance of evolutionary human origins. The conclusion of the article is that it is important for contemporary Christians to stand firmly against the acceptance of Enlightenment-period reductionism which destroys Christian personalism in regard to the origin of man.

Key words: *evolution, personalism, John Paul II, Pius XII, Enlightenment, Christianity, creation*

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

KONCEPCJA CZŁOWIEKA JAKO OSOBY LUDZKIEJ W PRASIE DIECEZJALNEJ POLSKI PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ PO 1989 R.

Treść: 1. Uwagi wstępne, 2. Charakterystyka źródeł, 3. Problematyka, 4. Wnioski i uwagi końcowe.

1. Uwagi wstępne

Temat artykułu skupia się na koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r. Celem jego będzie zatem danie odpowiedzi na pytanie: Jakie źródła prasowe do poznania koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej po roku 1989 odnaleźć można w wiodących periodykach dwóch metropolii z obszaru Polski północno-wschodniej – białostockiej i warmińskiej? Metropolie owe swym zasięgiem obejmują diecezje: białostocką, drohiczyńską, elbląską, ełcką, łomżyńską i warmińską. Ten obszar ma swoją specyfikę społeczno-gospodarczą: występuje tu koncentracja zjawisk takich, jak bezrobocie oraz zagrożenie marginalizacją i wykluczeniem. To w Ełku Papież Jan Paweł II wygłosił znaną homilię na temat potrzeby solidaryzmu społecznego w obliczu wymienionych zagrożeń.

Temat człowieka jako osoby ludzkiej wybrany został nieprzypadkowo. Po pierwsze stanowi on podstawową zasadę nauki społecznej Kościoła. Kościół widzi bowiem w każdym człowieku „żyjący obraz samego Boga: obraz, który znajduje swoje wyjaśnienie i jest wezwany do coraz głębszego odnajdywania pełnego rozumienia samego siebie w tajemnicy Chrystusa, doskonałego Obrazu Boga, Tego, który objawia Boga człowiekowi i człowieka samego sobie”¹. Poza tym cywilizacja współczesna ulega postępują-

Ks. Wojciech Guzewicz: dr hab. prof. UWM; pracownik naukowy Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

cej wciąż laicyzacji, co ujawnia się m.in. w odrzuceniu wartości transcendentnych, a nawet humanistycznych. W obecnej sytuacji trudno znaleźć wspólny fundament budowania świata sprawiedliwszego, bardziej wolnego czy pokojowego. Wydaje się, iż przyjęcie koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej może stanowić wspólną płaszczyznę porozumienia ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Termin ad qvo tego zagadnienia stanowi rok 1989 r. Wówczas to, po przeobrażeniu systemu politycznego, zagwarantowana została prasie wolność wypowiedzi oraz kontroli i krytyki społecznej, a obywatelom prawo do rzetelnej informacji oraz jawności życia publicznego. Tym samym mogła się rozwijać już bez większych przeszkód wolna prasa, w tym prasa katolicka. Termin ad qvem stanowi zasadniczo rok 2009, data zakończenia etapu badawczego.

Podstawowym źródłem do analizy tej problematyki stały się materiały prasowe pochodzące z dwóch tygodników – „Głosu Katolickiego” z lat 1993-2009 (około 1000 numerów) i „Niedzieli Podlaskiej z lat 1994-2009 (około 950 numerów), dwutygodnika „Posłańca Warmińskiego” z lat 1989-2009 (około 600 numerów), trzech miesięczników: „Martyrii” z lat 1992-2009 (około 250 numerów), „Wspólnoty” z lat 1992-2002 (około 150 numerów), „Białostockiego Biuletynu Kościelnego” i późniejszych pism archidiecezji białostockiej: „Czasu Miłosierdzia” i „W służbie Miłosierdzia” z lat 1993-2009 (około 250 numerów).

Metoda badawcza przyjęta przeze mnie polegała na wyodrębnieniu z podanych wyżej źródeł publikacji odnoszących się do zagadnienia człowieka jako osoby ludzkiej, a następnie scharakteryzowaniu ich w odniesieniu do współczesnej wiedzy w zakresie społecznego komunikowania, myśli społecznej Kościoła, teologii oraz historii społecznej.

Charakter zgromadzonego materiału wpłynął ostatecznie na strukturę wystąpienia. Składa się ono zasadniczo z czterech części: zagadnień wstępnych, charakterystyki źródeł, przedstawienia problematyki człowieka jako osoby ludzkiej w omawianej prasie diecezjalnej oraz podsumowania.

¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 105.

2. Charakterystyka źródeł

Podstawę źródłową do prezentowanego tematu stanowi 71 publikacji, z czego 23 pochodzi z „Poślańca Warmińskiego”, 19 z „Głosu Katolickiego”, 11 z „Martyrii”, 9 z „Białostockiego Biuletynu Kościelnego” (i późniejszych pism archidiecezji białostockiej), 6 z „Wspólnoty. Aby stanowili jedno!” i 3 z „Niedzieli Podlaskiej”.

Wśród tekstów na temat człowieka jako osoby ludzkiej w omawianych periodykach najliczniej reprezentowane są wypowiedzi Jana Pawła II (9) i ks. Mariana Szczęsnego (5). Kolejne miejsce zajął arcybiskup Edward Ozorowski z czterema publikacjami (4). Episkopat Polski, ks. Czesław Bartnik, Jan Szafraniec i Michał Wojciechowski opublikowali po 3 teksty. Trzech autorów miało po dwie publikacje (B.P., arcybiskup Edmund Piszcz, ks. Krzysztof Brzostek), a 41 pojedyncze teksty. Warto zwrócić uwagę na fakt, że nie tylko materiały Episkopatu Polski czy Jana Pawła II, ale także teksty innych autorów zamieszczane były w różnych pismach. Przykładowo abp Edward Ozorowski publikował zarówno w pismach białostockich, jak też tygodniku łomżyńskim. Podobnie czynił Jan Szafraniec.

W pismach archidiecezji białostockiej („Białostocki Biuletyn Kościelny”, „Czas Miłosierdzia”, „W służbie Miłosierdzia”) najwięcej tekstów zamieścili abp Edward Ozorowski i Jan Szafraniec (po dwa), 5 autorów napisało po jednym materiale prasowym, w tym dwóch podpisywało się inicjałami: zk i E.O. Specyfiką pisma było zamieszczanie specjalnych uchwał, stanowisk czy listów w sprawie godności człowieka, jego praw czy poszanowania osoby ludzkiej takich organizacji społecznych, jak Klub Inteligencji Katolickiej w Białymstoku, Zarząd Oddziału Wojewódzkiego KSLP w Białymstoku czy Duszpasterstwo Rodzin Archidiecezji Białostockiej.

W tygodniku „Głos Katolicki” dominowały publikacje ks. Pawła Bejgera – napisał on w sumie 3 teksty. Związane to było głównie z piastowaniem przez niego funkcji redaktora naczelnego tegoż pisma. Oprócz niego dwa teksty zamieścił autor podpisujący się inicjałami E.O. Spośród wszystkich 19 publikacji w tym piśmie 14 (tj. 73,6%) napisali pojedynczy autorzy. Również i tutaj mamy kilka artykułów podpisanych inicjałami, np. E.O., ml, J.S. Pod inicjałem E.O. publikował swoje teksty abp Edward Ozorowski. W piśmie tym znajdujemy nie tylko bogactwo artykułów, ale także szerokie grono autorów. Wiązać się to może z charakterem pisma (tygodnik), do którego tworzenia potrzebny jest większy zespół redaktorów i autorów.

W „Martyrii” najwięcej publikacji na temat człowieka jako osoby ludzkiej wyszło spod pióra ks. Mariana Szczęsnego (5). Zdecydowały o tym, jak się wydaje, dwa czynniki. Po pierwsze był on redaktorem naczelnym „Martyrii” w latach 1992-1998, a po drugie podejmowana przez niego problematyka wiązała się z jego wykształceniem i zainteresowaniami. Przez wiele lat był on także wykładowcą katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku. Oprócz ks. Szczęsnego dwa teksty napisał ks. Krzysztof Brzostek, a czterech autorów wykazało się pojedynczymi publikacjami (w tym jeden bez podpisu). W „Martyrii” zwraca uwagę brak oficjalnych wypowiedzi Kościoła na temat człowieka jako osoby ludzkiej. W piśmie o porównywalnym charakterze – miesięczniku diecezji elbląskiej „Wspólnota. Aby stanowili jedno!” – takie wypowiedzi były trzy. Wziąwszy jednakże pod uwagę liczbę wszystkich artykułów w „Martyrii”, zauważamy, że było ich prawie dwukrotnie więcej aniżeli we „Wspólnocie. Aby stanowili jedno!”.

Tygodnik „Niedziela Podlaska” miał najmniejszą spośród wszystkich pism diecezjalnych liczbę publikacji na temat człowieka jako osoby ludzkiej. Zanotowano ich tylko 3, co stanowi ok. 4% ogółu publikacji na ten temat. Związane to było głównie z tym, iż pismo od początku swego ukazywania się stanowiło wkładkę do ogólnopolskiego tygodnika katolickiego „Niedziela”. Pozostawiało zatem omawianie problematyki godności człowieka tygodnikowi „Niedziela” – co też było tam czynione obficie, a samo koncentrowało się przede wszystkim na przekazywaniu bieżących informacji z diecezji.

W „Posłańcu Warmińskim” najliczniejsze w zakresie omawianej tematyki okazały się wypowiedzi Jana Pawła II. Było ich łącznie 4. Po 3 materiały wyszły spod pióra ks. Czesława Bartnika oraz Michała Wojciechowskiego. Następni autorzy mieli po dwa artykuły (B.P. i abp Edmund Piszcz). Po 1 publikacji zamieściło 9 autorów, w tym jeden bez podpisu i trzech podpisującymi się inicjałami: B.P., AT, KAI. Pod inicjałem P.B. pisywał swoje teksty redaktor naczelny pisma – ks. Benedykt Przeracki. Specyfiką dwutygodnika warmińskiego było zamieszczanie tekstów na temat człowieka jako osoby ludzkiej autorstwa znanych w Polsce profesorów, w tym m.in. ks. Czesława Bartnika, o. Mieczysława A. Krąpca oraz Michała Wojciechowskiego.

W miesięczniku „Wspólnota. Aby stanowili jedno!” dwie wypowiedzi należały do Jana Pawła II, a cztery pozostałe do pojedynczych autorów. Cechą miesięcznika było także i to, że publikacje w nim zawarte pocho-

dziły w znacznej części z innych czasopism lub ze stron internetowych. Te przedruki pochodziły np. z „Opoki”, KAI, czy „Niedzieli”, ich autorzy to np. Maciej Giertych, abp Józef Kowalczyk czy Maciej Iłowiecki. Powodem tego mogła być skąpa baza redakcyjna, ale także chęć przekazania czytelnikowi istotnych treści wydrukowanych już w innych mediach.

Biorąc pod uwagę kryterium częstotliwości, należy stwierdzić, iż w miesięcznikach „Białostocki Biuletyn Kościelny” (i późniejszych pismach archidiecezji białostockiej), „Martyrii” oraz we „Wspólnocie. Aby stanowili jedno!” zawarto łącznie 26 publikacji. Nie jest to liczba duża. Średnio na jeden rok przypadały bowiem w piśmie ełckim 0,64 publikacji, w pismach białostockich – 0,56 publikacji, a w piśmie elbląskim 0,54 publikacji. Poza tym 23 publikacje zawarto w „Posłańcu Warmińskim”. Stanowi to ponad 32% wszystkich tekstów na temat człowieka jako osoby ludzkiej. Średnio na jeden rok przypadały w piśmie warmińskim ok. 1,15 publikacji. Z kolei tygodniki „Głos Katolicki” i „Niedziela Podlaska” miały łącznie 22 publikacje, z czego zdecydowaną większość zamieszczono w piśmie łomżyńskim (19), a tylko 3 publikacje w piśmie drohiczyńskim. Średnio na jeden rok przypadały w piśmie łomżyńskim 0,84 publikacji, a w piśmie drohiczyńskim niecałe 0,2 publikacji (jeden tekst na pięć lat).

W materiałach prasowych wykorzystanych do tematu *Koncepcja człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r.* mamy do czynienia z dwoma rodzajami wypowiedzi. Jedne, których jest zdecydowanie więcej (55, tj. ok. 77% ogółu publikacji), mają charakter publicystyczny, drugie, w znacznie mniejszej liczbie (16, tj. ok. 23%) – to wypowiedzi Magisterium Kościoła. Ta druga grupa skupia nauczanie papieży oraz nauczanie biskupów. Ogółem więcej było wypowiedzi papieży aniżeli biskupów. Tych pierwszych było 9, co stanowi równo 56% ogółu oficjalnego nauczania, tych drugich – 7 (44%). Najwięcej wypowiedzi papieskich zamieścił „Posłaniec Warmiński” – 4 i „Wspólnota. Aby stanowili jedno!” – 3. Żadnego materiału z nauczania papieży odnośnie do człowieka jako osoby ludzkiej nie odnaleziono w „Martyrii” oraz „Niedzieli Podlaskiej”. Jeśli chodzi o nauczanie biskupów, to po jednej takiej wypowiedzi zamieściły „Posłaniec Warmiński”, pisma archidiecezji białostockiej oraz „Głos Katolicki”. Pozostałe pisma nie miały wypowiedzi biskupów na omawiany temat. Wśród zamieszczonych wypowiedzi Magisterium Kościoła znajdujemy m.in. listy, homilie oraz przemówienia.

Według typologii warsztatu dziennikarskiego dominowały gatunki publicystyczne. W formule tych gatunków mieści się łącznie 50 publikacji.

Tylko trzy publikacje reprezentowały gatunki informacyjne, a dwie gatunki pogranicza. Gatunki publicystyczne górują nad pozostałymi w każdym z pism. Można zatem stwierdzić, iż problematyka człowieka i rodziny była głównie prezentowana w formie publicystyki, często charakteryzującej się subiektywnym punktem widzenia autora i opierającej się na twórczej analizie. We wszystkich pismach dominującym gatunkiem publicystycznym był artykuł (łącznie było ich 35). Poza tym było 15 felietonów. Jeśli chodzi o różnorodność stosowania gatunków publicystycznych, to największe zróżnicowanie widzimy w dwóch pismach: „Głosie Katolickim” i „Martyrii”, w pozostałych periodykach występują głównie artykuły.

Kolejną kwestią, na którą warto zwrócić uwagę, są tytuły publikacji w czasopismach. Pod względem funkcji najwięcej z nich miało charakter oznajmujący (informujący) – 52, co stanowiło ok. 73% ogółu tytułów, najmniej zaś rozkazujący – 6 (ok. 6%) oraz metaforyczny i intrygujący – 6 (ok. 6%). Wśród tytułów rozkazujących znajdujemy np. „Nie zabijaj!”, („Posłaniec Warmiński”) oraz „Nie przemocy! Nie łamaniu praw człowieka!” („Głos Katolicki”). Natomiast do tytułów metaforycznych zaliczyć można określenia np. „Budować miasto godne człowieka” („Głos Katolicki”), „Jedność i rozdarcie człowieka” („Posłaniec Warmiński”), zaś do intrygujących np. „W Chinach jedzą dzieci!” („Wspólnota. Aby stanowili jedno!”), „Parlament Europejski zlecił aborcję” („Posłaniec Warmiński”). Znaczna część omawianych tytułów niosła ze sobą ładunek emocjonalny. Często również tytuł wyrażał stosunek autora do prezentowanej kwestii, oznajmiał czytelnikowi, czy będzie to przekaz pozytywny, neutralny czy o pejoratywnym zabarwieniu. Inną grupę stanowiły tytuły sformułowane jako pytania. Było ich łącznie 7, czyli prawie 10% ogółu tytułów. Nie jest to zatem liczba imponująca. Wiele wskazuje na to, iż redakcje stroniły od „pytających” tytułów, ponieważ nie chciały wprowadzać swoich czytelników w błąd.

Oceniając tytuły publikacji pod względem długości (liczba wyrazów), stwierdzamy, że najczęściej składało się z co najmniej pięciu słów. Było ich aż 58, co stanowiło 81,6% wszystkich. Długie tytuły opatrywały głównie wypowiedzi Magisterium Kościoła, a także artykuły, wywiady oraz sprawozdania i raporty. Mimo że tytuły długie, mające w sobie ponad pięć i więcej wyrazów, mogły zakłócić zrozumiałość artykułu, negatywnie wpływając na jego prostotę, zniechęcić czytelnika do zainteresowania się w treści artykułu, redakcje chętnie je stosowały. Wiele wskazuje na to, iż w ten sposób podkreślano doniosłość wypowiedzi oraz zachowywano oryginalne brzmienie tytułu wpływającego do redakcji.

Znamienne, że omawiane pisma stronią od tytułów jednowyrazowych. Pomimo tego, że tak krótkie tytuły przykuwają uwagę swoją dobitnością, autorzy rzadko decydowali się na ich użycie. Pisma zamieszczają takie tytuły, jak np. „Człowiek” („Posłaniec Warmiński”), „Godność” („Czas Miłosierdzia”). Są one adekwatne do prezentowanej treści. Z jednej strony pozwalało to łatwo zorientować się w temacie, a z drugiej mogło wpłynąć negatywnie na czytelnika, sugerując mu, że nic interesującego nie znajdzie się w dalszej części. Jednowyrazowe tytuły nie przekroczyły 5% ogółu..

Tytuły dwu-, trzy- i czterowyrazowe stanowiły ok. 13% wszystkich. Tytuły te swoją budową przypominały slogany przekazujące część informacji, by oznajmić czytelnikowi, jaką tematykę podejmują, a także by zainteresować go i skupić jego uwagę (np. „Prawa człowieka” – „Czas Miłosierdzia”, „W sprawie *in vitro*” – „Martyria”).

3. Problematyka

Raczej nie jest to powszechnie odczuwane, jak wieloznacznym wyrazem (terminem, pojęciem) jest „człowiek” (*adam, anthropos, homo*): od zygoty – pierwszej komórki powstałej z połączenia plemnika z jajem, przez embriona, płód (także nienarodzony, niespełniony biologicznie), następnie dziecko już używające rozumu (A. Rosmini-Serbati), po istotę dojrzałą somatycznie, psychicznie i osobowościowo. Nie można nie uznać za człowieka istoty ciężko chorej psychicznie, zdeformowanej, pozostającej w letargu, bez świadomości, w stanie śmierci klinicznej. Także zwłoki poszarpane, w szczątkach, spopielone, zmumifikowane przed wiekami, jakieś odrobiny materii mieszczą się w kategorii człowieka.

Fenomen człowieka bywa ujmowany w rozmaitych, niekiedy niestycznych ze sobą kategoriach. Mówi się o człowieku historycznym, znanym ze śladów wykopaliskowych, człowieku biologicznym, społecznym, politycznym; człowiek to istota materialno-ekonomiczna, religijna, producent, twórca, idea, pojęcie, obraz itp.

Pojęcie „człowieka” bywa stosowane wobec jakichś dawnych istot praludzkich, małpoludów, prymitywnego *homo sapiens*, a także niedoścignętego Jezusa z Nazaretu. Trudno wyobrazić sobie człowieka po milionach czy miliardach lat, przeobrażonego w swym rozwoju w jakiegoś nadczłowieka czy superczłowieka. To również istota zmartwychwstała, uwielbiona, wy-

zwolona, zbawiona, przebóstwiona, niebieska².

W ujęciu Kościoła człowiek od chwili poczęcia staje się „osobą”. Choć każdy człowiek jest osobą, a każda osoba ludzka człowiekiem, to jednak zakresy znaczeniowe obu wyrazów nie są identyczne. Wyrazu „człowiek” używa się dla oznaczenia bytu fizycznego, istoty rozumnej, złożonej z ciała i duszy. Termin „osoba” otwiera perspektywy metafizyczne, odnosi się do takich atrybutów człowieka, jak „świat jego jaźni, samoistność w sobie, z siebie i dla siebie, pełną podmiotowość, zupełność bytową, wyjątkową inność do świata materialnego oraz wobec stworzenia”. Osoba zmierza ku spełnieniu się w Bogu i wieczności poprzez swą twórczość, innowacyjność, doskonalenie duchowe, otwarcie na świat wartości oraz wyższe sposoby istnienia, na nieskończoność.³

Nowożytna filozofia definiuje człowieka przeważnie wąsko, aspekto-wo, fragmentarycznie i redukcjonistycznie. Oto niektóre z nich: człowiek to mała uczłowieczona przez pracę (F. Engels), zwierzę tworzące narzędzia (B. Franklin), zwierzę mające chód wyprostowany (F. Herder), zwierzę zduszające z bólem popędy (Z. Freud), zwierzę okłamujące samo siebie (P. Ernst), odbicie strukturalne nieświadomości społecznej (C. Lévi-Strauss), egzystencja, która pragnie stać się Bogiem (J. P. Sartre), istota najwyższej seksualności i zbroczeń (A. Moravia)⁴. Hermeneja teologiczna takich redukcji antropologicznych konsekwentnie unika.

W przeciwieństwie do wyżej wspomnianych poglądów, w których człowiek jest bez reszty wchłonięty przez państwo, beznadziejnie wpasowany w układ niewolniczych systemów, wystawiony na łup ślepego przeznaczenia; wyłoniwszy się z nicości i zaparłszy się w nią ponownie, w chrześcijaństwie jest to osoba ludzka, która jest czymś jedynym, wyjątkowym, niepowtarzalnym⁵. Chrystianizm dał nie tylko nowe znaczenie człowieka, nową wizję jego życia, ale również wydobył wszystkie tego składowe elementy, właściwości, relacje; wyjaśnił ontologiczną bazę jego osoby, jej aktywność oraz otwarcie na innych; wyznaczył realne cele, które musi osiągnąć, aby zrealizować samego siebie.

² Zob. A. GODLEWSKI, S. ZIĘBA, J. KRASIŃSKI, Z. CHLEWIŃSKI, T. ŚCIBOR-RYLSKA, A. STANKOWSKI, A. SZAFRAŃSKI, A. STĘPIEŃ, M. KRĄPIEC, L. KUC, A. ZUBERBIER, *Człowiek*, EK, t. 3, Lublin 1985, kol. 881-920.

³ Cz. BARTNIK, *Osoba w teologii*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 904 – tamże literatura.

⁴ Por. M. SZCZĘSNY, Znaczenie koncepcji człowieka dla budowy ustroju życia zbiorowego, „Martyria”, nr 5/2000, s. 14.

⁵ B.P., Ludzka osoba, „Posłaniec Warmiński”, nr 8/1989, s. 1, 7.

Autorzy publikacji o godności człowieka i jego stworzeniu przez Boga swoje argumenty opierają przede wszystkim na tekstach z Pisma Świętego, zwłaszcza z Księgi Rodzaju: 1, 26-27 oraz 2, 4-24. Choć są tu dwa odmiennie opisy stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety, wzajemnie się one uzupełniają i wyrażają ten sam pogląd na naturę i sytuację człowieka stworzonego. Pośrednio wyjaśniają też, kim jest człowiek, co w nim pochodzi od Boga. „Godność człowieka płynie głównie stąd, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1, 26). – rozpoczyna swój artykuł „Godność człowieka” z serii „Co katolik wiedzieć powinien” biskup Edward Ozorowski⁶. „Człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26), co sugeruje jego wyjątkowość na tle świata i wielką godność” – przypomina Michał Wojciechowski w tekście „Jakiego człowieka planował Bóg?”⁷. „Objawienie ukazuje, że źródłem istnienia człowieka jest Bóg, który stworzył (...) człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył (Rdz 1, 27). Obraz i podobieństwo Boże nadane człowiekowi w akcie stwórczym są źródłem i gwarantem wyjątkowości osoby ludzkiej wśród wszystkich istot stworzonych. Wyraża się to w tym, że człowiek „znajduje się pod osobistą opieką Boga. Jest święty” – konkluduje ks. Józef Zabielski⁸. Obraz z zasady oddaje istotę swego pierwowzoru. Dlatego istnienie człowieka nie ma sensu poza Bogiem. Nie można więc zredukować człowieka jedynie do świata.

Prawda ta ma jednak wielu przeciwników. Z jednej strony są przeciwni jej członkowie ruchu Greenpeace, myśliciele tacy jak Carl Amery, Denis L. Meadows czy James Goldsmith, według których „odbóstwienie” świata, pełne poddanie go człowiekowi i bezwzględny nakaz jego zaludnienia prowadzą go nie do szczęścia, harmonii z Bogiem, lecz do rabunkowej eksploatacji, zniszczeń ekologicznych, samodestrukcji ludzkości itp. Z drugiej strony potężna fala antykreacyjna (np. masoneria, postmodernizm), która atakuje całą teologię stworzenia, Boży charakter aktu stwórczego i dochodzi do szału niszczenia wszystkiego. Często jest to świadome i celowe występowanie przeciwko rodzajowi ludzkiemu oraz Bogu jako stwórcy. Bardzo wyraziste (a dla katolika wręcz oburzające) cytaty zamieszcza w swej publicystyce ks. Marian Szczęsny, np.: „Wnioskujemy zatem śmiało, że człowiek jest maszyną i że w całym wszechświecie istnieje tylko jedna sub-

⁶ E.O., *Godność człowieka*, „Głos Katolicki”, nr 11/1996, s. 5.

⁷ M. WOJCIECHOWSKI, *Jakiego człowieka planował Bóg?*, „Posłaniec Warmiński”, nr 1/2009, s. 11.

⁸ J. ZABIELSKI, *Budować miasto godne człowieka*, „Głos Katolicki”, 8/2005, s. VII.

stancja, występująca w różnych postaciach (La Mettrie, Człowiek – maszyna)”. Kilka akapitów dalej autor neutralizuje takie myślenie cytatem z pism Karola Wojtyły: „Człowiek jest przedmiotowo kimś – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko czymś. To proste elementarne rozróżnienie kryje w sobie głęboką przepaść, która dzieli świat osób od świata rzeczy”⁹.

Opis stworzenia człowieka w pierwszej Księdze Rodzaju jako mężczyzny i kobiety włączony został w rytm siedmiu dni stworzenia świata. Zgodnie z tym opisem, Bóg stworzył człowieka na ziemi wraz z całym światem widzialnym. Mimo, iż człowiek jest związany ze światem – sygnalizuje to stworzenie „z prochu ziemi”, to jednak nie jest on podobny do reszty stworzeń, tylko do samego Boga. Ten zwięzły tekst zawiera podstawowe prawdy antropologiczne. Człowiek jest szczytem całego porządku w świecie widzialnym i pozostaje centrum stworzenia. Rodzaj ludzki bierze swój początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety. Oboje są w równym stopniu istotami ludzkimi, oboje także zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga (znaczące jest cytowanie w kilku artykułach tych samych fragmentów o stworzeniu mężczyzny i kobiety – ze zwróceniem uwagi na dwa różne opisy stworzenia ludzi). Ten istotny dla człowieka obraz i podobieństwo Boże mężczyzny i kobiety jako małżonków i rodziców zostaje przekazany ich potomkom: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28)¹⁰.

W tym kontekście pojawia się zagadnienie płciowości osoby ludzkiej jako kobiety i mężczyzny. Zagrożenie osoby ludzkiej wynika również – zdaniem publicystów prasy diecezjalnej – z ruchu feministycznego¹¹, a zwłaszcza z feministycznej interpretacji Biblii, która wyrasta z reakcji przeciwko tradycyjnemu mozaizmowi i chrześcijaństwu. W artykułach dotyczących

⁹ Por. M. SZCZĘSNY, Znaczenie koncepcji człowieka dla budowy ustroju życia zbiorowego (cz. 2), „Martyria”, nr 6/2000, s. 14.

¹⁰ Zob. np. M. WOJCIECHOWSKI, Jakiego człowieka planował Bóg?, s. 11; J. ZABIELSKI, Budować miasto godne człowieka, s. VII; M. SZCZĘSNY, Kim jest człowiek?, „Martyria”, nr 6-7/2000, s. 19; Z. MAZUR, Biblijna koncepcja życia w Starym Testamencie, „Martyria”, nr 10-11/1997, s. 16.

¹¹ Ruch feministyczny o charakterze interpretacji danych biblijnych o płci zapoczątkowany został w latach 60. ubiegłego stulecia w USA i w Europie Zachodniej, a poprzedzony był ruchem sufrażystek, emancypacji, walki o równouprawnienie kobiet – mające swoje korzenie w XIX wieku. Przedstawiciele tego nurtu są m.in.: L.M. RUSSELL, B. BROOTEN, E. SCHÜSSLER-FIORENZA, E. MOLTMANN-WENDEL, R. RADFORD-REUTHER, M. DALY, S. SÖLLE, A. CARR i in.

tego zagadnienia rozróżnić można co najmniej dwa podstawowe elementy: krytyczne przybliżenie czytelnikom haseł, idei, postulatów feminizmu oraz polemikę z tym nurtem ideowym.

Według feminizmu głównym złem tradycji judeochrześcijańskiej miałby być ustrój patriarchalny, a więc dominacja mężczyzny, androcentryzm w życiu świeckim i religijnym, traktowanie kobiety jako „drugiego człowieka” oraz „seksizm”, to jest wyznawanie idei powszechnej niższości płci żeńskiej. Już na poziomie owego relacjonowania poglądów da się zauważyć ton polemiczny, wyrażający się pewnej przesadzie graniczącej z ironią: „Feminizm, jak powszechnie wiadomo, zrodził się z chęci oswobodzenia kobiet spod przemożnej władzy męskich szowinistów, którzy niepodzielnie panowali we wszystkich sferach życia społecznego, kulturalnego i politycznego. Kobietom przypadała niechlubna rola rodzenia dzieci i prowadzenia gospodarstwa domowego” – pisze Adam Roslan w artykule „Czy feminizm jest kobiecy?”. W dalszej części tego tekstu autor spostrzega w feminizmie dwie dziedziny: jedna „dąży do zniesienia faktycznych niesprawiedliwości i uprzedzeń” (kwestie wysokości wynagrodzeń czy dostępu do stanowisk publicznych), druga „dąży jednak do przesadnego przewartościowania naturalnego porządku rzeczy”. Polemikę podejmuje z tą drugą frakcją, której pomysły „owocują wręcz dowcipnymi sytuacjami” czy „absurdalnością”. Na pytanie, jak odróżnić feminizm od jego karykaturalnej postaci, odpowiada, że kluczem pozostaje pojęcie natury rozpatrywane w ujęciu filozoficznym. Tezy autora są następujące: mężczyzna i kobieta jako ludzie są sobie równi, z różnic co do płci (których nie trzeba udowadniać) wynikają istotne konsekwencje, istnienie różnic „nie pociąga za sobą nieuchronnego konfliktu”, służą one „do wzajemnego dopełniania się i harmonizowania”, „są czynności właściwe tylko kobietom i tylko mężczyznom”, „godność kobiety polega na tym, że właśnie jest kobietą i posiada inne ciało i psychikę niż mężczyzna”. Autor polemizuje z poglądem, że równość to jednolitość, że do takiej jednolitości (pełnej równości) doprowadzi walka płci (jak w ideologii marksistowskiej walka klas prowadzić miała do komunizmu). Za właściwe rozumienie relacji między płciami uznaje realizowanie swego człowieczeństwa w obrębie własnej płci i wzajemne dopełnianie się. Dydaktyzm zakończenia artykułu jest tak znamieny, że warto je przytoczyć w całości: „... gdyby tak pojmowano relację między płciami w ogóle, nie byłyby potrzebne żadne feminizmy czy maskulinizmy. Pozostaje więc chyba na koniec życzyć sobie, by taka świadomość jak najszybciej się upo-

wszechniła i zakorzeniła w naszym myśleniu”¹².

Z czasem ruch feministyczny staje się swoistą teologią wyzwolenia kobiet, szukającą oparcia w nowej interpretacji antropogenezy biblijnej. W skrajnej formie feminizm głosi pełny prymat świata kobiecego. Przykładowo wszystko, co Księga Rodzaju mówi pozytywnie o Adamie, jest odnieszone do kobiety, a co na niekorzyść Ewy, np. „on [mężczyzna] będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16) jest tłumaczone odwrotnie: „ona [kobieta] będzie panowała nad tobą”, cały zaś grzech pierworodny miałby polegać nad tym, że świat męski zapanował nad kobiecym. Z kolei odkupienie według feminizmu radykalnego miałoby polegać na „wyzwoleniu” kobiet ze świata męskiego, aż wreszcie świat żeński zapanowałby nad męskim¹³.

O ile stanowisko feminizmu umiarkowanego w zakresie równouprawnienia osobowego kobiet jest przyjmowane przez Kościół i akceptowane¹⁴, o tyle np. płciowe przedstawienie Boga jest całkowitym nonsensem, obłudem lub prymitywnym materializmem, a przeciwstawienie ról Adama i Ewy jest manipulacją. Język zaś z prymatem męskim (w morfologii, gramatyce semantyce, pragmatyce) jest tylko narzędziem do oddawania sensów ogólnych, bynajmniej nie płciowych. W każdym razie Biblii judeochrześcijańskiej nie można oskarżać o antyfeminizm. Zdaniem publicystów feminizm radykalny nosi w sobie piętno kompleksu współczesnej cywilizacji euroatlantyckiej, spowodowanego przede wszystkim poniżeniem kobiety przez panseksualizm hedonistyczny i „przemysłowy”. Jest nieudaną próbą ratowania społecznego statusu kobiety przez teologię irracjonalno-odwetową¹⁵.

Oprócz przesłanek filozoficzno-teologicznych na temat stworzenia i godności człowieka autorzy tekstów zamieszczanych w periodykach diecezjalnych powołują się także na prawa zakodowane w ludzkiej naturze. Zgodnie z tym prawem ani państwa, ani żadna kościoły czy związki religijne (w tym także Kościół katolicki), ani prawa stanowione nie mogą rozstrzygać o tym, czy człowiek jest człowiekiem albo kiedy nim jest, a kiedy

¹² A. ROSŁAN, Czy feminizm jest kobiecy?, „Głos Katolicki”, nr 14/1995, s. 6 i 14.

¹³ M. STRZELECKI, O kobietach i... feministkach, „Martyria”, nr 4/1996, s. 8.

¹⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, List do kobiety (29 czerwca 1995), AAS 87(1995). List ten drukowany był w obszernych fragmentach np. w miesięczniku „Wspólnota. Aby stanowili jedno!”, nr 9/1995, s. 3.

¹⁵ A. ROSŁAN, Czy feminizm jest kobiecy?, s. 14; J. SZAFRANIEC, Jaki obraz kobiety lansują polskie media?, „Czas Miłosierdzia”, nr 8/1996, s. 21; M. PIŁKA, O kobietach przed Dniem Kobiet, „Niedziela Podlaska”, nr 10/2005, s. I, III; W. KALINOWSKI, Czy Kościół dyskryminuje kobiety?, „Martyria”, nr 1/2005, s. 3, 10.

jeszcze lub już nie jest. Kto określa zatem człowieka? Określa to on sam swą ludzką naturą¹⁶.

Poglądy areligijne i niektóre badania naukowe traktują naturę ludzką jako wyłącznie cielesną. Według ich opinii człowiek pojawia się w momencie, kiedy następuje jego pełna indywidualizacja cielesna, a kończy się, gdy ona definitywnie i nieodwracalnie zanika. Warto zauważyć, iż Kościół nie neguje takiego stanowiska. Dodaje jednakże – w oparciu o objawienie – że moment cielesnej indywidualizacji ludzkiej natury poszczególnego człowieka jest również momentem indywidualizacji duchowej poprzez stworzenie duszy i jej istotowe zjednoczenie z ciałem w jedną ludzką osobową istotę¹⁷.

Człowiek według katolicyzmu jest istotą cielesno-duchową i przez to niekwestionowanym podmiotem wartości i praw ludzkiej osoby, także w tych okresach, kiedy fizycznie nie jest w stanie ich zademonstrować ani też egzekwować. Śmierć dla wierzącego katolika nie jest tylko rozpadem jego zindywidualizowanej struktury cielesnej, ale także czasowym rozpadem połączeń jego duszy z ciałem aż do momentu powszechnego zmartwychwstania. Śmierć w świetle wiary jest końcem człowieka jako zjawiska cielesnego i podmiotu społecznego, nie jest jednak jego całkowitym końcem. Istnieje wiecześnie w swej indywidualnej duszy¹⁸.

Skoro człowieka jako człowieka określa jego ludzka natura, to tylko ona ma prawo wyznaczać granice jego początku i jego końca oraz definitywnie przesądzać o tym, kiedy on nim jest i kiedy nim przestaje być¹⁹.

Współczesne badania naukowe stwierdzają jednoznacznie, że momentem pojawienia się pełnowartościowego i pełnowymiarowego człowieka jest moment jego poczęcia. Poczęcie jest jedynym czelkotwórczym aktem decydującym o zaistnieniu konkretnego człowieka. Macierzysta komórka jest już w pełni zindywidualizowaną naturą konkretnego człowieka, różnego od organizmu matki. Jest to pełny już człowiek, chociaż mikroskopijnych wymiarów i w postaci genetycznego kodu. Stąd też rozpoczynający się w momencie poczęcia proces rozwoju człowieka nie jest procesem rozwoju jakościowego, mającego doprowadzić dopiero do zaistnienia człowieka, ale tylko rozwojem człowieka już istniejącego. Istotnym jest przy tym to, iż nie tylko Kościół, ale także współczesna nauka (genetyka, medycyna

¹⁶ Cz. BARTNIK, Człowiek czy ciąża?, „Posłaniec Warmiński”, nr 25/1992, s. 1.

¹⁷ E.O., Godność człowieka, s. 5.

¹⁸ J. SZAFRANIEC, Duch i ciało. Razem czy osobno?, „Głos Katolicki”, 6/2006, s. 16.

¹⁹ Por. R. FORYCKI, Prawo natury?, „Martyria”, nr 4/1997, s. 6.

prenatalna) nie dostrzega żadnego zasadniczego wydarzenia ani momentu poza poczęciem, który by do pewnego czasu rozwijającą się nieokreśloną bliżej masę komórkową przekształcał wewnątrz w ludzką naturę konkretnego człowieka²⁰.

Interesującym z punktu widzenia opinii publicznej mógł być zamieszczony w periodykach fakt, iż Kościół w tym względzie zawsze podzielał opinie nauki. W okresie, gdy ona podzielała opinię Arystotelesa, że humanizacja, czyli uczłowieczenie ludzkiego płodu, miałoby następować w przypadku mężczyzny 40-go, a w przypadku niewiast 80-go dnia od poczęcia, tę opinię przyjmował również Kościół. Arystoteles swą tezę opierał na filozoficznej hipotezie o potrójnej duszy w człowieku – wegetatywnej, zmysłowej i umysłowej, które miały się w nim sukcesywnie pojawiać i uzdalniać do wykonywania czynności wegetatywnych, zmysłowych i umysłowych. Te opinie skorygowała nauka współczesna.

To, że człowiek jest człowiekiem w pełni określonym i zindywidualizowanym we wszystkich swych szczegółach już w momencie swego poczęcia, nie jest tylko prawdą religijną, ale prawdą ludzkiej natury stwierdzoną przez naukę. Okres życia człowieka w łonie matki nie jest procesem uczłowieczenia bliżej nieokreślonej masy komórkowej, lecz procesem cielesnego rozwoju konkretnego człowieka, którego przebieg zasadniczo warunkuje całe późniejsze jego życie²¹.

4. Wnioski i uwagi końcowe

Podsumowując należy stwierdzić, iż temat człowieka jako osoby ludzkiej, choć jest tematem stosunkowo trudnym i wymagającym od publicystów znacznej wiedzy z zakresu filozofii i teologii, jest obecny w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej. Teksty o człowieku jako osobie i o jego godności zawarte w omawianej prasie diecezjalnej miały głównie charakter informacyjno-publicystyczny i polemiczny; pojawiały się zazwyczaj przy okazji debat społecznych na temat ochrony życia czy związanej z

²⁰ Zob. JAN PAWEŁ II – obrońca godności człowieka. List Episkopatu Polski na VII Dzień Papieski w Ojczyźnie, „W Służbie Miłosierdzia”, nr 10/2007, s. 3; B. NATHANSON, 20 lat oszukiwano Amerykanów, dzisiaj..., „Wspólnota. Aby stanowili jedno!”, nr 11/1996, s. 6-8; B.P., Początek życia w nauczaniu Kościoła, „Posłaniec Warmiński”, nr 6/1991, s. 5; Życie jest święte, z dr Krystyną Neugebauer rozmawia Maria Grzegorzczak, „Posłaniec Warmiński”, nr 14/1989, s. 1, 4.

²¹ CZ. BARTNIK, Człowiek czy ciąża?, s. 4.

plcią dyskryminacji kobiet. Choć było ich niewiele (ukazywały się raczej sporadycznie), reprezentowały dobry poziom merytoryczny. Pisali je bowiem profesorowie akademicy, tacy jak abp prof. Edward Ozorowski, ks. prof. Czesław Bartnik, o prof. Mieczysław A. Krąpiec czy prof. Michał Wojciechowski. Zauważa się w periodykach brak szerszego odwoływania się czy też przedstawiania dokumentów kościelnych na temat osoby ludzkiej, takich chociażby, jak *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (Soboru Watykańskiego II), Encyklika *Evangelium vitae* (Jana Pawła II) czy *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (Papieskiej Rady Iustitia et Pax). W omawianych periodykach rzadko zamieszczane były nauki biskupów diecezjalnych czy też Episkopatu Polski, jako że hierarchowie tę tematykę poruszali incydentalnie. Z wszystkich tekstów wyłania się obraz osoby ludzkiej, która jest czymś jedynym, wyjątkowym, niepowtarzalnym, obrazem samego Boga. Obraz z kolei z zasady oddaje istotę swego pierwowzoru. Dlatego istnienie człowieka nie ma sensu poza Bogiem. Nie można więc zredukować człowieka jedynie do świata. Podkreślany jest także fakt, iż człowiek jest istotą cielesno-duchową i przez to niekwestionowanym podmiotem wartości i praw ludzkiej osoby, także w tych okresach, kiedy fizycznie nie jest w stanie ich zademonstrować ani też egzekwować.

Streszczenie

Artykuł skupia się na koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r. Podstawowym celem było danie odpowiedzi na pytanie: Jakie źródła prasowe do poznania koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej po roku 1989 odnaleźć można w wiodących periodykach dwóch metropolii z obszaru Polski północno-wschodniej – białostockiej i warmińskiej? Metropolie owe swym zasięgiem obejmują diecezje: białostocką, drohiczyńską, elbląską, ełcką, łomżyńską i warmińską.

Głównym źródłem do analizy tej problematyki stały się materiały prasowe pochodzące z dwóch tygodników – „Głosu Katolickiego” z lat 1993-2009 (około 1000 numerów) i „Niedzieli Podlaskiej z lat 1994-2009 (około 950 numerów), dwutygodnika „Posłańca Warmińskiego” z lat 1989-2009 (około 600 numerów), trzech miesięczników: „Martyrii” z lat 1992-2009 (około 250 numerów), „Wspólnoty” z lat 1992-2002 (około 150 numerów), „Białostockiego Biuletynu Kościelnego” i późniejszych pism archidiecezji

białostockiej: „Czasu Miłosierdzia” i „W służbie Miłosierdzia” z lat 1993-2009 (około 250 numerów).

Z wszystkich tekstów wyłania się obraz osoby ludzkiej, która jest czymś jedynym, wyjątkowym, niepowtarzalnym, obrazem samego Boga. Obraz z kolei z zasady oddaje istotę swego pierwowzoru. Dlatego istnienie człowieka nie ma sensu poza Bogiem. Nie można więc zredukować człowieka jedynie do świata. Podkreślany jest także fakt, iż człowiek jest istotą cielesno-duchową i przez to niekwestionowanym podmiotem wartości i praw ludzkiej osoby, także w tych okresach, kiedy fizycznie nie jest w stanie ich zademonstrować ani też egzekwować.

Słowa kluczowe: *osoba ludzka, człowiek, prasa diecezjalna*

The Concept of Man as a Human Person in the Diocesan Periodicals of North-Eastern Poland after 1989

Summary

The article focuses on the concept of man as a human person in the diocesan periodicals of the north-eastern region of Poland after 1989. Its fundamental purpose was to give an answer to the question: What press sources can be found for the cognizance of the concept of man as a human person after 1989, can be found in the leading periodicals of the two Church provinces of north-eastern Poland: Białystok and Warmia? These provinces include the following dioceses: Białystok, Drohiczyn, Elbląg, Ełk, Łomża and Warmia.

The main source for the analysis of this issue has been press material from two weekly newspapers: “Głos Katolicki” (“Catholic Voice”) from the years 1993-2009 (about 1000 issues) and “Niedziela Podlaska” (“Sunday of Podlasie”) from the years 1994-2009 (about 950 issues); the biweekly magazine “Posłaniec Warmiński” (“Messenger of Warmia”) from the years 1989-2009 (about 600 issues); three monthly magazines: “Martyria” from the years 1992-2009 (about 250 issues), “Wspólnota” (“Community”) from the years 1992-2002 (about 150 issues) and “Białostocki Biuletyn Kościelny” (“Białystok Church Bulletin”) and from the later periodicals of the Archdiocese of Białystok: “Czas Miłosierdzia” (“Time of Mercy”) and “W służbie Miłosierdzia” (“In the service of Mercy”) from the years 1993-2009 (about 250 issues).

From all of the texts, there emerges a picture of the human person as be-

ing something singular, special, unique, the image of God himself. Whereas an image in principle captures the essence of its archetype. Therefore, human existence has no meaning apart from God. That is why one cannot reduce man to the world only. Emphasized is also the fact, that the human being is a physical-spiritual being and thereby is the undisputed subject of values and rights of the human person, even in those periods when physically not able to demonstrate them or to enforce them.

Key words: *human person, man, diocesan periodical*

KS. MACIEJ SZCZEPANIAK

NOWE MEDIA A NOWA EWANGELIZACJA. WYZWANIA DLA WYCHOWAWCÓW

Treści: Wstęp, 1. Konsument producentem, 2. Świat wirtualny i realny, 3. Znajomi, Konkluzja

Wstęp

W posoborowym nauczaniu Kościoła dominuje przekonanie, że głoszenie Ewangelii musi być dostosowane do mentalności współczesnego człowieka: należy poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy¹. Jako jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesności Sobór Watykański II wskazywał zjawisko głębokich i szybkich przemian². Jeśli uznamy, że podstawą i nośnikiem rozwoju cywilizacyjnego w ubiegłym stuleciu stały się przede wszystkim środki komunikowania społecznego, trzeba znaleźć dla nich miejsce również w refleksji teologicznej. Nie ma wątpliwości, że środki społecznego przekazu radykalnie zmieniły ludzkie doświadczenie uczenia się świata, wpływając na rozwój poznawczy, społeczny, emocjonalny i zachowawczy człowieka.

Kościół widzi w środkach przekazu „współczesny areopag”, który jednoczy ludzkość i kurczy świat do rozmiarów wioski³. Skoro nowe pokolenia

Maciej Szczepaniak, kapłan archidiecezji poznańskiej, adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Studiował w Poznaniu i w Rzymie. Uzyskał stopień doktora teologii na Wydziale Teologicznym UAM i doktora komunikacji społecznej na Pontificia Università della Santa Croce. Od 2004 roku rzecznik prasowy archidiecezji poznańskiej, od 2010 roku konsultor Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski. Specjalizuje się w dziedzinie teologii przepowiadania i komunikacji społecznej. Jest autorem m.in. *Jezus ucisza burzę. Interpretacja Ojców Kościoła zachodniego* (1998), *Symbolika światła w apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie św. Jana* (2001), *Il Giubileo e la stampa* (2004).

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 4.

² Tamże.

³ Por. JAN PAWEŁ II, enc. *Redemptoris missio*, n. 37. JAN PAWEŁ II posługuje się tu znaną me-

wzrastają w świecie uwarunkowanym przez media⁴, warto zastanowić się nad wyzwaniem stojącym przed katechetą, nauczycielem czy duszpasterzem w procesie wychowania młodzieży do posługiwania się nimi zgodnie z zamysłem Stwórcy. Taka refleksja jest konieczna wobec szybko postępujących zmian kulturowych, wynikających z medialnej ekspansji. Przyspieszenie i stan ciągle trwającej zmiany w dziedzinie nowych technologii widać choćby w terminologii dotyczącej środków społecznego przekazu, gdzie termin „nowe media”, używany na określenie internetu, nie zdążył się jeszcze zdezaktualizować, a nowsze od niego środki przekazu nazywa się „nowe nowe media”. Terminem tym P. Levinson określa media społecznościowe – blogi, YouTube, Facebook, Wikipedia, Twitter, Digg, MySpace, Second Life, Flickr, podcasty – w których każdy konsument jest jednocześnie producentem, autentyczność wynika z braku profesjonalizmu, a użytkownik nie płaci za dostęp do oferowanych mu treści⁵.

Wydaje się, że refleksję nad „ciągle trwającą zmianą” w świecie środków społecznego przekazu warto skonfrontować z pojęciem nowej ewangelizacji. Termin, który pojawił się w nauczaniu Kościoła podczas pontyfikatu Jana Pawła II⁶, odnosi się do umiejętności przekraczania granic i poszerzania horyzontów, do nowego zainteresowania się Kościoła swym podstawowym posłannictwem, swą misją, tożsamością i racją bytu⁷, do promieniowania świętością ewangeliczną, której Jezus wymaga od uczniów: „Wy jesteście solą ziemi” (Mt 5,13). Nowa ewangelizacja jest przede wszystkim skierowana do ludzi, którzy zaniechali praktyk religijnych⁸, dotyczy w

taforą H. M. McLUHANA.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, n. 37.

⁵ Por. P. LEVINSON, *Nowe Nowe Media*, Kraków 2010, s. 11-35; J. CAREY, M. ELTON, *When media are new: Understanding the dynamics of new media adoption and use*, Ann Arbor 2010, s. 31.

⁶ JAN PAWEŁ II użył go po raz pierwszy w 1979 roku podczas podróży apostołkiej do Polski. Papież mówił wówczas o krzyżu postawionym w czasie obchodów milenijnych: „Otrzymałmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza”, JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Świętego Krzyża w Mogile*, 9.6.1979.

⁷ XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej, *Lineamenta*, 2011 [dalej: *Lineamenta*], n. 10.

⁸ BENEDYKT XVI, adh. ap. *Africae munus*, 160. Zdaniem G. RYSIA, nową ewangelizację dobrze charakteryzuje pierwotne posłannictwo apostołów, którym Jezus polecał: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela”, Mt 10,5-6; por. G. RYŚ, *Konteksty Nowej Ewangelizacji w świetle nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI w przeddzień Synodu Biskupów*, Forum Nowej

dużej mierze „dawno założonych Kościołów”, w których „społeczeństwo jako całość nabrało bardziej wyraźnego dystansu do wiary”⁹. W społeczeństwach tych chrześcijaństwo redukuje się często do zaangażowania „społecznego, kulturowego i politycznego”, i nawet jeśli wydaje się ono zorganizowane w sprawne struktury – charakteryzuje je „głęboki kryzys wiary”¹⁰.

Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie nowej ewangelizacji w świecie nowych mediów w oparciu o dokumenty Magisterium Kościoła. Jego celem jest refleksja nad wyzwaniami stojącymi przed Kościołem w procesie wychowania młodego człowieka do właściwego korzystania ze środków społecznego przekazu.

1. Konsument producentem

Jak zauważają J. Gackenbach i E. Ellerman, świat środków społecznego przekazu charakteryzuje obecność wielu nadawców, którzy liczą na spotkanie z odbiorcą¹¹. Nowość współczesnych mediów polega jednak na postępującym zjawisku zacierania różnic między nadawcą a odbiorcą przekazu. Dotychczasowy bierny odbiorca informacji prasowych, telewizyjnych wiadomości i radiowych serwisów informacyjnych, jest dziś aktywnym uczestnikiem procesu komunikacji. Konsument stał się producentem.

Proces ten widać gołym okiem na przykładzie portali informacyjnych mediów tradycyjnych – stacji telewizyjnych i radiowych czy wydawnictw prasowych. Zamieszczane przez redakcję informacje zaczynają żyć „drugim życiem” na skutek wpisywanych przez użytkowników komentarzy, które niejednokrotnie wzbogacają, ale i niekiedy deformują ich pierwotne znaczenie.

Już Jan Paweł II dostrzegął to zjawisko porównując świat mediów do forum rzymskiego, czyli miejsca otwartego dla szerokiego ogółu obywateli, w którym toczyło się życie społeczne miasta, miejsca, które tworzyło własną kulturę¹². Nowoczesne media nie są już jedynie środkiem społecznego (masowego) przekazu skierowanym do szerokiego grona odbiorców,

Ewangelizacji, Poznań, 9.6.2012.

⁹ BENEDYKT XVI, List apostolski w formie «motu proprio» *Ubicumque et semper*.

¹⁰ BENEDYKT XVI, List apostolski w formie «motu proprio» *Porta Fidei* ogłaszający Rok Wiary, n. 2.

¹¹ J. GACKENBACH, E. ELLERMAN, *Introduction to Psychological Aspects of Internet Use*, w: J. GACKENBACH, *Psychology and the Internet*, San Diego-London 1998, s. 25.

¹² Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2002.

ale także – dzięki wyróżniającej je interaktywności – przyjęły na siebie rolę medium. Internet w czasach portali społecznościowych stał się nową formą komunikacyjną, w którym pismo, dźwięk, fotografia, audiowizualność, stanowią istotną rolę. Łatwość tworzenia informacji idzie w parze z jej natychmiastowością i z poczuciem relacji na żywo (jak w przypadku portalu społecznościowego Facebook, który informuje nas, kiedy został napisany dany *post*: „2 sekundy temu”, „godzinę temu”, itd.). Blogi i portale społecznościowe pozwalają na bezzwłoczne przekazywanie myśli i są powszechnie dostępne.

Wychowawca powinien brać pod uwagę nowe przyzwyczajenia odbiorców społecznego przekazu. Ma przed sobą młodego człowieka, który częściej niż jego rówieśnicy w przeszłości wciela się w rolę twórcy przekazu, choć sam niejednokrotnie nie zdaje sobie sprawy z realnych konsekwencji takich działań¹³. Wynika stąd postulat wychowywania do odpowiedzialnego współtworzenia treści zamieszczanych w internecie, tym bardziej że w wielu sytuacjach użytkownicy nowych mediów stają się „wychowawcami” dla swoich rówieśników. Trzeba więc uczyć, że dwustronny przepływ informacji i poglądów, jak również wolność wypowiedzania się powinny być podporządkowane dobru wspólnemu i respektować godność osoby ludzkiej. Z postulatem odpowiedzialnego tworzenia treści idzie w parze kierowanie się etyczną zasadą poszanowania godności człowieka, a więc unikania obrazów zła, przemocy i upadku moralnego¹⁴.

W gruncie rzeczy chodzi tu o „wypełnienie podstawowego celu edukacji, jakim jest formowanie osób, by mogły one żyć w pełni i mogły wносить własny wkład w dobro społeczeństwa”¹⁵. Jeśli dziś mówi się niekiedy o „katastrofalnym stanie edukacji”¹⁶, to jego przyczyn upatrywać należy przede wszystkim w braku umiejętności przekazania wartości, które są podstawą życia. Nawet jeśli mówienie o prawdzie uważa się dziś za zbyt „autorytatywne”, w świecie relatywizacji moralności podstawowym zadaniem Kościoła musi być wychowywanie do prawdy.

Dlatego ważnym wyzwaniem stojącym przed wychowawcą pozostaje

¹³ Skrajnym przykładem tego zjawiska w relacjach pomiędzy wychowawcą a uczniem jest zamieszczanie na portalach społecznościowych fragmentów filmów nagranych telefonem komórkowym podczas zajęć lekcyjnych; por. np. M. KOPÍŃSKI, M. KOWALSKI, *Kary dla uczniów, którzy nagrali nauczyciela*, „Gazeta Wyborcza Bydgoszcz”, 18.1.2006, s. 3.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1984.

¹⁵ *Lineamenta*, n. 20.

¹⁶ Por. BENEDYKT XVI, *Przemówienie na otwarciu kongresu diecezji rzymskiej*, 11.6.2007.

przypominanie o konieczności ukazywania prawdziwego obrazu zdarzeń. Chodzi tu o wyrabianie standardów prawdziwości, rzetelności, wrażliwości na prawa człowieka, a niezatrzymywanie się jedynie na tym, co leży na powierzchni wydarzeń¹⁷. Papież Paweł VI porównywał pracę twórców przekazu do „badania naukowego» ze względu na powagę i odpowiedzialność, jakiej wymaga krytyczna ocena źródeł, wierność obserwowanym faktom i rzetelne ich przekazywanie¹⁸. Tylko w ten sposób młody człowiek będzie się uczył wyjaśniania przyczyn i okoliczności poszczególnych faktów. Są to zadania *stricte* ewangelizacyjne, ponieważ w świecie charakteryzującym się głęboką sekularyzacją trzeba ukazać Ewangelię jako przesłanie objawiające człowiekowi prawdę o nim samym, przesłanie żywe, dotyczące współczesnego człowieka i wyznaczające wzorce postępowania. Skoro „Bóg stał się dla wielu Wielkim Nieznajomym, a Jezus jedynie postacią z przeszłości”¹⁹, trzeba przywrócić Bogu właściwe miejsce w hierarchii wartości. Takie działanie leży u źródeł nowej ewangelizacji²⁰.

Wiąże się z tym postulat wychowania młodego człowieka do bycia osobą autentyczną i refleksyjną. Współczesny człowiek, posiadający rozbudzoną świadomość bycia twórcą przekazu, powinien wzrastać w przekonaniu o potrzebie dawania świadectwa. „Istnieje chrześcijański styl obecności w świecie cyfrowym: przyjmuje on formę komunikacji szczerzej i otwartej, odpowiedzialnej i szanującej innych”²¹. Benedykt XVI podkreśla, że wychowanie do korzystania ze środków społecznego przekazu powinno prowadzić do konsekwentnego dawania świadectwa poprzez własne wybory, preferencje i osądy, które powinny być w pełni zgodne z Ewangelią, nawet jeśli wprost o niej nie mówią.

W środkach społecznego przekazu młody człowiek powinien też umieć dostrzec dar od Boga. Już encyklika *Miranda prorsus* wyznaczała kierunek teologicznej refleksji nad środkami komunikacji społecznej, nazywając je zadziwiającymi wprost wynalazkami technicznymi, którymi szczyci się współczesna ludzkość: „jakkolwiek są wynikiem wysiłku umysłu i pracy ludzkiej, to jednak w rzeczywistości są darem Boga Stwórcy naszego, od

¹⁷ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Środkach Społecznego Przekazu*, 2000, n. 26.

¹⁸ PAWEŁ VI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1971.

¹⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do 64. Zgromadzenia Ogólnego Włoskiej Konferencji Biskupów*, Watykan, 24.5.2012.

²⁰ Por. *Lineamenta*, n. 6.

²¹ BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2011.

którego wszelkie dzieła dobre pochodzą²². Chodzi więc o to, by młodemu człowiekowi, który jest twórcą przekazu, ukazać szlachetny horyzont współdziałania w dziele stworzenia: „człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata²³”.

2. Świat wirtualny i realny

Środki społecznego przekazu stały się dzisiaj dla człowieka nie tylko narzędziem służącym do zdobywania informacji, ale swego rodzaju „przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych i społecznych²⁴”. Propagując rozmaite wzorce postępowania mogą skutecznie oddziaływać na człowieka.

Proces ten barwnie opisuje R. Kapuściński. „Nie można już dzisiaj wyobrazić sobie życia społeczności światowej bez mediów. Na poprzednich etapach człowiek nie mógł przetrwać bez posługiwania się bronią, później bez pomocy maszyny czy elektryczności, a dzisiaj jego przetrwanie jest niemożliwe bez mediów. Niebezpieczeństwo tkwi w tym, że media, które stały się potęgą, przestały się zajmować wyłącznie informacją. Wysunęły sobie ambitniejszy cel: zaczynają kształtować rzeczywistość. Coraz częściej odbieramy taki obraz świata, jaki przekazuje nam telewizja, a nie widzimy go takim, jaki jest naprawdę²⁵”. W internecie zjawisko to potęguje bogata i zróżnicowana oferta, za którą stoją często „nieznajomi” nadawcy.

Począwszy od selekcji wydarzeń aż do ich opowiedzenia, media modelują rzeczywistość społeczną i prowadzą do strukturalizacji naszych myśli – myślimy o tym, o czym nam mówią, często w ustalonym przez nie porządku ważności. Rozwinięta przez M. E. McCombs i D. Shaw teoria *agenda setting* mówi wręcz o porządkowaniu i organizowaniu dla nas świata przez środki społecznego przekazu – media mogą nie zdołać powiedzieć nam, w jaki sposób mamy myśleć, ale decydują, o czym mamy myśleć²⁶.

²² PIUS XII, enc. *Miranda prorsus*, n. 1.

²³ JAN PAWEŁ II, enc. *Laborem exercens*, n. 4.

²⁴ JAN PAWEŁ II, enc. *Redemptoris missio*, n. 37.

²⁵ R. KAPUŚCIŃSKI, *Autoportret reportera*, Kraków 2003, s. 107.

²⁶ Por. M. E. MCCOMBS, D. L. SHAW, *The Agenda-Setting Function of Mass Media*, „Public Opinion Quarterly” 36 (1972) 2, s. 176-187.

Nowoczesne środki społecznego przekazu niosą także ze sobą rzeczywiste zagrożenie ucieczki ze świata realnego do świata wirtualnego. Młody człowiek coraz częściej sięga po treści zawarte w internecie dlatego, że „rytm współczesnego życia wyostrzył w nim skłonność do rozrywki jako zwykłej formy ucieczki”²⁷. Może to prowadzić do zamykania się użytkowników we własnych światach, rozrywać prawdziwe więzi międzypersonalne i prowadzić do wyobcowania²⁸. Jest to swoisty proces fabularyzacji, oparty na imaginalności, w którym odbiorcy budują własny obraz świata, mniej lub bardziej bliski rzeczywistości. Proces ten jest jednym z efektów medialnych – już H. M. McLuhan uważał, że każdy *news* jest sztuczny i fałszuje rzeczywistość²⁹.

Za zjawiskiem ucieczki do świata wirtualnego kryje się także problem rozbudzania seksualizmu i zalewu pornografii. Jan Paweł II nazywał to zjawisko poważnym zamachem na odpowiedzialną wolność użytkowników środków społecznego przekazu: „Dochodzi niekiedy do prawdziwego stręczycielstwa, które dokonuje dzieła zniszczenia i deprawacji”³⁰. Młody człowiek może odnosić wrażenie, że życiem ludzi rządzi wyłącznie prawo seksu i przemocy³¹, może też zamykać się w świecie wirtualnych doznań, sprowadzając własną seksualność do krótkotrwałego przeżycia przyjemności opartej o wrażenia wizualne. Łatwy i szybki dostęp do treści pornograficznych przekłada się często na niedostrzeżenie sprzeczności z normami moralnymi charakteru przekazu. Brak umiejętności rozróżniania świata realnego od wirtualnego może też prowadzić do akceptacji negatywnych wzorców zachowań popularnych w sieci – agresji, bezczelności, braku posłuszeństwa, posługiwania się wulgaryzmami.

Wydaje się, że podstawowym zadaniem wychowawcy będzie zachęta do bezpośrednich kontaktów uczniów z innymi osobami, rozwijanie umiejętności odczytywania własnych emocji, dyskusja nad rolą wartości w życiu. Dialog powinien stawać się podstawą działań wychowawczych, ponieważ nowe media starają się zastąpić tradycyjnych wychowawców, takich jak rodzice, dziadkowie i nauczyciele. Nawet jeśli wydaje się, że w wirtualnym świecie jesteśmy otoczeni przez naszych znajomych, w rzeczywistości proponuje się nam model wychowania jednostronnego. Może to skut-

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1985.

²⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1994.

²⁹ H. M. McLuhan, *Percezioni. Per un dizionario mediologico*, Roma 1998, s. 42.

³⁰ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1981.

³¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1985.

kować rozwojem kultury tymczasowości, która prowadzi do odrzucenia długoterminowych zobowiązań i ucieczki od przemyślanych wyborów³². Dlatego też trzeba rozwijać w uczniu właściwą wiekowi młodzieńczemu wyobraźnię, prowadzić go do zaangażowania się w wykonywaną pracę i do pomysłowości. Chodzi także o poszukiwanie różnych źródeł informacji, weryfikowanie zdobytej wiedzy, rozróżnianie prawdy od fałszu, selekcję zgromadzonego materiału. Droga do osiągnięcia tych celów może być na przykład projekcja filmu i dyskusja nad zawartym w nim przekazem, jak również ukazanie poszczególnych etapów produkcji filmowej, roli reżysera, scenarzysty czy scenografa. Wspólna dyskusja nad obrazem filmowym, w wyniku której uczeń zrozumie, że oglądanie filmu nie jest uczestnictwem w realnym wydarzeniu, może pomóc w odróżnianiu świata wirtualnego od rzeczywistości.

Działalność wychowawcza szkoły powinna też prowadzić do odkrycia edukacyjnej roli mediów. Winny być one przez nas postrzegane nie jako odrębny i autonomiczny świat (wirtualny), ale jako *środek* do osiągnięcia pewnych celów. Środki przekazu powinny pełnić funkcję dydaktyczną, kształtować osobowość, przyczyniać się do kształcenia młodych pokoleń. Wynika stąd postulat edukacji przez media, które wzmacniają przekaz docierający do dużej rzeszy ludzi, konserwują go i gromadzą³³. Duszpasterstwo parafialne, jak również programy szkolne i katechetyczne powinny być priorytetem, gdy chodzi o korzystanie ze środków przekazu³⁴. Jan Paweł II przypominał wychowawcom, aby wykorzystali środki przekazu społecznego do światłej formacji uczniów, która – „poza rozwijaniem zmysłu krytycznego i – można by powiedzieć – samodyscypliny w wyborze programów, popierałaby je rzeczywistość na płaszczyźnie ludzkiej”³⁵.

W tej sytuacji obowiązkiem wychowawcy jest także wyrabianie krytycznego podejścia do treści medialnych i umiejętności oceny zawartych tam myśli. Takie działanie musi być oparte o poznanie zasad porządku moralnego, musi zmierzać do wykształcenia krytycznego sumienia u wychowanków, tak by naprawdę umieli odpowiedzialnie osądzać i działać. Już dekret soborowy *Inter mirifica* formułował fundamentalną zasadę anali-

³² Tamże.

³³ Por. G. GAMALERI, *L'impiego dei mass media nella scuola per rinnovarla*, w: *Catechesi e pastorale attraverso i mass-media*, red. D. SPOLETINI, Albano 1973, s. 49-67.

³⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1993; BENE-DYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2007.

³⁵ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1979.

zowania treści przekazywanej przez media: „Aby właściwie posługiwać się tymi środkami jest rzeczą zgoła konieczną, by wszyscy, którzy ich używają, znali zasady porządku moralnego i ściśle je w tej dziedzinie wcielali w życie”³⁶. Wykształcenie w młodym człowieku zdolności krytycznego myślenia, wychowanie go do umiejętnego korzystania z wolnego czasu, wprowadzenie w szeroko rozumiany świat kultury, może pomóc w dostrzeżeniu w mediach środków służących formacji ludzkiej i chrześcijańskiej. W ten sposób może zostać zapoczątkowany proces budzenia w uczniu zachowań prospołecznych – przyjaznego współdziałania, zmniejszenia agresji, altruizmu i redukcji stereotypów³⁷.

Trzeba też umiejętnie pomagać uczniom w dojrzałej ocenie treści medialnych i przestrzegać przed bezkrytyczną biernością w stosunku do ich treści. „Zrozumienie, wybór i ocena środków społecznego przekazu musi wchodzić w całościowy plan przygotowania do życia”³⁸. Uczniowie powinni rozumieć to, co czytają, co oglądają i czego słuchają. Sobór Watykański II zalecał dzieciom i młodzieży dyskusję na temat treści medialnych z wychowawcami i ludźmi doświadczonymi, tak by uczyć się wydawać słuszną ocenę³⁹. Rozmowy z przyjaciółmi na temat mediów mogą okazać się skutecznym sposobem przeciwstawiania się manipulacji w środkach przekazu, swego rodzaju walką przeciw postawom bezkrytycznym i naiwnym⁴⁰. Niezbędnym warunkiem wychowania do pożytecznego odbioru mediów jest świadectwo życia poparte konsekwentnym postępowaniem. „Dialog, umiejętność krytycznej oceny, czujność są niezbędnymi warunkami wychowania młodego człowieka do odpowiedzialnego korzystania ze środków przekazu, przywracają temu korzystaniu należyłą równowagę, jeśli zetknął się już z nimi w sposób negatywny”⁴¹. Taka postawa jest nauczaniem najbardziej skutecznym i wiarygodnym.

Uwzględnianie kontekstu historyczno-kulturowego uwarunkowanego przez nowe media nie może jednak prowadzić do rezygnacji z języka Biblii, liturgii i teologii, który jest naturalną podstawą nauczania⁴². Poznając lepiej

³⁶ Sobór Watykański II, dekret *Inter mirifica*, n. 4.

³⁷ Por. M.-L. MARES, E. H. WOODARD, *Prosocial effects on children's interactions*, w: *Handbook of children and the media*, red. D. G. SINGER, J. L. SINGER, Thousand Oaks 2001, s. 183.

³⁸ PAWEŁ VI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1978.

³⁹ Por. Sobór Watykański II, dekret *Inter mirifica*, n. 10.

⁴⁰ Por. A. SKRECKO, *Rola Kościoła w przeciwdziałaniu manipulacji w mediach*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 28 (2011), s. 247.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1985.

⁴² Por. H. IWANIUK, *Język katechetyczny w teorii i praktyce*, w: *Komunikacja w trzecim tysiącle-*

świat nowych technologii, wychowawca „znajduje się niejako na początku «nowej historii», ponieważ im bardziej nowoczesne technologie tworzyć będą coraz intensywniejsze związki, a świat cyfrowy poszerzy swoje granice”, tym bardziej będzie można zaangażować media na służbę Słowa⁴³. Nie można przy tym zapomnieć o potrzebie ukazywania orędzia ewangelicznego w jego integralności, z całą troską o to, by nie banalizować przekazu⁴⁴. Dlatego nie można sprowadzać duszpasterstwa tylko do posługiwania się językiem medialnym, ale głosić Ewangelię z wykorzystaniem zarówno tradycyjnych form duszpasterstwa, jak i narzędzi nowej generacji, użytecznych w ewangelizacji i katechezie. Chodzi o to, by w zetknięciu ze światem cyfrowym wnieść ducha tak w zaangażowanie duszpasterskie, jak i w nieprzerwany komunikacyjny strumień sieci⁴⁵. „Ludzie wierzący, świadcząc o swych najgłębszych przekonaniach wnoszą cenny wkład, aby sieć nie była narzędziem depersonalizującym człowieka, próbującym nim manipulować emocjonalnie, lub pozwalającym tym, którzy są potężni, na zmonopolizowanie opinii innych”⁴⁶.

3. Znajomi

Istotnym wymiarem komunikacji społecznej jest tworzenie wspólnoty. Dzielenie się własnymi doświadczeniami i zdobytymi informacjami, w których dostrzegamy dobro wspólne, prowadzi do doświadczenia wspólnoty i komunii. Kościół widzi w środkach przekazu narzędzie budowania komunii: „rodzą nowe potrzeby i tworzą, niejako, nowy język, który pozwala ludziom lepiej się poznać i łatwiej zbliżyć do siebie”⁴⁷.

Nowe technologie cyfrowe potęgują ten społecznościowy charakter komunikacji i determinują ewolucję relacji międzyludzkich. Zmiany te są najbardziej dostrzegalne właśnie wśród młodzieży, która wychowała się w bezpośrednim kontakcie z nowymi technikami komunikacji i dobrze się czuje w świecie cyfrowym. Wpis na blogu, post na Facebooku, film na

ciu, red. S. DZIEKOŃSKI, Olecko 2000, s. 152-154; A. LEPA, *Media w świecie słowa*, Częstochowa 2011, s. 46-47.

⁴³ BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2010.

⁴⁴ Por. JAN PAWEŁ II, adh. ap. *Catechesi tradendae*, n. 35, 39, 40.

⁴⁵ Por. BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2010.

⁴⁶ BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2011.

⁴⁷ Papiaska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 12.

YouTube satysfakcjonuje nadawcę dopiero w momencie wzmożonego zainteresowania ze strony innych użytkowników, uzyskania akceptacji i „polubienia”. Podstawowym zadaniem nowych mediów stało się budowanie relacji z innymi i podtrzymywanie tych relacji.

Tę cechę dobrze oddaje nazwa portalu MySpace – moje miejsce (oddane innym użytkownikom). O ile jednak podtrzymywanie relacji ze znajomymi, których znało się ze studiów, albo wypatrywanie osób, które chciałyby się poznać w świecie realnym było pierwotnym celem Facebooka, dziś portale społecznościowe niebezpiecznie poszerzają krąg znajomych o wielu nieznajomych. W wymagowanym świecie cyberprzestrzeni może się wydawać, że wokół nas jest wielu przyjaciół, gdy tymczasem jest to obecność bardzo iluzoryczna. Z całą pewnością nowe media, w których kluczową rolę odgrywa instytucja „znajomych”, wpływają na inne niż do tej pory pojmowanie przyjaźni. Z internetowymi przyjaciółmi, o ile nie znamy ich ze świata *off-line*, łączą nas jedynie wspólne zainteresowania, to, co się nam podoba. Często „poznaliśmy” kogoś, bo zaciekały nas te same historie i mamy te same upodobania. Nie wiemy, jak nasi znajomi wyglądają, bo umieszczone w internecie zdjęcie zazwyczaj niewiele nam o nich mówi, nie wiemy, jakie są ich prawdziwe życiowe doświadczenia, nie słyszeliśmy ich głosu, przyzwyczailiśmy się też, że bardzo łatwo można się z nimi rozstać, „rozłączyć”. Niekiedy może to prowadzić do traktowania wirtualnych znajomych w kategoriach przedmiotu⁴⁸.

Wychowawca powinien więc zachęcać uczniów do niebanalizowania doświadczenia przyjaźni. Byłoby „rzeczą smutną, gdyby nasze pragnienie podtrzymywania i rozwijania przyjaźni *on-line* realizowało się kosztem dyspozycyjności dla rodziny, dla bliskich i tych, których spotykamy w codziennej rzeczywistości (...). Jeśli bowiem pragnienie łączności wirtualnej staje się obsesyjne, to konsekwencją jest wyizolowanie osoby i zerwanie realnej interakcji społecznej”⁴⁹. „Zanurzenie” w sieci może prowadzić do zbytnej uległości wobec wirtualnych znajomych, a nawet do *cyberstalkingu*, czyli nękania osób i bezustannego kontaktowania się z nimi, powodowanego często obsesją.

⁴⁸ D. J. FRIESEN mówi o niebezpieczeństwie kształtowania się w internecie relacji „ja i to” (*I & It' relationships*) zamiast relacji „ja i ty” (*I & You' relationships*); zagrożenie to widać choćby w odniesieniu do zjawiska pornografii. Por. D. J. Friesen, *Thy kingdom connected: what the church can learn from Facebook, the Internet, and other networks*, Grand Rapids 2009, s. 49-50.

⁴⁹ BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2009.

W tym kontekście warto podkreślić konieczność budowania prawdziwych i bliskich relacji międzyludzkich prowadzących do przyjaźni. Drogą do osiągnięcia tego celu jest rozwijanie umiejętności pracy w grupie, kierowania i inspirowania innych, aktywnego słuchania, dyskusja nad interesującymi uczniów zagadnieniami, a nawet wspólna zabawa, przedstawienie teatralne, śpiew czy zwiedzanie ciekawego miejsca. W budowaniu prawdziwych przyjaźni kluczowe może okazać się rozwijanie umiejętności słuchania, zapamiętywania, dawania, dziękowania, przebaczenia, modlitwy⁵⁰.

Takie działanie czerpie siłę z przekonania, że środki przekazu mają pozytywną wartość jeśli pobudzają rozwój umysłowy i duchowy człowieka. Należy więc uczyć, że świat internetu wzbogaca spuściznę kulturalną, jeśli inspirowanie do spotkania z drugim człowiekiem, a także do poznania dzieł literatury, sztuk pięknych czy zabytków architektury w świecie realnym, a nie jedynie na ekranie komputera. Ponieważ relacje nawiązywane drogą elektroniczną nigdy nie zastąpią bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem i osobistego świadectwa wiary, a nawet mogą niekiedy prowadzić do wyizolowania osób i zrywania realnej interakcji społecznej⁵¹, zadaniem wychowawcy jest rozbudzenie pragnienia spotkania i rozmowy w świecie realnym: w klasie, we wspólnocie duszpasterskiej, w rodzinie. Nie bez znaczenia jest tutaj rola małych wspólnot rozumianych jako „seminarium ewangelizacji”⁵². Chodzi też o pokazanie, że treści, którymi staramy się dzielić z innymi, nie czerpią swej wartości z „popularności” i potwierdzenia „lubię to” na portalu społecznościowym. Prawda przekazywana innym nie może być zniekształcana i rozmywana tylko dlatego, by była bardziej atrakcyjna. Wychowawca powinien także zachęcić młodego człowieka do odróżniania wirtualnego świata cyberprzestrzeni od rzeczywistego świata wspólnoty chrześcijańskiej. W świecie SMS-ów, postów na tablicy portali społecznościowych i e-maili istnieje realne zagrożenie zanikania relacji interpersonalnych opartych na komunikacji werbalnej. Trzeba rozwijać metody, które Kościół zdołał już wypracować dla realizacji przekazu wiary poprzez doświadczenie spotkania. Nawyk komunikacji niewerbalnej może bowiem łatwo prowadzić do zamknięcia się w świecie fantazji.

Takie jest zresztą fundamentalne zadanie Kościoła, który jest żywym organizmem i wspólnotą. Dlatego właśnie Benedykt XVI przypominał, że

⁵⁰ Por. L. M. BAAB, *Friending: real relationships in a virtual world*, Downers Grove 2011, s. 125-134.

⁵¹ Por. BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2009.

⁵² Por. PAWEŁ VI, adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 58.

„świat wirtualny nigdy nie będzie mógł zastąpić świata realnego”, a „ewangelizacja może korzystać z dróg wirtualnych, jakie udostępniają nowe media, dla nawiązywania znaczących relacji jedynie pod warunkiem, że to doprowadzi do osobistego kontaktu, który jest niezastąpiony”⁵³. Internetowe więzi powinny rozbudzać pragnienie pozainternetowych spotkań⁵⁴, by młody człowiek – rozwijając w sobie pragnienie uczestnictwa w życiu Kościoła – dojrzywał w wierze na wielu płaszczyznach urzeczywistniania kościelnej komunii⁵⁵. „Wychowanie jest wychowaniem do bycia osobą”⁵⁶, a w nowej ewangelizacji chodzi o ukazanie kerygmatu osobie ludzkiej, a nie instytucjom, społecznościom i wirtualnym znajomym. Dlatego tak ważne jest wyrabianie zdolności do mówienia o sobie w kategoriach podmiotowych, komunikowania innym swoich umiejętności, współodczuwania. Nie bez znaczenia w procesie budowania trwałych relacji międzyludzkich będzie także zwrócenie uwagi na osobę Jezusa Chrystusa, bo „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, powierzchownych, pozornych kryteriów – musi przybliżyć się do Chrystusa”⁵⁷. Z pewnością jedną z dróg tak rozumianej ewangelizacji będzie wychowywanie ludzi do udziału w liturgii⁵⁸, rozbudzanie wiary świętowanej, przeżywanej i przemodlonej⁵⁹.

Konkluzja

Środki społecznego przekazu kształtują kulturę współczesnego świata, stanowią kontekst ewangelizacji i są dziś dla Kościoła jednym z podstawowych wyzwań⁶⁰. Dlatego też Kościół musi szukać dróg, by w Chrystusie ukazać człowiekowi nie tylko odpowiedź na pytanie o sens istnienia, ale także na pytanie o sens nowych technologii. Wynika stąd postulat wycho-

⁵³ BENEDYKT XVI, adh. ap. *Verbum Domini*, n. 113.

⁵⁴ M. GRASZEWICZ, D. LEWIŃSKI, *Wstęp do systemowej teorii Internetu*, w: M. JEZIŃSKI, A. SEKLECKA, Ł. WOJTKOWSKI, *Nowe media we współczesnym społeczeństwie*, Toruń 2011, s. 22.

⁵⁵ Por. A. PRZYBECKI, *Między katechezą parafialną a duszpasterstwem dzieci i młodzieży*, „Katecheta” 50 (2006) 7–8, s. 78.

⁵⁶ T. GADACZ, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. ADAMSKI, Kraków 2005, s. 215.

⁵⁷ Por. JAN PAWEŁ II, enc. *Redemptor hominis*, n. 10; J. Voelz, *Follow you, follow me: why social networking is essential to ministry*, Nashville 2012, s. 35.

⁵⁸ Por. JAN PAWEŁ II, list ap. *Novo Millennio ineunte*, n. 34.

⁵⁹ Por. *Lineamenta*, n. 12.

⁶⁰ Por. *Lineamenta*, n. 6.

wania młodego człowieka do kreatywnego i odpowiedzialnego tworzenia nowych mediów. Nowe technologie powinny być przez niego traktowane jako integralna część życia, w której pozostaje sobą: człowiekiem, który troszczy się o własną religijność i duchowość, rozwija się pod względem intelektualnym i społecznym. Potencjał kreatywności kryjący się w nowych mediach powinien być inspiracją do współdziałania w dziele Boga Stwórcy. Ważną kwestią pozostaje także budzenie w uczniu przekonania, że świat realny nie ogranicza się do sieci komputerów, komunikacyjnych protokołów, łączy i pakietów danych. Urządzenia techniczne są jedynie pośrednikiem w akcie komunikacji, w którym najważniejszy jest człowiek. Nowe media powinny mu pomóc zrozumieć swą własną tożsamość i otworzyć drogę do Boga, od którego pochodzą wszelkie dobre dzieła.

Streszczenie

Młodzi ludzie nie wyobrażają dziś sobie życia bez mediów społecznościowych, nazywanych niekiedy *nowe nowe media*, i traktują je jako codzienne narzędzie kontaktu ze światem zewnętrznym. Wydaje się, że refleksję nad środkami komunikowania społecznego w świecie nowych technologii warto skonfrontować z pojęciem nowej ewangelizacji. Przepowiadanie Kościoła może pomóc w wychowaniu młodego człowieka do kreatywnego i odpowiedzialnego współtworzenia nowych mediów w szybko zmieniającym się świecie. W świetle Ewangelii nowe technologie powinny być traktowane jako integralna część życia człowieka, który troszczy się o własną duchowość, rozwija się pod względem intelektualnym i społecznym. Ważną kwestią pozostaje umacnianie młodego człowieka w przekonaniu, że świat realny nie ogranicza się do sieci komputerów, a urządzenia techniczne są jedynie pośrednikiem w akcie komunikacji, w którym najważniejszy jest człowiek. Nowe media powinny mu również pomóc zrozumieć swą własną tożsamość i otworzyć drogę do Boga, od którego pochodzą wszelkie dobre dzieła.

Słowa kluczowe: *Kościół katolicki, komunikacja społeczna, rozwój młodego człowieka, edukacja, media społecznościowe, nowa ewangelizacja*

New Media and the New Evangelization. Challenges for Educators

Summary

In the world of new technologies it is often media that “bring up” young people. They live in a world where the social media, also called new media, are taken for granted and become the tools used for their interactions with the outside world. It seems that the discussion about mass media in a changing world should be confronted with the idea of the new evangelization. The teaching of the Church may help in the education of the young person on creative and responsible shaping of the new media in the rapidly changing world. In the light of the Gospel the new technologies should be treated as an integral part of a human person, who cares about his spirituality and develops intellectually and socially. An important issue is to convince young people that the real world is not only limited to computers and that a technical device is just a means of help in the act of communication, in which the human being is most important. The new media should help people understand their own identity and open the way to God, who is the Source of all gifts.

Key words: *Catholic Church, social communication, development of young people, education, social media, new evangelization*

KS. JAROSŁAW KOTOWSKI

SZKOŁY IM. JANA PAWŁA II JAKO PRZESTRZEŃ KSZTAŁTOWANIA POSTAW SPOŁECZNYCH I OBYWATELSKICH

Treść: Wprowadzenie, 1. Doświadczenie wolności, 2. Konsument czy uczestnik, 3. Budowanie relacji, 4. Droga ku wspólności, Zakończenie

Profesor Czesław Kupisiewicz mówiąc o szkole stwierdza: «Rzeczownik „szkoła” pochodzi z języka greckiego. Słowo *schole* oznaczało „wczas”, „spokój”, „czas poświęcany nauce”¹. Nie zawsze może pamiętamy o jakimś pierwotnym i podstawowym znaczeniu tego słowa i chyba wszyscy o tym nie pamiętamy: uczniowie i nauczyciele, rodzice i pracownicy oświaty, zwolennicy i krytycy dzisiejszej szkoły. Czy szkoła jest także miejscem kształtowania postaw obywatelskich i społecznych?

Wprowadzenie

Mówiąc o szkole warto jest pytać, co o niej myślą i mówią sami uczniowie. W tym celu można prowadzić badania, zadawać pytania o to jak postrzegają miejsce, w którym spędzają codziennie przynajmniej kilka godzin. Można też zajrzeć do Słownika gwary uczniowskiej. Wśród wielu określeń czym jest szkoła znajdujemy również, że jest domem wielkiego brata. Chyba nikomu nie trzeba wyjaśniać z czym kojarzy się dom wielkiego brata, co reprezentuje i skąd w ogóle zostało wzięte owe porównanie. Jest to miejsce, gdzie dokonuje się ciągła obserwacja, badanie, w końcu

Ks. Jarosław Kotowski: (ur. 1969) kapłan diecezji łomżyńskiej. W roku 2004 ukończył studia specjalistyczne z katechetyki na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim z Rzymie. Prowadzi zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży.

¹ Cz. KUPISIEWICZ, *Dydaktyka ogólna*, Warszawa 2000, s. 232.

eliminacja, „usuwanie – wyławianie ludzi „nie pasujących” do miejsca, w którym się znajdują, wypędzanie ich stamtąd i „odstawianie na właściwe miejsce”, a jeszcze lepiej, niedopuszczanie do tego, aby w ogóle zjawiali się tam, gdzie być nie powinni”.² Życie w domu wielkiego brata nie jest życiem szczęśliwym. Na początku może być wciągające, bo wiele satysfakcji daje poszukiwanie możliwości ukrycia się przed czujnym okiem obserwatora. Nie jest jednak radosne. Przede wszystkim powoduje daleko idące konsekwencje życiowe dla przebywającego w domu. Odbiera chęć angażowania się w życie wspólnoty. Nie można być przecież szkoły jako przestrzeni kształtowania postaw społecznych i życiowych bez zaangażowania, bez uczestnictwa.

Dlaczego pytanie o szkołę jako przestrzeń kształtowania postaw społecznych i obywatelskich jest tak ważne? Trzeba je wiązać z zagadnieniem kapitału społecznego.³ Elementami istotnymi dla tworzenia owego kapitału społecznego są: zaufanie, „więzi przyjacielskie, koleżeńskie, sąsiedzkie tworzące sieć wzajemnych zobowiązań i powinności”.⁴

Szczególną rolę w tworzeniu kapitału ludzkiego i społecznego mogą odegrać szkoły im. Jana Pawła II. Może się to dokonać poprzez promocję wartości, których orędownikiem był błogosławiony Jan Paweł II. Wymaga to czasu i cierpliwości, bowiem „kapitał społeczny nie powstaje z dnia na dzień – wymaga bowiem powolnego tworzenia i konsekwencji oraz cierpliwości, dotyczy przecież zmian w obszarze stosunków międzyludzkich, mentalności człowieka i jego stosunku do otoczenia”.⁵

² Z. BAUMAN, *Życie na przemiał*, Kraków 2004, s. 204.

³ Termin z pogranicza ekonomii i socjologii, oznaczający kapitał (jako element procesu produkcji i życia w zorganizowanym społeczeństwie), którego wartość opiera się na wzajemnych relacjach społecznych i zaufaniu jednostek, które dzięki niemu mogą osiągać więcej korzyści (z ekonomicznego i społecznego punktu widzenia). Termin ten został wprowadzony w sposób systematyczny do literatury socjologicznej w latach siedemdziesiątych XX wieku, przez Pierre’a Bourdieu a następnie rozpowszechniony w przez Jamesa Colemana. Oba nazwiska związane są jednocześnie z dwiema odmiennymi szkołami rozumienia i definiowania tego pojęcia. Na kapitał społeczny składają się m.in. jakość stosunków międzyludzkich, relacje, stosunki, efekt synergii. Można powiedzieć, że jest on kapitałem ludzkim wzbogaconym o relacje i współpracę (kapitał ludzki jest statyczny; daje potencjalne korzyści, zaś społeczny - dynamiczny; daje faktyczne korzyści). Zob. www.wikipedia.org/wiki/Kapitał_społeczny.pl (04.11.2012)

⁴ M. DUDZIKOWA, *Erozja kapitału społecznego w szkole w kulturze nieufności*, w M. DUDZIKOWA – M. CZERPAŃIAK-WALCZAK, red., *Wychowanie. Pojęcia-Procesy-Konteksty, tom IV*, Gdańsk 2008, s. 210.

⁵ TAMŻE, s. 214.

W niniejszym opracowaniu chciałbym wskazać pewne obszary zainteresowania formacyjnego współczesnej szkoły oraz wartości, które wskazywał Ojciec Święty Jan Paweł II, a które we wyróżnionych obszarach mogą być praktykowane i przyczyniać się do kształtowania szkoły jako przestrzeni służącej rozwojowi postaw społecznych i obywatelskich.

1. Doświadczenie wolności

Szkoła jest społecznością: „Od tego, kim w szkole nauczy się być młody człowiek, w dużej mierze zależy, kim będzie w innych kręgach społecznych: w społeczności lokalnej, wykonując wybrany zawód, podejmując inne role społeczne. Poszukiwanie prawdy (o sobie, innych i otaczającym świecie) stanowi zatem niebagatelne wyzwanie określające późniejsze wybory życiowe”.⁶ Społeczność szkolna stanowi środowisko, w którym rozpoczyna się kształtowanie postaw proobywatelskich, które służą przemianom modeli społecznych i kulturowych. Szkoła nie może jedynie dostarczać różnorodnie skomponowanych pakietów wiedzy, ale prowadzić ma działania wychowawcze wprowadzające młodego człowieka w świat podstawowych wartości, na których będzie on budował zręby swojej osobowości. Przez wiele lat nie wolno było prowadzić oddziaływania wychowawczego lecz jedynie dokonywać je można było w imię jedynej słusznej ideologii. Przez całe lata kształcono więc człowieka, którego nie tylko nie zachęcano do uczestnictwa w życiu społecznym, publicznym, lecz starano się wprost, aby nie uczestniczył i tym samym nie sprawiał problemów według specyficznej logiki minionej epoki. Sytuacja zmieniła się radykalnie w okresie transformacji. Pojawiła się nagle potrzeba uczestnictwa, potrzebni stali się ludzie, obywatele, którzy nie uciekają od zaangażowania i odpowiedzialności za życie społeczne. Pojawił się jednak problem jakości zaangażowania oraz łączący się z nim problem komu zaangażowanie to służy. Podejmowane działania społeczne powinny łączyć się z odpowiedzialnością za dobro wspólne. Jednakże czas odzyskanej wolności przyniósł weryfikację motywów włączania się w życie społeczne. Okazało się, że znaczna część podejmuje działania kierując się dobrem wyłącznie osobistym, że liczy się kariera lub szybkie bogacenie się. Niektórzy w taki właśnie sposób rozumieją wolność, jako możliwość swobodnego działania, a nie sposobność uczestnictwa. „Doświadczenie wolności nie na tym polega, żeby móc robić to i

⁶ K. PADŁO, *Szkolne forum publicum*, „Wychowawca” 9(224), wrzesień 2011, s. 11.

tamto, doświadczenie wolności polega na tym, żeby czuć się w świecie jak u siebie. Świat, który na początku jest „w sobie”, zmienia się na świat „dla mnie” dzięki myśleniu. Wolność nie polega na wyborze ani na braku wyboru. Wolność jest sposobem bycia. Jest to sposób bycia wedle rozumu”.⁷

Wolność jest trudnym egzaminem, przed którym staje człowiek, kimkolwiek byłby. Szczególnym wyzwaniem i egzaminem jest dla młodego człowieka. Jan Paweł II nauczał: „Wolności nie można tylko posiadać. Trzeba ją stale zdobywać. Zdobywa się ją, czyniąc z niej dobry użytek – czyniąc użytek w prawdzie, bo tylko „prawda czyni wolnym” (por. J 8, 32) ludzi i ludzkie sprawy”.⁸ Budowa przestrzeni dla kształtowania postaw społecznych i obywatelskich nie obędzie się bez cierpliwej nauki właściwego korzystania z wolności. Może to być szczególnym zadaniem Rodziny Szkół Jana Pawła II. Warunkiem właściwego korzystania z daru wolności mówi Jan Paweł II jest przykazanie miłości. Wolność połączona z szacunkiem i pragnieniem dobra drugiego jest fundamentem postaw obywatelskich. Nie może być kształtowania postaw obywateli bez troski o dobro drugiego: „Nie egoizm, nie szybki sukces ekonomiczny (za każdą cenę), nie praktyczny materializm...(można by tę listę pomnożyć)...ale gotowość dawania siebie, postęp moralny, odpowiedzialność. Jednym słowem: przykazanie miłości”.⁹

2. Konsument czy uczestnik

Przestrzeń szkoły nie jest jakoś specjalnie chroniona przed wpływami współczesnej kultury. Możemy raczej powiedzieć, że skupiają się w niej tendencje będące żywotne w tej kulturze. Niektórzy w sposób bardzo zdecydowany opisują rzeczywistość edukacyjną: „homo sovieticus wraz z baumanowskim poszukiwaczem wrażeń konsumenckich łatwo zdominowali przestrzeń kultury szkolnej. Człowiek obywatel [...] nie stanowił dla nich żadnej konkurencji, przynajmniej jako oficjalny wzór wychowawczy”.¹⁰ Po-

⁷ W. BONOWICZ, *Kapelusz na wodzie*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 14, ss. 15-16.

⁸ JAN PAWEŁ II, *Homilia w Warszawie podczas Mszy świętej z okazji setnej rocznicy ogłoszenia encykliki papieża Leona XIII „Rerum novarum”, beatyfikacji Rafała Chylińskiego i poświęcenia krzyży misyjnych*, s. 254.

⁹ TAMŻE, s. 254.

¹⁰ P. GLIŃSKI, *Demokracja bez partycypacji. O konieczności zaangażowania obywatelskiego uczniów*, w: M. DUDZIKOWA – M. CZERPANIAK-WALCZAK, red., *Wychowanie. Pojęcia-Procesy-Konteksty, tom IV*, Gdańsk 2008, s. 193.

trzebne jest wyraźne nakreślenie celu jakiemu służyć ma szkoła. Chodzi przede wszystkim o „wychowanie światłego, kompetentnego i sprawnego obywatela”.¹¹ Jednakże według Zygmunta Baumana „konsument jest wrogiem obywatela”. Znany socjolog w taki sposób opisuje tę sytuację: „Pozostawiony własnym siłom i tylko na oferty rynku zdany obywatel przedzierzga się w konsumenta. Bycie obywatelem i bycie konsumentem skłania do odmiennych zainteresowań, sposobów widzenia świata i postępowania; inaczej ustawia też hierarchię ważności spraw, jakie wypełniają ludzkie życie. [...] Obywatel demokratycznego społeczeństwa winien się troskać o sprawy publiczne i pilnie strzec swego prawa do aktywnego w nim uczestnictwa. [...] Konsument, przeciwnie, winien sprzeciwiać się wszystkiemu, co przeszkadza koncentracji na poszukiwaniu własnej pomysłowości, i odmawiać tracenia sił i czasu na sprawy, które uważa za obojętne dla własnej pomysłowości. Obywatel winien traktować społeczeństwo jako teren współodpowiedzialności i twórczego wysiłku – gdy prawdziwy, dojrzały konsument traktuje świat jako pastwisko i plac zabaw, zbiór potencjalnych przedmiotów konsumpcji.”¹² Według Z. Baumana konsument znajduje również swoją wszechnicę, na której się kształci. Jest nią telewizja wraz z wszechpotężną machiną reklamy. To dzięki niej zostają rozbudzone apetyty konsumpcji coraz to nowych dóbr. Nie wystarcza to, co dotychczas było posiadane i używane, ponieważ stało się niemodne. Zaopatrzenie się w nowy model staje się nadzieją wyróżnienia i akceptacji społecznej. Z bardzo realnymi problemami życia konsumenckiego i uczniem konsumentem musi zmierzyć się szkoła. Chodzi tu nie tylko o to, że uczeń zapatrzony jest w coraz to nowe gadżety: komórki, sprzęt odtwarzający muzykę i filmy, komputery. Profesor Witold Kawecki stwierdza: „Dylematem współczesności nie jest szekspirowskie „be or not to be” – być albo nie być, czy dawne „mieć” czy „być”. Dylematem współczesności jest „używać” i to natychmiast, i to używać ma decydować o szczęśliwości życia. Życie konsumpcyjne to zatem niekończący się ciąg nowości. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w postawach młodych ludzi w społeczeństwach rozwiniętych [...]”¹³ Przedmiotem konsumpcji staje się wiedza. Nie służy ona rozwojowi człowieka, uzyskaniu kompetencji, aby móc być przydatnym w społeczeństwie, służąc wiedzą i talentami. Przydatne jest to, co będzie nieobojętne dla mojej oso-

¹¹ Tamże, s. 193.

¹² Z. BAUMAN, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 371-371.

¹³ W. KAWECKI, *Kultura popularna a wychowanie do kultury wysokiej*, w E. OSEWSKA, red., *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, Warszawa 2011, s. 24.

bistej przyszłości. Jest to nie tylko problem dotyczący uczniów, którym nie chce się uczyć. Często chodzi o wybitnie zdolnych i uczęszczających do renomowanych szkół. Sytuacja jest trudna, gdyż „prawdy obywatelskie, ponadjednostkowe, obiektywne giną w chaosie kolejnych ofert konsumenc- kich. Wyczulenie na prawdy jednostkowe i subiektywne, dochodzenie do własnej prawdy koreluje [...] ze zobojętnieniem na prawdę społeczną”.¹⁴

Łatwo ulec jest złudzeniu i pomylić uczestnictwo w życiu społecznym z akcyjnością i niepohamowanym aktywizmem. Trzeba zaznaczyć, że pojawia się częste narzekanie, iż niektórzy wykorzystując spryt i dominujące trendy traktują zaangażowanie społeczne jako trampolinę do swojej osobistej kariery. Jest to jakaś odmiana konsumpcjonizmu. Jest to używanie nie tyle rzeczy i gadżetów, ile instrumentalne traktowanie znajomości i relacji w perspektywie budowania swojej kariery.

Uczestnictwo natomiast wiąże się z odpowiedzialnością. Częstokroć zaangażowanie w życie społeczne postrzegane jest przedmiotowo, jako zaangażowanie w konkretne dzieło, czyli w „coś”. Natomiast mówiąc o uczestnictwie podkreślamy wymiar podmiotowy, jako działanie konkretnej jednostki, jako uczestnictwo „kogoś”.¹⁵ Jan Paweł II nieustannie podkreślał wartość uczestnictwa w życiu innych i w życiu społecznym. Istotną sprawą jest nie tylko to, co człowiek wnosi w życie innych ludzi, ale przede wszystkim, kim człowiek jest i kim się staje uczestnicząc w życiu innych. Zachęta do uczestnictwa, które ubogaca innych, a jednocześnie pozwala rozwinąć człowiekowi bogactwo talentów, którymi został wyposażony może być i na pewno jest zadaniem szkół noszących im. Jana Pawła II. Ojciec Święty stwierdza: „Chodzi o to, aby podjąć to całe potencjalne bogactwo, jakim jest każdy człowiek [...]; chodzi o to, aby nie pozwolić mu zginąć albo ulec degeneracji, natomiast zaktualizować je w coraz dojrzalsze człowieczeństwo. [...] Zrodzenie, co do ciała oznacza początek dalszego «rodzenia», stopniowego i wielostronnego rodzenia poprzez cały proces wychowania.”¹⁶ Jan Paweł II w zdecydowany sposób osądza postawę nieangażowania się w życie wspólnotowe i społeczne. Brak uczestnictwa jest poważnym za-

¹⁴ K. PADŁO, *Szkolne forum publicum*, s. 11.

¹⁵ POR. M. POKRYWKA, *Uczestnictwo*, w red. J. NAGÓRNY – K. JEŻYNA, *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 553. Zobacz także W. RZĘPA, *Uczestnictwo odpowiedzialną miłością bliźniego*, w red. J. KOTOWSKI – W. NOWACKI, *Oblicza miłości. Wokół encykliki Benedykta XVI Deus caritas est*, «Episteme» 67 (2007), s. 83.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 16.

niechaniem powinności tych, którzy winni być aktywni: „Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś jeszcze bardziej staje się winą. Nikomu nie godzi się trwać w bezczynności”.¹⁷

3. Budowanie relacji

Jednym z najważniejszych zasobów kapitału społecznego jest zaufanie. Nie można starać się o zaufanie bez poprawnych relacji interpersonalnych. Budowanie relacji międzyludzkich często ulega zniweczeniu poprzez zbyt- ni pośpiech i skoncentrowanie na rzeczach. Natomiast relacja mistrz – uczeń jest zagrożona poprzez powszechną kontestację autorytetów. Można to opisać w taki sposób: „W świecie, gdzie w zatrważającym tempie wzrasta brak poczucia sensu życia, a człowiek staje się przedmiotem gry i manipulacji, konieczne jest zwrócenie uwagi na emocjonalne wyposażenie jednostki. Patologizacja życia społecznego wyrażająca się w różnych formach agresji, uzależnieniach, nerwicach, depresjach - to niezaprzeczalny dowód braku umiejętności wykorzystywania zasobów emocjonalnych człowieka. Cywilizacja techniczna spowodowała, że coraz więcej wiemy, a coraz mniej rozumiemy. W społeczeństwie informacyjnym człowiek coraz częściej nie ma okazji nauczyć się współżycia z drugim człowiekiem. Dziecko od najmłodszych lat potrafi z łatwością posługiwać się komputerem, trudniej zaś nauczyć się mu kontaktu z rówieśnikami czy też z ludźmi dorosłymi”.¹⁸

Samo bycie w szkole nie zapewnia zbudowania relacji pomiędzy codziennie uczęszczającymi do tej samej szkoły. Pojawiają się opinie, że młodzi ludzie, uczniowie dzisiejszych szkół są zdolni jedynie do tworzenia wspólnot, które nazwać można jedynie „wieszakowymi” lub „szatniowymi”. Określenie to wcale nie ma związku z szatnią szkolną. Służy określeniu wyłaniania się określonej grupy na czas spektaklu, który można obejrzeć, być widzem. Tego typu wspólnoty nie zapewniają zapotrzebowania człowieka na bycie z innymi. Przyczyniają się raczej do pogłębiania się wewnętrznej pustki i samotności.¹⁹ Potrzeba zatem szkoły, która stawałaby się autentyczną wspólnotą. Profesor Mieczysław Gogacz stwierdza, że wspólnota jest miejscem, przestrzenią, w której poszczególne osoby troszczą się

¹⁷ JAN PAWEŁ II, Adhortacja posynodalna *Christifideles laici*, nr 3.

¹⁸ K. SZORC, *Kompetencje nauczyciela na miarę XXI wieku*, w: <http://konferencja.21.edu.pl/publikacje/1/360.pdf> (27.05.2011)

¹⁹ Por. M. DUDZIKOWA, *Erozja kapitału społecznego*, s.220.

o dobro wspólne. Co więcej najwyższą wartością jest druga osoba.²⁰ Taka koncepcja wspólnoty jest bardzo istotna dla szkoły, która podejmuje wychowanie i kształcenie w dzisiejszych warunkach. Potrzebne jest „szczególnie w szkole doby postmodernizmu, podkreślenie znaczenia wartości, które formują prawdziwą wspólnotę. Człowiek dobrze wychowany jest zawsze pozytywnie nastawiony, można powiedzieć zwrócony ku drugiej osobie z nastawieniem prospołecznym. Proces wychowawczy, który realizuje się w kontekście wspólnotowym, gwarantuje każdemu poczucie bezpieczeństwa i możliwości doświadczenia pomocy innym”.²¹

Relacje z innymi stają się jakby sekretem wychowania, wzrastania i dojrzewania.²² W obecności mistrza dokonuje się wzrastanie ucznia. Relacja mistrz – uczeń jest jedną z podstawowych relacji edukacyjnych i wychowawczych oraz uczeń „jest szczególnie uwrażliwiony na autentyczność i prawość mistrza”.²³ W relacji mistrz – uczeń można mówić o „milczącej kompetencji nauczyciela”. Wśród kompetencji nauczycielskich definiowanych przez literaturę pedagogiczną nie zostaje ona wymieniona. Chodzi tutaj o nauczycielskie świadectwo życia, chodzi o zgodność słów z czynami. Wtedy dokonuje się weryfikacja tego, co zostało już powiedziane i kształtuje się podstawa wiary w to, co powiedziane jeszcze zostanie. Trudnością dzisiejszego człowieka jest nie jest to, że nie chce on budować pogłębionych relacji z drugim, problemem jest, że często takich relacji budować nie potrafi.

Kształtowanie szkoły jako przestrzeni formującej postawy obywatelskie i społeczne nie obędzie się bez pomocy nauczycieli, którzy staną się prawdziwymi mistrzami i przewodnikami. Potrzeba, aby najpierw oni sami odczuwali potrzebę zaangażowania a potem cierpliwej formacji powierzonych im wychowanków. Chodzi bowiem o to, iż „intencją działań osoby jest dobro drugiego człowieka, mobilizowanie go do wysiłku i wytrwałości w realizowaniu przyjętych celów. Autorytet czyni to poprzez swoje niezafałszowane znanstwo oraz własny przykład. Doradza, nie oczekując uległości. Jego wpływ nie jest wymuszony, lecz ma postać przyzwolenia drugiej

²⁰ Por. M. GOGACZ, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 140-142.

²¹ M. STYCZYŃSKI, *Wspólnota edukacyjna przestrzeni wychowania do wartości*, w red., A. SZUDRY, K. UZAR, *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin 2009, s. 242-243.

²² Por. J. KOTOWSKI, *Kilka myśli o wychowaniu dającym nadzieję*, w: „Episteme” 94, *Wychowanie i szkoła pełne nadziei*, red. J. KOTOWSKI, s. 252.

²³ P. J. CORDES, *Zagubione ojcostwo*, ss. 223-224.

osoby na współdecydowanie o niej. Źródłem jest zaufanie i szacunek wobec uznawanej osoby²⁴

Jeśli chcemy, żeby szkoły im. Jana Pawła II stawały się autentyczną przestrzenią kształtowania postaw społecznych i obywatelskich, konieczne jest aby były miejscem doświadczenia wspólnoty, uczenia się budowania relacji międzyludzkich i zaufania do drugiego i do całej wspólnoty.

4. Droga ku wspólnocie

Interesujące są wyniki badań, które przeprowadziła profesor Hanna Świda-Ziemia wśród warszawskich studentów. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu objęta badaniami młodzież nie widziała problemu, by „indywidualizm” rozwijał się jako wartość i postawa nie sprzeciwiająca się pojęciu „wspólnota”. Natomiast dzisiejszy indywidualizm jawi się jako zdecydowanie opozycyjny do wspólnoty.²⁵ Wynika to często z nieumiejętności budowania relacji, ale również osobistej troski o karierę, w przyjmowaniu postaw czysto konsumenckich oraz postrzegania innych jako zagrożenia dla osobistej wolności. Jednym z filarów wychowania w dzisiejszym świecie jest uczyć się żyć razem, wspólnie. Rysuje się tutaj bardzo istotne zadanie dla szkoły. To w spotkaniu z innymi, w odmienności poglądów następuje kształtowanie postaw prospołecznych i odpowiedzialności. Można stwierdzić, że „forum twórczego współistnienia różnorodności, odmienności, tworzenia więzów, relacji, poznawania wartości w spotkaniu drugiego człowieka, uczenia się odpowiedzialności i dialogu dla młodego człowieka jest szkoła. To tutaj poprzez konieczność codziennego współistnienia ucznia w społeczności, modyfikowane są w naturalny sposób jego zachowania”.²⁶ Interesującym projektem wspólnego działania i wychowania postaw obywatelskich i społecznych jest wolontariat. Inspirację do praktyki dzieł miłosierdzia znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II. W liście apostołskim na nowe tysiąclecie chrześcijaństwa Ojciec Święty stwierdził, iż „miłosierdzie czynów nadaje nieodpartą moc miłosierdziu słów”. Poprzez wolontariat następuje zaangażowanie społeczne i formacja do pojmowania przestrzeni społecznej jako domu dla wszystkich. Biskup Jan Chrapek stwierdził: „Pol-

²⁴ I. JAZUKIEWICZ, *Autorytet mistrza*, w red., A. SZUDRY, K. UZAR, *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin 2009, s. 305.

²⁵ Por. M. DUDZIKOWA, *Erozja kapitału społecznego*, s. 218. Zobacz także H. ŚWIDA-ZIEMBA, *Indywidualizm młodych a więź społeczna*, „Societas/Comunitas” 2006, nr 1, ss. 131-132.

²⁶ K. PADŁO, *Szkolne forum publicum*, s. 11.

ska może być wymarzoną „Ojczyzną wszystkich”, gdy dostrzegając w niej potrzebujących, będziemy dzielić się ze sobą braterstwem i troskliwością. To w dawaniu człowiek odnajduje siebie, dojrzewając do odpowiedzialności [...]”²⁷ Wolontariat stanowi więc narzędzie budowania braterstwa i możliwość odnoszenia się z troskliwością do tych, którzy potrzebują pomocy. W naturalny sposób skłania sympatyków i niezaangażowanych do włączenia się w pomoc i tworzenie prawdziwej wspólnoty. Uczy patrzenia poprzez pryzmat dobra drugiej osoby. Biskup Charapek tak to postrzegał: „Wolontariat jest jedyną w swoim rodzaju formą edukacji, kształcenia i formacji dla wszystkich, którzy się z nim stykają. W obecnych czasach trudno znaleźć lepsze narzędzie edukacji obywatelskiej i w ogóle edukacji osoby do zadań, jakie stawia przed nią nowa rzeczywistość. Wolontariat promuje aktywny udział w życiu społecznym poprzez uczestnictwo w organizacjach i instytucjach nienastawionych na zysk, rozwija samodzielność i kreatywność oraz zachęca osoby de faworyzowane (niepełnosprawne, młodzież pochodzącą z biednych rodzin, bezrobotną zagrożoną patologiami) do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym”²⁸ Zapewne wolontariat jest dobrą formą przygotowania młodzieży uczącej się w szkołach im. Jana Pawła II do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym i obywatelskim. Stanowi bardzo konkretny znak zaangażowania, dostrzeżenia problemów i trudności drugiego oraz budowania społeczności szkolnej i pozaszkolnej. Bardzo czytelne przesłanie pozostawił nam Ojciec Święty Jan Paweł II stwierdzając: „Człowiek nie jest sam, żyje z innymi, przez innych, dla innych. Cała egzystencja ludzka ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego”²⁹.

Zakończenie

Trzeba stwierdzić, że kształtowanie postaw obywatelskich i społecznych jest zadaniem trudnym i długotrwałym. Konieczna jest postawa pewnej dalekowzroczności wychowawców wskazujących drogę młodemu pokole-

²⁷ J. CHRAPEK, *Dzielmy się miłością*, „Wychowawca” 2(206), luty 2010, s. 5.

²⁸ TAMŻE, s. 8.

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej dla świata pracy*, w: <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x487/homilia-w-czasie-mszy-sw-odprawionej-dla-swiate-pracy/> (04.10.2012)

niu. Przede wszystkim to oni sami powinni swoim zaangażowaniem ukazywać sens uczestnictwa i budowania społeczeństwa obywatelskiego. Miejscem kształtowania postaw obywatelskich i społecznych winny być szkoły im. Jana Pawła II, które w swoich programach wychowawczych odwołują się do nauczania papieskiego. Stanowi ono fundament budowania postaw zaangażowania w życie społeczne i obywatelskie. Szkoły te jednak działają w określonych warunkach społecznych, i kulturowych i edukacyjnych, które wymuszają pośpiech i wskazują, że istotnym kryterium działania szkoły jest zdawalność egzaminów zewnętrznych. Kształtowanie i promowanie postaw obywatelskich i społecznych wymaga czasu i cierpliwości. Nie polega bowiem na przyjmowaniu informacji, wiedzy ale przede wszystkim domaga się interioryzacji przekazywanych treści nauczania papieskiego, wezwania do odpowiedzialności za dobro wspólne i budowania społeczeństwa obywatelskiego i solidarnego.

Streszczenie

W programie wychowania nakreślonym przez szkołę istotne miejsce zajmuje osoba patrona szkoły i przesłanie jakie zostawił uczącym się w niej, zarówno dzieciom, jak i młodzieży. Ważnym środowiskiem formowania postaw społecznych i obywatelskich są szkoły noszące imię Papieża Jana Pawła II. System wartości proponowany uczniom tych szkół bazuje na nauczaniu bł. Jana Pawła II. Społeczność szkolna stanowi środowisko, w którym rozpoczyna się kształtowanie postaw proobywatelskich. Ma ono służyć przemianom modeli społecznych i kulturowych. Szkoła odgrywa ważną rolę w budowaniu właściwych relacji społecznych. Jednym z najważniejszych zasobów kapitału społecznego jest zaufanie. Nie można starać się o zaufanie bez poprawnych relacji interpersonalnych. Budowanie relacji międzyludzkich często ulega zniweczeniu poprzez zbyt ni pośpiech i skoncentrowanie na rzeczach. To w spotkaniu z innymi, w odmienności poglądów następuje kształtowanie postaw prospołecznych i odpowiedzialności. Papieskie wskazania stają się drogowskazem, aby szkoła stanowiła szczególne miejsce budowania dojrzałego społeczeństwa. Szkoły im. Jana Pawła II mają w tym względzie szczególnie wiele do zaproponowania.

Słowa kluczowe: *szkoła, uczestnictwo, społeczeństwo, relacje, wspólnota, wolontariat*

Schools Bearing the Name of John Paul II as a Space for the Formation of Social and Citizen Attitudes

Summary

The patron of the school and his message for students, both children and youth, has an important place in the educational program outlined by each school. Schools bearing the name of Pope John Paul II are an important environment for the formation of social and civic attitudes. The system of values suggested to the students of these schools is based on the teaching of Bl. John Paul II. The school community is an environment in which pro-citizen attitudes begin to be formed. This is to serve the transforming of social and cultural models. Schools play an important role in building appropriate social relationships. One of the most important resources of social capital is trust. You cannot seek trust without proper interpersonal relationships. Building interpersonal relationships is often destroyed by excessive haste and focus on things. It is in meeting with others, who have different opinions, that pro-social attitudes and responsibility are formed. Guidelines of Bl. John Paul II become indications for the school to be a special place to build a mature society. Schools named for Pope John Paul II have much to offer in this regard.

Key words: *school, participation, society, relationships, community, volunteer work*

KS. JAROSŁAW SOKOŁOWSKI

SPOSOBY POWOŁYWANIA BIEGŁEGO DO UDZIAŁU W PROCESIE KANONICZNYM

Treść: Wprowadzenie. 1. Terminologia i kwalifikacje biegłego sądowego. 1.1. Kodeksowe pojęcie biegłego. 1.1.1. Pojęcie biegłego w znaczeniu szerszym. 1.1.2. Pojęcie biegłego w znaczeniu ścisłym. 1.2. Biegły sądowy. 2. Próba odpowiedzi, kto może być biegłym? 3. Sposoby powoływania biegłych sądowych. 3.1. Powoływanie biegłych w sądzie w sposób zwyczajny. 3.2. Powoływanie biegłych w sądzie w sposób uzupełniający. 3.2.1. Dopuszczenie poza procesowej opinii biegłych. 3.2.2. Powołanie relacji poza procesowej. 3.2.3. Powołanie innego biegłego pomocniczego. Zakończenie.

Wprowadzenie

W prawie kanonicznym opinia biegłego sądowego w procesie stanowi odrębny i oddzielny środek dowodowy. Prawo dopuszcza dowód z opinii biegłego zawsze, gdy staje się on nieodzowny dla rozstrzygnięcia różnych wątpliwości. Prawo podkreśla, że opinia biegłego sądowego ma jednak charakter tylko doradczy w prowadzonych procesach. Końcowa sentencja wyroku będzie ważna i bez opinii biegłego, jeżeli Sąd Kościelny zdobędzie moralną pewność w danej sprawie w oparciu o inne dostępne środki dowodowe.

Wysoki poziom nauki na dzień dzisiejszy sprawia, że w wielu dziedzinach, w których należy podjąć decyzję wymagającą znajomości danej gałęzi wiedzy, wręcz konieczny jest udział biegłego, a w przypadku prawa kanonicznego biegłego sądowego. Biegły sądowy jest rzeczoznawcą, czyli ekspertem, który z polecenia sędziego, w oparciu o własne wiadomości i

Ks. dr Jarosław Sokołowski: kapłan diecezji łomżyńskiej, doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, pracownik naukowy Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor i redaktor wielu publikacji z zakresu prawa kanonicznego w kwartalniku *Prawo Kanoniczne UKSW*. Redaktor naczelny serii wydawniczej *Episteme UKSW* (105 tomów). Uczestnik i współorganizator konferencji naukowych w Polsce. E-mail: jaroslawsokolowskidr@poczta.onet.pl

kompetencje wydaje dla celów procesowych opinię o istnieniu, naturze i przymiotach wątpliwego faktu. Chodzi tutaj o wiadomości z najróżniejszych dyscyplin nauki, w tym przypadku, o którym mówimy w zależności od konkretnej potrzeby sądowej¹. W gronie biegłych m.in. są: lekarze, psychologowie, grafologowie itp.

W niniejszej pracy chcemy przedstawić rolę biegłego sądowego w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, którego udział na dzień dzisiejszy staje się coraz częściej niezbędny. Biegły, to osoba posiadająca zarówno samą szczegółową wiedzę, jak też gruntownie zaznajomiona z metodą naukowego posługiwania się tą wiedzą w odniesieniu do rozważanego przedmiotu sporu. Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego, które dotyczą udziału biegłego w procesie małżeńskim, dopuszczają niekiedy różną interpretację. Dlatego też, w praktyce sądowej trudno jest czasami jednoznacznie odpowiedzieć na pytania: a) w jakich sytuacjach biegły ma być powoływany w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa?; b) w jaki sposób powołanie to ma nastąpić?; c) jak biegły ma wypełniać swoje zadanie? A zatem, powyższa praca ma na celu przywołać, uporządkować i wyjaśnić odpowiedzi, jakich na powyższe pytania udziela Kodeks Prawa Kanonicznego papieża błogosławionego Jana Pawła II z 1983 r.

1. Terminologia i kwalifikacje biegłego sądowego

1.1. Kodeksowe pojęcie biegłego

Kodeksowe pojęcie *biegły* (łac. *peritus*) oraz *biegłość* (łac. *peritia*) pojawia się w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. w licznych kanonach². Pojęcie to występuje nie tylko w dziale prawa procesowego³. Z kodeksowe-

¹ S. PŁODZIEŃ, *Querela nullitatis jako środek odwoławczy od wyroków w prawie kanonicznym*, Lublin 1959; S. Płodzień, *Dowód z opinii biegłych w procesie kanonicznym*, Lublin 1958; M. SZERER, *W kwestii ekspertyz psychiatrycznych*, w: *Nowe Prawo* 16(1960), s. 324-338; T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1973; T. PAWLUK, *Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich*, Warszawa 1975; A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego do udziału w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, *Jus Matrimoniale*, t. 3, Lublin 1992; T. ROZKRUT, *Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim*, Tarnów 2002.

² Zob. *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa PWN 1977, s. 364.

³ *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 (KPK 83)*, Pallottinum 1984, kanony: 218; 228 § 2; 258; 378 § 1; n. 5; 478 § 1; 492 § 1; 689 § 2; 1044 § 2, n. 2; 1189; 1216; 1992 § 1, n. 2; 1483; 1718 § 3.

go brzmienia tych kanonów wynika, że w prawie kanonicznym przyjmuje się podwójne rozumienie biegłego: biegły w znaczeniu szerszym oraz biegły w znaczeniu ścisłym czyli specjalista wezwany formalnym dekretem sędziego do przedstawienia swojej opinii. Jeżeli biegły jest powołany do udziału w procesie, nazwany jest wtedy biegłym sądowym.

1.1.1. Pojęcie biegłego w znaczeniu szerszym

Terminem łacińskim *peritia* określa KPK z 1983 r. w kan. 218 konkretną specjalizację naukową, czyli prawdziwą biegłość w dziedzinie nauk świętych, zwłaszcza nauk teologicznych⁴. Ta sprawdzona biegłość zarówno w odniesieniu do posiadanej wiedzy, jak też do metody posługiwania się nią jest podstawą pozostawienia naukowcom bądź rzeczoznawcom określonej samodzielności w prowadzeniu badań i przedstawianiu własnych opinii. A zatem biegły - *peritus* - to przede wszystkim osoba posiadająca gruntowną, teoretyczną akademicką wiedzę w danej dziedzinie nauki⁵.

Łacińskim słowem *peritus* identyfikuje też Kodeks wszystkich, którzy w jakiejś dziedzinie rzeczywiście posiadają szczegółową wiedzę teoretyczną, chociażby nie ukończyli w danej dziedzinie studiów specjalistycznych. Przynajmniej takich właśnie umiejętności wymaga Kodeks od kandydatów do biskupstwa⁶, do urzędu wikariusza generalnego i biskupiego⁷, do Rady do Spraw Ekonomicznych⁸ oraz do wypełniania funkcji adwokata⁹. W tym sensie biegły - *peritus* to osoba, która dzięki posiadanym umiejętnościom jest rzeczywiście ekspertem w danej dziedzinie, przy czym kompetencja ta musi być uznana i sprawdzona¹⁰.

Ponadto tego samego terminu *peritus* używa Kodeks do osób, które po-

⁴ Zob. KPK 83 kan. 218, który brzmi: „Ci, którzy zajmują się świętymi naukami, korzystają ze słusznej wolności poszukiwania, jak również roztropnego wypowiedzenia swego zdania w sprawach, w których są specjalistami, z zachowaniem jednak posłuszeństwa należnego Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła”, (łac.: in quibus peritia gaudent).

⁵ T. PAWLUK, *Kanoniczny proces małżeński*, dz. cyt., s. 134; T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 276.

⁶ KPK 83 kan. 378 § 1, n. 5, „Jeśli chodzi o zdatność kandydatów do biskupstwa, wymaga się od każdego (...) doktoratu lub przynajmniej licencjatu (...) lub prawdziwej biegłości w tych dyscyplinach”.

⁷ KPK 83 kan. 478 § 1.

⁸ KPK 83 kan. 492 § 1.

⁹ KPK 83 kan. 1483.

¹⁰ Por. A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 71.

siadają bogatą i sprawdzoną wiedzę praktyczną, pochodzącą bądź z doświadczenia życiowego, bądź ze swoistego, jakby intuicyjnego rozeznania przedmiotu. Wiedza praktyczna pozwala również na dokonanie oceny problemu, która, jakkolwiek nie jest oparta na podstawach naukowych, to jest oceną jak najbardziej słuszną¹¹.

Wychodząc z powyższego można stwierdzić, „że kodeksowe szerokie pojęcie biegłego odpowiada zawsze jednemu z trzech następujących kryteriów¹²: wiedza, umiejętność lub doświadczenie”. Kryteria te pozwalają na używanie zamiennie, w zależności od sytuacji, obok pojęcia *biegły*¹³, także innych określeń jak: *specjalista*, *rzeczoznawca*, *ekspert*, *fachowiec*, *znawca* itp..

1.1.2. Pojęcie biegłego w znaczeniu ścisłym

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. mówi niekiedy o zwracaniu się do określonego, kompetentnego specjalisty z prośbą o rzeczową opinię bądź o stanie zdrowia konkretnej osoby¹⁴, bądź o jakości przedmiotu lub budynku¹⁵, albo też o rzeczywistej wartości jakichś dóbr¹⁶. Z powyższego kontekstu wynika, że nie zawsze muszą to być osoby mające gruntowną teoretyczną wiedzę akademicką. A zatem, chodzi nam najczęściej o eksperta, który rzeczywiście jest w stanie precyzyjnie odpowiedzieć na postawione mu pytania. Trzeba jednak zauważyć, że udokumentowane przygotowanie teoretyczne winni zawsze posiadać biegli sądowi powoływani do zdiagnozowania stanu zdrowia u jakiejś osoby, która występuje w procesie¹⁷. Również zgodnie z przepisami prawa powinni składać na piśmie swoje specjalistyczne opinie.

¹¹ KPK 83kan 258.

¹² Por. A. DZIĘGA, Powoływanie biegłego, art. cyt., s. 71; B. MARCHETTA, Scioglimento del matrimonio canonico per inconsumazione, Padova 1981, s. 79; T. PAWLUK, Prawo Kanoniczne, t. 4, dz. cyt., s. 276.

¹³ R. SOBAŃSKI, *Biegły sądowy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 526n.

¹⁴ KPK 83 kan. 689, 1041, 1044.

¹⁵ KPK 83 kan. 1189 lub 1216.

¹⁶ KPK 83 kan. 1293.

¹⁷ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 71.

1.2. Biegły sądowy

W kanonicznym prawie procesowym *biegły* (łac. *peritus*) jest terminem technicznym, określającym powołanego formalnie eksperta przez sędziego do udziału w procesie sądowym. Jego zadaniem, jako rzeczoznawcy jest przedstawić sędziemu kościelnemu swoją opinię na wyznaczone wątpliwe zagadnienie. A zatem, za biegłego sądowego należy uważać taką osobę, która jest powołana przez sąd oraz na podstawie szczególnych wiadomości wysokiej klasy lub praktyki, pomaga sędziemu przy ustalaniu faktów spornych lub też bierze udział przy ich ocenie.

Natomiast w odniesieniu do spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej osoby bardzo precyzyjną definicję pojęcia biegłego wypracował audytor Roty Rzymskiej ks. prof. A. Stankiewicz. Tę definicję zaprezentował podczas Międzynarodowego Sympozjum dla pracowników Sądów Kościelnych w Europie Środkowo-Wschodniej, jakie odbyło się w dniach 19-21 IX 1991 r. w Lublinie. W precyzyjnym ujęciu audytora Roty Rzymskiej biegły sądowy „jest osobą powołaną przez organ sądowy do udziału w procesie ze względu na swe szczególne kwalifikacje w dziedzinie psychiatrii lub psychologii, celem dostarczenia sędziemu konkretnych ustaleń i ocen stanu psychicznego kontrahenta w chwili zawierania małżeństwa, dokonanych według specyficznej metody naukowej oraz reguł profesjonalnych, a którego właściwe rozeznanie przekracza kompetencje specjalistyczne sędziego”¹⁸. A zatem, biegły w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa występuje przede wszystkim jako specjalista posiadający profesjonalne, naukowe przygotowanie i posługujący się metodą naukową. Faktyczną znajomość problemu posiada także sędzia kościelny, który dzięki tej znajomości zleca biegłemu zbadanie stanowiska nauki – dziedziny wiedzy na interesujący jego temat. Następnie posiadana przez sędziego umiejętność i doświadczenie pozwalają mu prawidłowo ocenić także naukową opinię sporządzoną przez biegłego sądowego. Wszak pamiętajmy, że dla sędziego opinia biegłego jest tylko jednym z dowodów w konkretnej sprawie małżeńskiej.

¹⁸ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 71n.

2. Próba odpowiedzi, kto może być biegłym?

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. podaje regułę, iż świadkami w procesie kanonicznym mogą być wszyscy¹⁹, chyba że prawo wyraźnie ich wyklucza, bądź zupełnie, bądź częściowo. Wyłączenia świadków wyliczonych z imienia, zawarte są w kan. 1550. Zauważmy, że tę samą regułę powtarza kan. 1576 odnośnie do biegłych sądowych²⁰. Są oni wykluczeni z tych samych przyczyn co świadkowie. Również można zrzec się ich podobnie jak i świadków.

Prawodawca kościelny wyszczególnia trzy grupy świadków, a w konsekwencji wylicza również trzy grupy niemogących pełnić funkcji biegłych w procesie. Pierwsza grupa świadków to małoletni (łac. *minores*). Za niezdolnych KPK 1983²¹ uważa małoletnich poniżej czternastego roku życia i upośledzonych umysłowo. Jest rzeczą oczywistą, że małoletni w żadnym wypadku nie mogą występować w sądzie w charakterze biegłych. Małoletni jak i upośledzeni umysłowo mogą być jednak przesłuchani na mocy dekretu sędziego, w którym taką potrzebę należy uzasadnić. Nie mogą więc być biegłymi, ale mogą wystąpić w procesie jako świadkowie²².

Drugą grupę świadków stanowią osoby podejrzane (łac. *suspecti*). Kodeks z 1983 r. pomija tę grupę milczeniem. Natomiast mówi o nich wyraźnie Kodeks z 1917 r. Są nimi: ekskomunikowani, krzywoprzysięzcy, znieważeni, lecz po wyroku stwierdzającym zaciągnięcie kary kościelnej. Dalej są to ludzie złych obyczajów do tego stopnia, że nie zasługują na wiarygodność: *Qui ita abiectis sunt moribus ut fide digni non habeantur*²³. W stosunku do ww. osób prawo nie wymaga wydania wyroku. Podstawa nieufności w stosunku do nich jest oczywista. Od świadka wymaga się nie tylko znajomości faktu, o którym świadek zeznaje, ale również woli zeznania całej prawdy bez żadnej przesady ani umniejszania prawdy. Dlatego osoby nie liczące się z prawem moralnym, słusznie przypuszcza się, iż przy skła-

¹⁹ KPK 83 kan. 1549.

²⁰ KPK 83 kan. 1576 postanawia: „Biegłych można również wykluczyć lub się ich zrzec z tych samych powodów, co świadka”; T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne*, t. 4. dz. cyt., s. 277; natomiast w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 (KPK 17) *Codex Iuris Canonici Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Typis Polyglottis Vaticanis 1938 odpowiednikami kanonów są: 1756, 1757 i 1795 § 2.

²¹ KPK 83 kan. 1550 § 1

²² T. PAWLUK, *Kanoniczny proces małżeński*, dz. cyt., s. 135.

²³ KPK 17 kan. 1757 § 2.

daniu swoich zeznań nie będą kierowały się prawdą i uczciwością. Kodeks z 1917 r. pozwalał jednak przesłuchać i takie osoby, z pominięciem jednak przysięgi w charakterze świadków. Ocena przez sędziego ich zeznań jest uzależniona od całości materiału dowodowego. Zeznania te mogą mieć nawet pełną wartość dowodową, jeżeli całkowicie korespondują z zeznaniami pozostałych świadków, o których wartości moralnej i wiarygodności nie można mieć wątpliwości.

Nie można pominąć też grupy świadków, którą są nieskrywani i wielcy wrogowie stron. Oni również nie mogą występować jako świadkowie w procesie kościelnym. Mowa jest o nich w Kodeksie z 1917 r.: *publici grave-sque partis inimici*²⁴. Jest rzeczą zrozumiałą, że jawnych i wielkich wrogów stron można posądzać o brak obiektywizmu w zeznaniach, a nawet o zeznania tendencyjne. Na tej podstawie są wyłączeni z udziału w procesie nie tylko świadkowie i biegli sędziowie, lecz także sędzia wyrokujący w sprawie, sędzia instruktor, a także inni urzędnicy trybunału jak: rzecznik sprawiedliwości, obrońca węzła małżeńskiego, a także notariusz, który może np. opóźniać przebieg procesu, ukrywać lub niszczyć dokumenty urzędowe z oczywistą szkodą dla jednej bądź obu stron.

Trzecią grupę świadków stanowią osoby, które są całkowicie niezdolne (łac. *incapaces*). Nigdy nie mogą składać zeznań w charakterze świadka, a tym samym nie mogą być również biegłymi sędziowymi. Są to osoby, które wyszczególnia KPK z 1983²⁵. Tak więc funkcji biegłego nie mogą piastować w sądzie kościelnym następujące osoby: strony oraz ci, którzy występują w sądzie w ich imieniu, sędzia i jego asystenci, adwokat oraz inni, którzy pomagali lub pomagają stronom w tej sprawie²⁶.

Także w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu niemocy płciowej bądź choroby umysłowej nie mogą występować w charakterze biegłych ci lekarze specjaliści, którzy prywatnie badali którąś ze stron. Jednakże lekarze ci, gdy chodzi o niemoc płciową, mogą zaś w przypadku choroby psychicznej i powinni być przesłuchani w charakterze świadków²⁷.

²⁴ KPK 17 kan. 1757 § 2, n. 3.

²⁵ KPK 17 kan. 1757 § 3; KPK 83 kan. 1550 § 2.

²⁶ T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne*, t. 4, dz. cyt., s. 277.

²⁷ *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, Instrukcja promulgowana dekretem *Provida Mater Ecclesia* Kongregacji ds. Sakramentów z dnia 15 VIII 1936 r., AAS 28(1936), 313-362, art. 143. Owa Instrukcja stała się najobszerniejszym przewodnikiem dla trybunałów diecezjalnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Zob. W. GÓRALSKI, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987. Natomiast, gdy chodzi o dzisiejszy stan prawny

Nie inaczej przedstawia się sprawa ze spowiednikami co do rzeczy, o których dowiedzieli się w konfesjonale słuchając spowiedzi. W żadnym wypadku nie mogą być oni powołani w charakterze biegłego. Ponadto świadkiem, a co za tym idzie także biegłym, nie może być współmałżonek w sprawie współmałżonka, krewny lub powinowaty w jakimkolwiek stopniu linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej. Jakkolwiek prawo kanoniczne dopuszcza krewnych do składania zeznań w sprawach dotyczących stanu osób, to z natury rzeczy, uważa się takie osoby za najlepiej poinformowane w tych kwestiach. Jednakże nie można tego przepisu rozciągać na osobę biegłego.

Gdyby jednak przed wydaniem opinii okazało się, że powołani biegli są podejrzanymi albo niezdolnymi do spełnienia powierzonego im zadania, przewodniczący trybunału sędziowskiego²⁸, po zasięgnięciu zdania obrońcy węzła małżeńskiego powinien zastąpić ich innymi biegłymi. Ponadto sama strona powodowa lub pozwana może na podstawie każdej słusznej przyczyny żądać wyłączenia biegłego przed wykonaniem zleconego mu zadania²⁹. Również może zrzec się biegłego, jeśli wcześniej zgłosiła wniosek o jego ustanowienie w sądzie³⁰.

3. Sposoby powoływania biegłych sądowych

Znane już w starożytnej praktyce procesowej opinie biegłych przez długi czas nie stanowiły samodzielnego środka dowodowego. Biegli byli bowiem tylko pomocnikami i doradcami sędziego orzekającego. Dopiero późniejszy rozwój wiedzy oraz ściślejszy podział pracy w życiu społecznym i zawodowym wpłynęły na usamodzielnienie się owego środka dowodowego. W dawnej praktyce sądowej, czyli przed Kodeksem z 1917 r. biegłych powoływał albo sam sędzia, albo też strony procesowe. Z czasem zaczęła przeważać opinia, że sędzia powinien w każdym przypadku powoływać biegłych albo z urzędu, albo też na wniosek stron. Przyjęta w tej formie zasada doczekała się ustawowego sprecyzowania najpierw w regułach Roty

prowadzenia procesów o nieważność małżeństwa zob. Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”, red. T. ROZKRUT, Tarnów 2006.

²⁸ Por. *Provida Mater Ecclesia*, dz. cyt., art. 142; T. PAWLUK, *Kanoniczny proces małżeński*, dz. cyt., s. 135.

²⁹ KPK 83 kan. 1555; wprawdzie przepis ten dotyczy wprost jedynie wyłączenia świadków, lecz zgodnie z kan. 1578, można i trzeba go stosować również do biegłych sądowych.

³⁰ KPK 83 kan. 1551; por. T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne*, t. 4, dz. cyt., s. 277.

Rzymskiej, a stąd przedostała się do KPK z 1917 r., konsekwentnie później do Kodeksu błogosławionego Jana Pawła II z 1983 r.

Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983³¹ r. podają kilka sposobów wprowadzania dowodów z opinii biegłego do procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Według A. Dziegi „Można je podzielić na dwie grupy, zależnie od okoliczności, w jakich biegły jest powoływany oraz od samej metody powoływania biegłego”³². A zatem, idąc za A. Dziegą, można je określić jako sposoby zwyczajne oraz uzupełniające - zazwyczaj na wniosek stron.

3.1. Powoływanie biegłych w sądzie w sposób zwyczajny

Podstawową zasadą zwyczajnego powoływania biegłego do udziału w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest nakaz prawa. KPK z 1983 postanawia, iż „z pomocy biegłych należy skorzystać, ilekroć na podstawie nakazu prawa lub sędziego jest konieczne ich przesłuchanie i opinia, oparte na doświadczeniu lub wiedzy, dla potwierdzenia jakiegoś faktu lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy”³³. A zatem, Kodeks z 1983 r. nakazuje sędziemu zdobyć dowód z opinii biegłego, gdy sprawa jest prowadzona z tytułu impotencji oraz z tytułu braku zgody spowodowanego chorobą umysłową. W tych dwóch sytuacjach sędzia z reguły jest zobowiązany wezwać biegłego do udziału w procesie³⁴. Odstąpić może od tego jedynie wtedy, gdy z nagromadzonego materiału dowodowego w aktach sprawy w sposób niebudzący wątpliwości wynika, że opinia biegłego jest już zbędna. Ocena tych okoliczności należy do samego sędziego³⁵. Rezygnacja z usług biegłego może nastąpić np. wtedy, gdy sędzia już dysponuje całkowicie wiarygodnymi świadectwami lekarskimi dotyczącymi tego zagadnienia. Na podstawie tych świadectw przypuszcza się, że stanowisko nauki nie wniesie nic nowego do akt w danej sprawie. W takim przypadku sędzia powinien zamieścić w aktach sprawy swoją pisemną i umotywowaną decyzję.

Poza tymi przypadkami również sam sędzia może zdecydować o zwyczajnym wezwaniu biegłego do udziału w postępowaniu sądowym, gdy w

³¹ Przepisy są zawarte w KPK 83 w kanonach: 1574-1581; 1663-1664; 1678 i 1680.

³² A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 72.

³³ KPK 83 kan. 1574.

³⁴ KPK 83 w kan. 1680 postanawia: „W sprawach dotyczących impotencji lub braku zgody spowodowanego chorobą umysłową, sędzia powinien skorzystać z pomocy jednego lub kilku biegłych, chyba że z okoliczności wyraźnie wynika, że jest to bezużyteczne”.

³⁵ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 72.

uzasadniony sposób uważa, iż taka opinia spowoduje wydanie sprawiedliwego wyroku³⁶. Może to nastąpić w każdym momencie procesu, chociaż na ogół biegły jest powoływany po przesłuchaniu stron i świadków. Zależy to przede wszystkim od zadania jakie biegłemu jest wyznaczone. A więc, jest to dowód z urzędu, gdyż nie strony, lecz sam sędzia decyduje o wprowadzeniu go do procesu. Raz jeden czyni to w oparciu o wyraźny przepis prawa, innym zaś razem powołuje biegłego z własnej inicjatywy³⁷.

Wyznaczenie i wprowadzenie biegłego do procesu, niezależnie od tego, czy wymaga tego prawo, czy decyduje o tym sam sędzia³⁸, przebiega w następujący sposób: a) sędzia informuje strony procesowe o potrzebie dowodu z opinii biegłego proponując jednocześnie konkretną osobę do wypełnienia tego zadania względnie dając stronom możliwość zgłoszenia własnego biegłego; b) w pierwszym przypadku, gdy sam sędzia wskazuje osobę biegłego, strony muszą mieć możliwość wypowiedzenia się, czy zgadzają się na proponowanego przez sąd biegłego, gdyż prawo stron do obrony daje im możliwość wykluczenia biegłego z procesu dla uzasadnionej przyczyny. Tę słuszną przyczynę ocenia jednak sam sędzia, przy czym jego decyzja, zgodnie z przepisem kan. 1629, n. 5 nie podlega zaskarżeniu³⁹, jak tylko włącznie z apelacją od wyroku definitywnego. W drugim przypadku - propozycję jednej ze stron sędzia przekazuje drugiej stronie, dając jej tym samym prawo do zgłoszenia zarzutów; c) po rozważeniu stanowiska stron, sędzia dekretem wyznacza biegłego. Nominacja powinna być w zasadzie zgodna z wnioskami stron, chyba że jakaś poważna przyczyna, która jest znana sędziemu, przemawia za tym, by takiego biegłego nie dopuścić do procesu i na jego miejsce wyznaczyć kogoś innego⁴⁰. Ponieważ najczęściej bywa tak, że określony trybunał kościelny ma na stałe powołanych kilku biegłych z których pomocy korzysta. Sędzia dając stronom możliwość powołania biegłego może wskazać jednego lub kilku biegłych z tej listy. Potrzebna jest jednak osobna nominacja dla każdego z nich w momencie wprowadzenia ich do danej sprawy. I w tym samym sensie należy rozumieć przepis kan. 1575, iż obowiązkiem sędziego jest wyznaczyć lub wybrać bie-

³⁶ KPK 83 kan. 1680.

³⁷ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 72 n.

³⁸ KPK 83, kan. 1555 i 1576.

³⁹ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 73.

⁴⁰ KPK 83 kan. 1575: „Do sędziego należy nominacja biegłych, po wysłuchaniu lub na wniosek stron, albo, jeżeli się zdarzy, dopuszczenie relacji zrobionych już przez innych biegłych”.

głych⁴¹. Same kwalifikacje, czy nawet przynależność do grona biegłych, pełniących swe funkcje przy danym sądzie, a nawet wskazanie czy żądanie stron, aby ich kandydat został biegłym sądowym, nie wystarczą⁴², by ktoś w procesie małżeńskim pełnił funkcję biegłego.

Sprawa ilości biegłych wiąże się z naturą sprawy, z trudnościami rozstrzygnięcia, stąd pozostawiona jest roztropnemu uznaniu sędziego. W sprawach dotyczących impotencji oraz choroby umysłowej prawo samo wskazuje sędziemu możliwość powołania więcej aniżeli jednego biegłego, by na tej drodze uzyskać większą pewność przy wydawaniu końcowego wyroku. KPK z 1983 stwierdza tu wyraźnie: *iudex unius periti vel plurium opera utatur*⁴³. W pozostałych sprawach przeciwko mnożeniu dowodów z opinii biegłych przemawia jedynie ekonomia postępowania sądowego, czyli koszt za opinię biegłego oraz czas trwania sprawy.

Biegli sądowi wybrani i wprowadzeni do procesu nie mogą innym osobom zlecać powierzonych sobie zadań. Natomiast za zgodą stron i sędziego biegli mogą wzywać do pomocy innych biegłych, przy czym sędzia może tę liczbę powiększyć lecz nie może wyznaczyć mniejszej liczby biegłych. Istnieją jednak różne okoliczności, które zwalniają biegłego sądowego od wypełnienia przyjętych na siebie obowiązków.

Natomiast idąc za Regułami Roty Rzymskiej, to trzeba podkreślić, że jest w nich mowa o różnych okolicznościach, które są wymienione następująco⁴⁴: 1) śmierć kładzie kres wszelkim uprawnieniom i obowiązkom osobistym. Tym samym zwalnia biegłego od wypełnienia przyjętych na siebie obowiązków; 2) biegły sądowy sam może zrzec się swej funkcji w toku prowadzonego procesu., po przedstawieniu sądowi poważnych ku temu przyczyn i po przyjęciu takiego zrzeczenia przez sędziego; 3) ogólną formą zwalniania biegłego od podjętych zobowiązań jest dyspensa udzielona przez kompetentną władzę kościelną; 4) najczęstszym przypadkiem, który powoduje ustąpienie biegłego sądowego, wraz ze zwolnieniem od przyjętego zadania, jest usunięcie go przez sędziego, np. gdy okaże się, że biegły nie posiada przewidzianych prawem kwalifikacji specjalistycznych względnie w trakcie pełnionych czynności nasuwają się poważne podejrzenia o

⁴¹ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 73.

⁴² E. SZTAFFROWSKI, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy posoborowej*, t. 2. Warszawa 1979, s. 506.

⁴³ KPK 83 kan. 1680.

⁴⁴ *Regulae servandae in iudiciis apud Sacrae Romanae Rotae Tribunal*, § 133, AAS 2(1910), 784-860.

jego niezdolności lub niezdatności. Fakt zwolnienia biegłego sądowego, jak również powołanie innego na jego miejsce, musi być dokonany w formie odrębnego dekretu sądowego⁴⁵.

3.2. Powoływanie biegłych w sądzie w sposób uzupełniający

Niewątpliwie chodzi tutaj o takie sytuacje, w których sędzia kościelny nie dostrzega potrzeby powoływania biegłego, jednakże sama strona zgłasza go do udziału w procesie. Jest to logiczna konsekwencja uprawnienia stron do zgłaszania środków dowodowych na potwierdzenie prawdziwości zgłoszonej przez nich tezy procesowej. KPK z 1983 r. podaje dwa sposoby wprowadzania uzupełniającego dowodu z opinii biegłych: a) dopuszczenie poza procesowej opinii biegłych; b) powołanie innego biegłego pomocniczego.

3.2.1. Dopuszczenie poza procesowej opinii biegłych

Mając na uwadze praktykę sądów kościelnych zdarza się niekiedy, że strona wnioskuje o włączenie do akt sprawy opinii np. psychiatrycznej lub psychologicznej, sporządzonej nie dla potrzeb danego procesu lecz w zupełnie innych okolicznościach np. na użytek sądu cywilnego. Jeżeli treść tej opinii odpowiada wymogom procesu kościelnego sędzia może włączyć ją do akt sprawy. Podobnie przyjmuje się inne dokumenty przedkładane przez strony. KPK 1983 r. postanawia, że do sędziego należy również „dopuszczenie relacji zrobionych już przez innych biegłych” (*relationes ab allis peritis iam factas assumere*)⁴⁶. Nie ma obowiązku konsultowania tej decyzji z drugą stroną. O tym pisze też A. Dzięga: „Warunkiem podstawowym jest fachowość opinii, to znaczy sporządzenie jej przez osobę odpowiadającą pojęciu *biegły* oraz w sposób zgodny z metodą naukową. W takiej sytuacji dopuszczenie gotowej relacji zastępuje powołanie zwyczajnego biegłego sądowego, co jest tylko z korzyścią dla procesu”⁴⁷.

Według instrukcji *Provida Mater Ecclesia*, biegłymi w sądach kościelnych mogą być te osoby, które posiadają odpowiedni dyplom, zdobyli wybitne doświadczenie w swoim zawodzie oraz mają opinię ludzi religijnych

⁴⁵ Por. *Provida Mater Ecclesia*, dz. cyt., art. 142 § 1.

⁴⁶ KPK 83 kan. 1575; por. A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 74.

⁴⁷ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 74.

i uczciwych⁴⁸. Nie może być biegłym, jak zostało już wcześniej zaznaczone, taka osoba którą łączą ściśle więzy z którąś ze stron⁴⁹ lub którą prawo wyklucza od składania zeznań w charakterze świadka⁵⁰.

3.2.2. Powołanie relacji poza procesowej

Jeżeli gotowa relacja zaproponowana przez którąś ze stron nie odpowiada wymogom stawianym biegłym oraz ich opiniom nie powinna ona znaleźć się w aktach, chyba że jako dokument uzupełniający dla innych kwestii aniżeli pytania postawione biegłemu przez sędziego kościelnego⁵¹. Zatem, opinia psychologa z Poradni Psychologiczno-Rodzinnej sporządzona na użytek cywilnej sprawy rozwodowej, dotycząca relacji rodzice-dzieci, może dostarczyć nowych elementów do zebranych już zeznań stron i świadków w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa rozpatrywanej przez trybunał kościelny. Chociaż ta opinia nie musi odpowiadać na pytania dotyczące np. struktury osobowości współmałżonków.

3.2.3. Powołanie innego biegłego pomocniczego

Kodeks z 1983 r. błogosławionego papieża Jana Pawła II stwierdza, że strony mają prawo wyznaczać prywatnych biegłych: *partes possunt peritos privatos (...) designare*⁵². Strony w takim przypadku wskazują sędziemu osobę takiego biegłego oraz zadanie jakie chcą mu zlecić do wykonania. Sędzia propozycje stron ocenia z punktu widzenia potrzeb procesu i jeżeli nie ma podejrzenia celowej manipulacji bądź działania na zwłokę wyraża zgodę na wprowadzenie do procesu takiego dowodu. Nie jest to zatem dopuszczenie biegłego na podstawie dekretu sędziowskiego, jak to ma miejsce przy zwyczajnym powoływaniu biegłego, lecz tylko jego zatwierdzenie - *a iudice probandos*. By jednak sędzia mógł wyrazić zgodę na udział prywatnego biegłego w procesie, powinien najpierw upewnić się o kompetencjach i stronie moralnej kandydata. Ponieważ tylko w takim znaczeniu rozumie się kodeksowe sformułowanie *a iudice probandos*. Strona ma prawo i po-

⁴⁸ Por. *Provida Mater Ecclesia*, art. 142 § 1.

⁴⁹ Por. *Provida Mater Ecclesia*, art. 142, §§ 2-3.

⁵⁰ Por. *Provida Mater Ecclesia*, art. 119; por. T. PAWLUK, *Kanoniczny proces małżeński*, dz. cyt., s. 135.

⁵¹ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 74.

⁵² KPK 83 kan. 1581 § 1.

wołuje swego biegłego z listy stałych współpracowników trybunału diecezjalnego, co się usilnie zaleca ze względu na ich kompetentne przygotowanie do uczestnictwa w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Wówczas sędzia jest zwolniony z badania wiedzy i moralno-religijnej sylwetki biegłego wskazanego przez stronę. Ponieważ prawo daje możliwość wykluczenia biegłego podobnie jak świadków. O tym była już mowa, że sędzia powinien podać nazwisko kandydata na biegłego drugiej stronie do wiadomości, chociaż taka konsultacja nie jest wymagana do ważności aktu⁵³. Jak zaznacza A. Dzięga prywatnych biegłych „nie należy mylić z konsultantami, którzy służą stronom swoją radą nie wchodząc jednak formalnie do procesu”⁵⁴. Wnioski i opinie takich konsultantów wprowadzają do akt sprawy same strony, podczas gdy biegły *prywatny* bierze udział w procesie i załącza do akt sprawy swoją własną opinię.

W procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa w grę wchodzi tytuł choroby umysłowej, niemocy płciowej zwanej impotencją oraz poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych obowiązków małżeńskich względnie do ich podjęcia i wypełnienia z przyczyn natury psychicznej⁵⁵. W tych dwóch ostatnich przypadkach warto pamiętać, że prawo nie nakazuje wyraźnie powołania biegłego, lecz czyni to za każdym razem sam sędzia, gdy uważa jego udział za potrzebny.

Zakończenie

Z rozporządzenia ustawy lub sędziego kościelnego korzystanie z pomocy biegłych jest dziś w kościelnej praktyce sądowej powszechnie stosowane i widoczne przede wszystkim w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

Sędzia ustala sposób, w jaki biegły ma wykonać swoje zadanie. Biegły wykona właściwie zleconą mu opinię, jeżeli sędzia w przekazanej instrukcji dokładnie określi zagadnienia mające głównie aspekt prawny.

Na określenie przedmiotu badań biegłych mogą mieć wpływ również strony, które są uprawnione do przedłożenia odpowiednich kwestii. Biegłym należy przekazać do wglądu akta sprawy oraz inne dokumenty i materiały pomocnicze, których może on potrzebować do spełnienia zadania

⁵³ KPK 83 kan. 1554, 1555, 1576.

⁵⁴ A. DZIĘGA, *Powoływanie biegłego*, art. cyt., s. 74.

⁵⁵ KPK 83 kan. 1095, 2° i 3°.

w sposób właściwy i wierny.

Sędzia nie jest jednak związany nawet zgodną opinią biegłych, gdyż ocenia je swobodnie w kontekście wszystkich okoliczności sprawy. Mówiąc innymi słowami, sędzia nie może bezkrytycznie przyjąć opinii biegłego lecz musi sprawdzić czy nie zawiera ona niejasności, sprzeczności, luk w rozumowaniu, a także czy wnioski są konkretne i przekonujące? Czy nie sprzeciwiają się wiarygodnym argumentom, jakich dostarczają akta sprawy? Podając w swej sentencji wyroku motywy rozstrzygnięcia, sędzia powinien wskazać na racje, które zdecydowały o przyjęciu lub odrzuceniu wniosków biegłego.

W podsumowaniu niniejszej pracy może być wiele wniosków, jakie dają się wysnuć z powyższych rozważań. Można mieć chyba nadzieję, że ta praca może nie tyle stanowi dogłębne wyjaśnienie wszystkich wątpliwości w tej kwestii, ale stanie się zachętą do jeszcze bardziej solidnego studium tego zagadnienia. Również przyczyni się do większego zainteresowania się tą problematyką, czy to od strony naukowej, czy też od strony praktyki sądowej nie tylko kościelnej lecz także i świeckiej.

Streszczenie

Wysoki poziom współczesnej nauki sprawia, że w wielu dziedzinach, w których należy podjąć decyzję wymagającą znajomości danej gałęzi wiedzy, wręcz konieczny jest udział biegłego. W prawie kanonicznym biegły nazywany jest biegłym sądowym. Jest on rzeczoznawcą, ekspertem, który z polecenia sędziego, w oparciu o własne wiadomości i kompetencje wydaje dla celów procesowych opinię o istnieniu, naturze i przymiotach wątpliwego faktu.

W artykule przedstawiono rolę biegłego sądowego w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa w świetle Kodeksu Prawa kanonicznego z 1983r. W pierwszej części dokonano analizy aksjologicznej i kwalifikacji biegłego sądowego. W dalszej części autor próbował odnaleźć odpowiedź, kto może być biegłym sądowym. Funkcji biegłego nie mogą piastować w sądzie kościelnym następujące osoby: strony oraz ci, którzy występują w sądzie w ich imieniu, sędzia i jego asystenci, adwokat oraz inni, którzy pomagali lub pomagają stronom w tej sprawie (lekarz u którego leczą się strony, spowiednik). Ostatnią część artykułu traktuje o sposobach powołania biegłego sądowego. Artykuł jest przyczynkiem do dalszej, pogłębionej analizy tego ważnego tematu.

Słowa kluczowe: *biegły sądowy, Kodeks Prawa Kanonicznego, proces kano-
niczny*

Ways of Appointing Experts to Participate in a Canonical Process

Summary

The high level of modern science makes it necessary in many areas to consult experts of concrete disciplines in order to reach a court decision. Canon Law also speaks of such an expert (Latin: peritus). Such a person, specialist in a certain field of knowledge, on the basis of the judge's decision, gives opinion, based on proper knowledge and skills, for the purpose of the concrete process, concerning the existence, nature and qualities of a questionable fact.

The paper presents the role of a court expert witness in the canonical process concerning the nullity of marriage in the light of the Code of Canon Law of 1983. The first section presents an axiological analysis and the qualifications of a court expert. In the next part, the author tried to find an answer to the question who can be such an expert. Such a function cannot be held in a Church court by the following: the parties involved and those who appear in court on their behalf, the judge and his assistants, the lawyer and others who assisted ore are assisting the parties in the concrete case (physician caring for the parties of the trial, confessor) . The last part of the article speaks about how an expert is appointed. The article is a contribution to a continuous, in-depth analysis of this important topic.

Key words: *expert, the Code of Canon Law, canonical process*

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

ZAANGAŻOWANIE RELIGIJNE I POZARELIGIJNE POLAKÓW W LOKALNYCH PARAFIACH RZYMSKOKATOLICKICH

Parafia (słowo to w języku greckim znaczy „mieszkać obok”) to określenie „najmniejszej jednostki administracyjnej i wspólnoty wiernych, której ośrodkiem jest kościół parafialny.”¹ Zgodnie z *Kodeksem prawa kanonicznego Kościoła rzymskokatolickiego* opiekę nad parafią sprawuje proboszcz, mianowany przez biskupa diecezjalnego. Podstawowym zadaniem parafii jest rozwój życia religijnego jej członków, sprawowanie czynności kultowych, katechizacja. Oprócz aspektu teologicznego, można w opisie parafii uwzględnić także aspekt socjologiczny. W praktyce można też mówić o jej funkcjach pozareligijnych: interwencyjnych, kulturalnych, rekreacyjnych, opiekuńczych itd. W tym ujęciu jest to „ustrukturyzowana i sformalizowana grupa społeczna”, instytucja pełniąca określone funkcje w życiu zbiorowości. Wojciech Świątkiewicz pisze: „W tradycyjnym modelu Kościoła i w systemie koncentrycznego uporządkowania struktur społecznych parafia stanowiła jednostkę organizacyjną, całkowicie zabezpieczającą szeroko rozumiane potrzeby religijne, społeczne i kulturalne jej mieszkańców, a proboszcz pełnił funkcję przywódcy, którego rola wkraczała w wielorakie – również pozareligijne i pozakościelne – obszary życia jednostki i zbioro-

Emilia Zimnica – Kuzioła: pracuje w Instytucie Socjologii UŁ, na stanowisku adiunkta. Jest autorką książki *Światła na widownię. Socjologiczne studium publiczności teatralnej* (Łódź 2003) i kilkudziesięciu artykułów, dotyczących dwu interesujących ją dziedzin – socjologii sztuki (szczególnie teatru i literatury) i socjologii religii. Ostatnie teksty publikowała w „Przeglądzie Humanistycznym” i „Przeglądzie Religioznawczym”. Adres e-mail: emilia.zimnica@onet.eu

¹ W. ŚWIĄTKIEWICZ, *Parafia*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. LIBISZOWSKA – ŻÓŁTKOWSKA, J. MARIAŃSKI, VERBINUM, Warszawa 2004, s. 280.

wości. W tym sensie parafia tradycyjna była skierowana „do wewnątrz” społeczności, potwierdzając jej wewnętrzne ustrukturyzowanie i nadając różnym formom i etapom życia indywidualnego i zbiorowego sakralny wymiar. Reprezentowała Kościół jako instytucję legitymizacji porządku społecznego.”²

Współczesność charakteryzowana jest przez pryzmat filozofii postmodernistycznej, pesymistycznej w kwestii istnienia bezdyskusyjnych orientacji światopoglądowych. Zmienia się świat, zmienia się człowiek, który ma możliwość wyboru między konkurencyjnymi propozycjami, także w dziedzinie religijnej. Pluralizm religijny podważa oczywistość nauczania Kościoła w kwestiach moralnych, instytucja ta traci monopol na określanie tego, co jest etyczne i nieetyczne, warte zabiegów i nieistotne. Nie tylko na zachodzie Europy, ale i w Polsce dochodzi do powolnego rozpadu religijności instytucjonalnej. Według reprezentatywnych badań CBOS-u, obecnie około 40% wierzących Polaków deklaruje, że „wierzy na swój sposób”, bez odwoływania się do *nomosu* doktryny Kościoła, bez wypełniania obowiązkowych religijnych praktyk (cotygodniowa msza św.). Jednak nadal parafie stanowią ośrodki życia religijnego, choć zmienia się ich charakter. Przekształcenia współczesnych parafii w dużym stopniu dotyczą środowisk wielkomiejskich, zurbanizowanych, w nich zanikają więzi wspólnotowe, a parafie stają się „agregatami”, agencjami religijnych usług.³ O dysfunkcjonalności, dezorganizacji współczesnych parafii pisze Janusz Mariański: „Kontakty międzyludzkie w wielkich parafiach miejskich najczęściej przybierają postać formalną, wtórną, charakteryzującą się krótkotrwałością i fragmentarycznością, a coraz mniej postać sąsiedzka. Wyrazistość barier społecznych w stosunkach wewnątrzparafialnych i brak pełnej komunikacji społecznej między klerem i wiernymi są widoczne. W sytuacji dość daleko posuniętej wzajemnej izolacji stosunki osobiste ulegają ograniczeniu i są zastępowane relacjami podporządkowania i nadrzędności. Zatrącenie elementów osobowych w duszpasterstwie grozi poważnymi niebezpieczeństwami dla życia religijnego w parafii (...). Zbiorowość parafialna staje się coraz bardziej anonimowa, rozproszona, mało czytelna i nieprzejrzysta (parafia w „rozsypance”) (...) Księża, przeciążeni pracą ze względu na złożoność i wielorakość obowiązków, ograniczają się do administrowania sakramentami, prowadzenia katechizacji i zarządzania parafia jako insty-

² Tamże, s. 281.

³ W. PIWOWARSKI, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 120.

tucją. Nie są zdolni do podjęcia bardziej dynamicznych form apostołatu, dostosowanych do środowiska miejskiego. Znana jest prawidłowość, że im większa jest parafia, tym niższy jest wskaźnik uczestniczących w niedzielnej Mszy św.⁴

Według komunikatu CBOS z 2011 roku, nadal dla większości Polaków lokalna parafia stanowi centrum życia religijnego.⁵ W praktykach religijnych, takich jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne kilka razy w tygodniu uczestniczy 5% katolików, raz w tygodniu 49% wiernych, jeden lub dwa razy w miesiącu 17%. Sporadycznie, czyli kilka razy w roku bywa w kościele 15% respondentów, natomiast 14% deklaruje, że w ogóle nie praktykuje.⁶

Od 2008 roku wzrósł o osiem punktów procentowych odsetek osób korzystających z różnych inicjatyw społecznych organizowanych przez parafię. Ponad dwie piąte badanych przyznaje, że uczestniczy w parafialnych imprezach kulturalnych (wystawy, koncerty, wernisaże) i sportowo-turystycznych. Ponad 30% badanych bierze udział w pielgrzymkach do miejsc kultu religijnego w kraju i za granicą, dzieci i młodzież korzystają z wakacyjnych wyjazdów organizowanych przez parafie. Inne formy pozareligijnej działalności parafii to najczęściej wypożyczanie książek religijnych, pomoc charytatywna (rzeczowa i finansowa), organizacja opieki nad chorymi, ludźmi starszymi i dziećmi, poradnictwo medyczne i prawne. Warto podkreślić, że do beneficjentów tych wszystkich przedsięwzięć należą także osoby niewierzące i niepraktykujące.

Jeżeli chodzi o zaangażowanie w organizację przedsięwzięć o charakterze pozareligijnym, do takiej aktywności przyznaje się około 30% badanych. Pozostali deklarują, że nie mają wpływu na funkcjonowanie swojej parafii i co istotne, nie mają takiej potrzeby i takich aspiracji. Dla nich parafia stanowi jedną z wielu instytucji usługowych, lepiej lub gorzej zaspokajających ich potrzeby. Warto dodać, że przeciętny Polak uczestniczący w praktykach religijnych ofiarowuje swojej parafii kwotę 20 złotych miesięcznie.⁷ Wierni, którzy poświęcają swój czas lokalnej parafii wykonują pra-

⁴ J. MARIAŃSKI, *Patologia życia parafialnego*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. LIBISZOWSKA – ŻÓŁTKOWSKA, J. MARIAŃSKI, VERBINUM, Warszawa 2004, s. 287.

⁵ Komunikat CBOS *O religijnym i społecznym zaangażowaniu Polaków w lokalnych parafiach*, listopad 2011, BS/141/2011, opracował RAFAŁ BOGUSZEWSKI, s. 20.

⁶ Tamże, s. 2.

⁷ Tamże

ce porządkowe, budowlane i remontowe przy kościele, zbierają fundusze na potrzeby świątyni, włączają się w organizację uroczystości religijnych, przygotowują oprawę liturgiczną i muzyczną. „Rzadziej < parafialni społecznicy > działają na rzecz samych parafian”⁸, czytamy w raporcie.

Większość Polaków (70%) praktykuje w parafii działającej w ich społeczności lokalnej, 7% wybrało inną parafię. Stosunkowo nowym zjawiskiem jest tzw. *churching*, czyli częsta zmiana kościołów, dotyczy on 6% respondentów, mieszkańców największych miast, osób z wyższym wykształceniem, praktykujących nieregularnie. Publicyści tak oto komentują nowe zjawisko w polskiej religijności: *Wierni potrafią przejechać pół miasta w poszukiwaniu miejsca, które będzie w ich mniemaniu najlepsze na celebrowanie mszy. Powodów takich poszukiwań jest wiele. Czasem jest to chęć znalezienia kościoła, w którym liturgia będzie najpiękniejsza, pieśni będą okrojone do niezbędnego minimum lub takiego, w którym kazania będą mądre i niepowtarzalne. Bardzo często wybieramy świątynie, do której należą nasi bliscy, z którymi chcemy uczestniczyć we mszy lub rezygnujemy ze swojej parafii, bo mamy uraz do proboszcza (...) Kościół musi dostosować się do oczekiwań wiernych, bo ci znudzeni godzinną mszą szukają takiego kościoła, w którym msza trwa 45 minut, a po niej będą mogli udać się na upragniony obiad lub na zakupy. W jednym z katowickich centrów handlowych powstała kaplica, do której wierni mogą wejść wprost z zakupów. Kościół dostosowuje się do zmieniających się przyzwyczajęń parafian, starając się zachęcić ich do częstszego uczestniczenia w nabożeństwach. W związku z przełamaniem sfery sacrum, określenie churchingu, tak podobne do clubbingu czy shoppingu, staje się czymś naturalnym, czymś co przestanie nas w końcu zaskakiwać.*⁹

Ciekawe, że tylko 6% Polaków pogłębia swoją wiarę we wspólnotach działających w parafiach (są najczęściej grupy różańcowe, rzadziej misyjne, oazowe, Odnowa w Duchu Świętym, Duszpasterstwo Akademickie). Jeśli chodzi o charakterystykę społeczno-demograficzną tych osób, są to trzykrotnie częściej kobiety, osoby z niższymi poziomami wykształcenia, intensywnie praktykujące (kilka razy w tygodniu), częściej osoby starsze, zwłaszcza emeryci.

Socjologowie, analizując problem więzi religijnej we współczesnym świecie, piszą: „W pluralistycznych społeczeństwach, realizujących zróżnicowane systemy wartości (bardzo często konkurencyjne), więź oparta na

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ ŻANETA GOTOWALSKA, „Churching”, czyli wędrówki wiernych, [w:] <http://religia.onet.pl/publicystyka/6/churching-czyli-wedrowki-wiernych,474,page3.html>, dostęp 22 maja 2012.

podzielanych przekonaniach religijnych traci na znaczeniu.”¹⁰ Kościół przestaje być podstawowym wyznacznikiem więzi społecznej, wspólnotą w pełni zintegrowaną w wymiarze religijnym i pozareligijnym. Procesy sekularyzacyjne prowadzą do przededefiniowania funkcji parafii i lokalnego kościoła. Ogólnopolskie badania sondujące poziom zaangażowania Polaków w lokalnych parafiach pokazują duże zróżnicowanie charakteru uczestnictwa wiernych w codziennym życiu Kościoła, pewną gradację ich postaw społeczno-religijnych. Można pokazać gorliwych, aktywnych członków wspólnot parafialnych, emocjonalnie związanych z grupą, realizujących w pełni zadania przypisane- na gruncie eklezjologii -laikatowi, ale także osoby, które są zdystansowane i obojętne, nie utożsamiają się z celami, wartościami moralnymi reprezentowanymi przez wspólnotę religijną, jednak z różną częstotliwością w niej uczestniczą. Można w końcu typologicznie wyodrębnić ludzi, którzy stanowią bierne audytorium, tylko formalnie przynależą oni do lokalnego Kościoła, sporadycznie korzystając z jego usług religijnych i pozareligijnych (P. Śpiewak nazywa ich „usługobiorcami”¹¹)

Polskie parafie nie są jednorodne, jednak częściej są to autorytarnie zarządzane sformalizowane instytucje, tylko czasem otwarte struktury, w których wzrasta rola laikatu (świeccy tworzą Rady Parafialne, teoretycznie zapraszani są do współdecydowania o wewnętrznych sprawach parafii, niemniej w praktyce Rady pełnią rolę doradczą, podporządkowane są proboszczom. W strukturach hierarchicznych trudno o zarządzanie demokratyczne). Sobór Watykański II, który opracował dekret o apostołstwie świeckich, postulował rozszerzenie roli i zadań świeckich w Kościele. W polskich realiach nadal mała jest aktywność laikatu: „Ponieważ rozwój i działalność przykościelnych grup i wspólnot religijnych można traktować w pewnym stopniu jako funkcję rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, pojawiają się stwierdzenia, że słaba aktywność na tym polu potwierdza słabość społeczeństwa obywatelskiego w Polsce”, pisze Anna Królikowska.¹²

Reasumując- około 30%-40% Polaków aktywnie uczestniczy w życiu lokalnego Kościoła, większość jednak tylko deklaratywnie, formalnie przynależy do parafii, z różną częstotliwością partycypuje w religijnych prakty-

¹⁰ L. GAJOS, *Więź religijna*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. LIBISZOWSKA – ŻÓŁTKOWSKA, J. MARIAŃSKI, VERBINUM, Warszawa 2004, s. 452.

¹¹ P. ŚPIEWAK, *Hipermarket wiary*, „Wprost” 2003 r, nr 44, s.24-25.

¹² A. KRÓLIKOWSKA, *Laikat w nowoczesnym społeczeństwie*, niepublikowany wydruk komputerowy.

kach obowiązkowych i nadobowiązkowych. Warto podkreślić, że stosunek do lokalnej wspólnoty, własnego proboszcza i innych księży w parafii, przekłada się niejednokrotnie na opinie o Kościele w szerokim rozumieniu. Parafia staje się *pars pro toto* instytucji hierarchicznej, kierowanej przez papieża, biskupów i innych duszpasterzy.

Streszczenie

Artykuł dotyczy zaangażowania religijnego i społecznego Polaków w lokalnych parafiach. Współcześnie parafie ulegają przeobrażeniom, szczególnie w wielkich miastach zanika więź interpersonalna, kontakty międzyludzkie mają charakter formalny. Według komunikatów CBOS (u), nadal stanowią one dla zdecydowanej większości badanych ośrodki życia religijnego: 70% Polaków deklaruje regularne uczestnictwo w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, natomiast 40% respondentów bierze udział w imprezach kulturalnych i sportowo-turystycznych, organizowanych przez ośrodki parafialne. Nowym zjawiskiem w religijności Polaków jest tzw. *churching*, chociaż obecnie dotyczy on 6% Polaków, wciąż zyskuje na znaczeniu.

Słowa kluczowe: *Lokalny Kościół, zaangażowanie świeckich, parafia, churching.*

Religious and Outside of Religious Commitment of Poles in Local Roman Catholic Parishes

Summary

The article regards the religious and social commitment of Poles in local parishes. In our times parishes undergo transformations, especially in large cities, where interpersonal bonds vanish and interpersonal contacts have a formal nature. According to CBOS information, these still are decisive for the majority of examined centers of the religious life: 70% of Poles declare regular participation at Mass, other services and religious meetings; at the same time 40% of respondents declare participation in cultural and sports-tourist events, organized by parish centers. In the religious life of Poles,

a new phenomenon has appeared, called churching, although it regards at the present moment 6% of Poles, it is gaining in importance.

Key words: *Local Church, lay commitment , parish, churching*

KS. BOGUSŁAW ZIEZIULA

ZA I PRZECIW MARKETINGU KOŚCIELNEGO

Treść: Wprowadzenie, 1. Pozytywne aspekty marketingu kościelnego, 2. Negatywne aspekty marketingu kościelnego, 3. Podsumowanie

Wprowadzenie

Marketing ma szerokie pojęcie związane z aktywnym handlem.¹

Ks. mgr lic. Bogusław Zieziula: kapłan Archidiecezji Białostockiej. Absolwent Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1990 - 1991), Wyższej Szkoły Biznesu National - Louis University w Nowym Sączu (2001 - 2002), Uniwersytetu w Białymstoku – Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej. Od 1999 pracownik Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Doktorant przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie na specjalności teologia pastoralna. W swoim dorobku naukowym ma liczne prace z zakresu funkcjonowania instytucji kościelnych, teologii miłosierdzia, problematyki pastoralnej.

- ¹ Marketing to bardzo szerokie pojęcie związane z aktywnym handlem. Marketing zajmuje się, w ogólnym rozumieniu, potrzebami konsumenckimi pod różnymi kątami. Na przestrzeni lat i rozwoju technologicznego powstało mnóstwo nowych metod marketingowych. Warto znać marketing:
- partyzancki, wykorzystujący różne nietypowe techniki,
 - bezpośredni, zwany medialnym,
 - internetowy, który korzysta z sieci internetowej,
 - młodzieżowy, wychodzący naprzeciw potrzebom dzieci i młodzieży,
 - mobilny, związany m.in. z telefonią komórkową, czyli bardzo nowoczesnym medium informacji,
 - polityczny, który przedstawia metody zdobywania poparcia i budowania wizerunku kandydatów i partii,
 - niestandardowy, który wykorzystuje różne techniki niekonwencjonalne, czasami nawet kontrowersyjne,
 - relacji, zwany też partnerskim,
 - szepcany, związany z buzz marketing i marketingiem plotki,
 - wirusowy, który ma za zadanie rozpowszechniać się w codziennych sytuacjach,
 - e-mail marketing, związany z pocztą elektroniczną,
 - afiliacyjny, wykorzystujący sieci afiliacyjne i programy partnerskie,
 - mix, czyli słynne formuły i koncepcje 4P, 7P i 4C.
- Marketing musi bazować na jakichś danych, dlatego tak ważne i potrzebne są badania

W ogólnym rozumieniu zajmuje się, potrzebami konsumentckimi, ujętych w różnych aspektach. Stąd marketing jako handel aktywny, wychodzący naprzeciw potrzebom klienta, próbujący odgadnąć skryte jego potrzeby, usiłujący uświadamić je oraz pobudzać, a nawet kreować, i je zaspokajać, jest trudny do zastosowania dla potrzeb duszpasterskich. W niniejszym opracowaniu, mówiąc o marketingu w Kościele, nie utożsamiamy go ze sprzedawaniem komuś na siłę prawd wiary i wieszaniem wszelkich reklam zachęcających do przystępowania do sakramentów. Marketing w Kościele rozumiemy jako komunikowanie się ze współczesnym człowiekiem na wielu różnych płaszczyznach, aby wskazać na najważniejsze prawdy: wiara w Boga, zbawienie człowieka oraz szczęśliwość wieczna. Należałoby więc zapytać, czy istnieją takie wypracowane metody marketingowe w świecie profanum, aby można je było przyjąć do strefy sacrum? W tym miejscu trzeba wprowadzić pojęcie „ekonomii” rozumianej jako działanie planowe, rozsądne zarządzanie i dodać, iż w odniesieniu do ekonomii zbawienia² jest pojęciem dynamicznym, określającym Boga w działaniu. Wydaje się jednak, że roztropna akomodacja i asymilacja zachodzących zjawisk i strategii marketingowych, i procesów z dziedziny ekonomii, może okazać się jak najbardziej skutecznym narzędziem, pomocnym w duszpasterstwie. Zwłaszcza, gdy w Programie Duszpasterskim „Być solą ziemi” na rok 2012/2013, wskazane cele do realizacji są skierowane do wszystkich wiernych, a zwłaszcza do świeckich, którzy w dziedzinie szeroko rozumianego marketingu, reklamy są bardziej przygotowani. „Wy jesteście solą ziemi, a jeśli sól utraci swój smak, to czym go przyprawić? Nie przydaje się na nic! Wyrzuca się ją z domu i ludzie będą po niej deptać” (Mt 5,13). Słowa te doskonale oddają istotę celów realizacji Programu Duszpasterskiego, którymi są: rozbudzenie ducha apostołskiego wiernych świeckich, formowanie wiernych zdolnych do czynnego zaangażowania się w przemianie świata i uwrażliwienie na najbardziej potrzebujących. Stąd marketing w Kościele rozumiany jako komunikowanie się ze w na wielu płaszczyznach, może być pomocny w realizacji tych celów. Poprzez odpowiednią reklamę moż-

marketingowe, które wskazują na najważniejsze potrzeby konsumentckie potencjalnych klientów. Marketing jest też często zestawiany z szeroko rozumianym public relations, zarządzaniem oraz reklamą. Nie należy łączyć tych pojęć, ale nie da się też ukryć pewnych powiązań między nimi. Na przykład do marketingu niestandardowego śmiało można zaliczyć różnego rodzaju reklamy zewnętrzne, które należą do nietypowych typów reklamy. Zob. Źródło: <http://www.marketing.edu.pl/>.

² Katechizm Kościoła Katolickiego, *Pallottinum* 1994, nr. 258-260;489;1040.

na zaakcentować wskazane w Programie Duszpasterskim tzw. priorytety pastoralne: troska całej parafii o przekaz wiary młodemu pokoleniu, zaangażowanie na rzecz misji, solidarność z prześladowanymi za wiarę w Chrystusa, opcje na rzecz ubogich i troska o chrześcijański charakter niedzieli.

Znaczenie reklamy, jako jednej z metod marketingowych, „wzrasta we współczesnym świecie każdego dnia»³. Stwierdzenie to, sformułowane przez Papieską Radę do spraw środków społecznego przekazu 25 lat temu w ramach ogólnej oceny sytuacji w dziedzinie społecznego przekazu, jest dzisiaj jeszcze bardziej uzasadnione, aby jeszcze mocniej przekonać się, co do zasadności stosowania metod marketingowych w duszpasterstwie. Jak mówi tenże dokument Papieskiej Rady, „obecność w sferze środków przekazu, w tym także w reklamie, jest dla Kościoła dziś niezbędnym elementem ogólnej strategii duszpasterskiej”⁴. Podobnie jak środki społecznego przekazu, które wywierają ogromny wpływ we wszystkich dziedzinach, również reklama, posługująca się środkami przekazu jako nośnikami, jawi się we współczesnym świecie jako wszechobecna, przemożna siła, która wpływa na mentalność i zachowania ludzi. Celem niniejszej pracy jest ukazanie pozytywnych i negatywnych skutków szeroko pojętego marketingu w Kościele, gdzie pojęcie „Kościół” oznacza zgromadzenie liturgiczne, a także wspólnotę lokalną lub całą powszechną wspólnotę wierzących⁵. Do podjęcia tematu skłaniają ponowoczesne czasy i nowe wyzwania, przed którymi stoi Kościół. Wstępna analiza skuteczności duszpasterstwa tradycyjnego w Polsce w statystykach jak na razie nie wypada aż tak źle, jak to zwykło się mówić o sytuacji Kościoła na „Zachodzie”. Przed 23-laty wywalczyliśmy niepodległość w Polsce. Ten proces zaczął się rozszerzać na inne kraje w Europie Środkowej. OD 1 maja 2004 roku Polska wraz z dziewięcioma innymi państwami weszła do Unii Europejskiej. Po tych wydarzeniach zapowiedano głębokie przemiany mentalne w społeczeństwie. Dobrobyt miał tak negatywnie zacząć działać na wiernych, że kościoły w Polsce miały być puste tak jak na Zachodzie. Drastycznie zapowiedzi skrajnych sceptyków nie spełniły się. Taka - jak opisana wyżej - sytuacja Kościoła w Polsce jednak

³ *Communio et progressio*, 59: AAS 63 (1971), 615-617.

⁴ Cyt. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska Aetatis novae*, 20-21, Watykan 1992.

⁵ Por. KKK 752. Oraz „Kościół” jest ludem, który Bóg gromadzi na całym świecie. Istnieje on we wspólnotach lokalnych i urzeczywistnia się jako zgromadzenie liturgiczne, przede wszystkim eucharystyczne. Kościół żyje Słowem i Ciałem Chrystusa, sam stając się w ten sposób Jego Ciałem. Cyt. Tamże, KKK 752.

nie oznacza, aby uśpić czujność duszpasterską i udawać, że nic groźnego nie zapowiada się w praktykowaniu wiary w Kościele katolickim.

Niniejsze opracowanie składa się z dwóch rozdziałów i podsumowania. W pierwszym rozdziale podaję pozytywne aspekty marketingu kościelnego, a w drugim szkodliwe skutki tegoż marketingu. Tak przyjęty szkielet opracowywanego zagadnienia pt. „Za i przeciw marketingu kościelnemu”, opieram w dużej mierze na układzie treści w dokumencie Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu pt. „Etyka w Reklamie”⁶.

1. Pozytywne aspekty marketingu kościelnego

Niektórzy krytycy potępiają marketing, a w nim reklamę jako stratę czasu, talentu i pieniędzy. Ogromne zasoby ludzkie i materialne są przeznaczane na potrzeby reklamy. Reklama jest we współczesnym świecie wszechobecna do tego stopnia, że nikt nie pozostaje obojętny wobec niej, a tym bardziej wobec wywołanych skutków. Trzeba zauważyć, iż od początku Kościół w swojej działalności ewangelizacyjnej zawsze stosował jakieś metody marketingowe. Chociażby ogłoszenia parafialne odczytane na zakończenie nabożeństwa, czy też umieszczone w wersji drukowanej w przedśionku kościoła, można zakwalifikować do metody marketingowej bezpośredniej. Warto więc wykazać pozytywne aspekty marketingu kościelnego, aby niektóre nowe metody zgodnie z etyką katolicką zastosować w duszpasterstwie.

Nowoczesne metody marketingowe takie jak bezpośrednia zwana medialną, internetowa, która korzysta z sieci internetowej, mobilna - związana z telefonią komórkową, również e-mailowy marketing - związany z pocztą elektroniczną oraz afiliacyjny, wykorzystujący sieci afiliacyjne i programy partnerskie, mogą przyczynić się do bardziej skutecznej nowej formy ewangelizacji, obejmującej większe rzesze ludzi, którzy zostali ochrzczeni, jak i tych do których jeszcze nie dotarła Dobra Nowina o Zbawieniu.

Inne metody marketingowe takie, jak relacji, zwany też partnerskim, szeptany, związany z buzz marketingiem i marketingiem plotki czy też wirusowy, który ma za zadanie rozpowszechniać się w codziennych sytuacjach, były - jak się wydaje obecne były zawsze w „marketingu kościelnym” - teraz uświadomione i akomodowane przez Kościół, mogą przyczynić

⁶ Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, Etyka w Reklamie, Watykan, 22 lutego 1997 r., źródło w internecie: <http://mateusz.pl/dokumenty/ewr.htm>.

nić się do większych sukcesów duszpasterskich - pastoralnych.

Natomiast koncepcje marketingowe mix, czyli słynne formuły 4P, 7P i 4C, gdzie wchodzi typowe dla handlu pojęcia jak produkt, cena, dystrybucja, promocja, ludzie, proces, świadectwo materialne, wartości, korzyści, koszty, wygoda, dostępność nabycia, komunikacja z rynkiem, mogą mieć zastosowanie w niektórych sytuacjach. Te koncepcje dobrze, wewnętrznie zintegrowane (użyte inne sformułowania do poszczególnych działań) mogą charakteryzować się wysokim stopniem skuteczności i efektywności oddziaływań nawet pastoralnych.

Jedną z bardzo skutecznych rozwiniętych technologicznie metod marketingowych jest metoda niestandardowa, która wykorzystuje techniki niekonwencjonalne, czasami nawet kontrowersyjne. Do tych niekonwencjonalnych można zaliczyć różnego rodzaju reklamy zewnętrzne. Reklama zewnętrzna - jak podaje dokument Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu - ma korzystny wpływ na gospodarkę, politykę, kulturę, na życie moralne i religijne. Papież Paweł VI wyraził pragnienie, aby instytucje katolickie „(...) umiały śledzić uważnie rozwój nowoczesnych technik reklamy i odpowiednio je wykorzystywać do szerzenia ewangelicznego orędzia w sposób odpowiadający oczekiwaniom współczesnego człowieka”⁷. W dziedzinie reklamy zewnętrznej jawią się duże szanse pastoralne w ewangelizacji wizualnej. W duszpasterstwie zwykle stosujemy metodę nauczania wiary ze słyszenia, a tu pojawiają się ogromne możliwości ewangelizacyjne do budzenia wiary z widzenia tzw. „fides ex visu”⁸. Stąd marketing niekonwencjonalny może być narzędziem w służbie Kościoła, wzmacniając jego misję. Kościół, podejmując działania ewangelizacyjne powinien wychodzić z dobrym przekazem do jak najszerszej grupy osób.

Zgodnie z założeniami, szeroko pojęty marketing z perspektywy ziemskiej ma przynieść sukces firmie, sukces właścicielom firmy, pracownikom, rodzinom, itd. W książce pt. „Katolik frajerem?”, Zbigniew Kaliszuk przypomina prawdę, że perspektywa ziemska jest tylko pewną drogą, wstępem do tego, co czeka nas w przyszłości. Największym więc marketingowym sukcesem, jaki możemy osiągnąć w życiu, jest zbawienie. Chrześcijanin, katolik może być człowiekiem sukcesu⁹.

⁷ PAWEŁ VI, Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1977: *L'Osservatore Romano* z 13 maja 1977, 2.

⁸ Cykl wykładów pt. „Fides ex visu – konsekwencje pastoralne” prowadzonych na studium licencjackim i doktoranckim w roku akademickim 2011/2012 przez ks. dr. Hab. ANDRZEJA DRAGUŁĘ na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Jana Chrzyciciela w Warszawie.

⁹ Por. Z. KALISZUK, *Katolik frajerem?*, Warszawa, 2012 s. 50-51. Dalej autor w tejże publikacji

2. Negatywne aspekty marketingu kościelnego

Marketing i dotychczas używane metody marketingowe, jak i reklama ze swej natury nie są ani dobre, ani złe. Są to środki, narzędzia, których można używać dobrze lub źle. Mogą przynosić niejednokrotnie efekty pozytywne, ale też i wywierać negatywne skutki. Obecne już w Kościele niektóre metody marketingowe służące do działalności pastoralnej, mogą również wywoływać negatywne skutki. Same metody marketingowe mogą być dobre, ale substancja użyta do tych metod może być skażona i wtedy pojawią się niepożądane efekty tak uprawianego marketingu kościelnego.

Negatywnym skutkiem marketingu kościelnego, może być odwoływanie się do najgłębszej wrażliwości człowieka w sferze duchowej np. wiary w zestawieniu z „niegodziwa mamona” i istotą ofiarności. Negatywnym przykładem takiego nagannego i niedopuszczalnego etycznie marketingu jest napis na skarbonce w świątyni: „Taka twoja wiara, jaka tu złożona ofiara!!!”

Powszechnie wiadomo, że marketing, w tym reklama, kosztuje. Czas antenowy w godzinach najwyższej oglądalności jest niesłychanie drogi. Stąd finansowanie działalności marketingowej niejednokrotnie przerasta możliwości wspólnot parafialnych, stowarzyszeń, zgromadzeń zakonnych i innych kościelnych osób prawnych. Jak dotychczas, zwłaszcza w Polsce, Kościół jest finansowany w znaczącej mierze z ofiar wiernych. Negatywnym więc skutkiem marketingu kościelnego, może okazać się zarzut oponentów, a nawet samych wiernych o niegospodarności w zarządzaniu dobrami materialnymi Kościoła.

Negatywnym aspektem marketingu kościelnego jest również zachęta podana w nietypowy sposób. Przykładam takiego marketingu będzie szokująca swoim hasłem reklama np. „Kościół nie dla idiotów” – nawiązująca do kampanii reklamowej znanej sieci supermarketów czy inne hasło „Rekolekcje dla nienormalnych”. Kontrowersyjna reklama, dotycząca rzeczy najważniejszych, świętych niszczy nie tylko Kościół, ale i naszą kulturę¹⁰.

stawia pytania w kwestii sukcesu chrześcijan, ich postaw życiowych i odniesienia do Kościoła do wiary i jako ludzi wierzących do mamony, kariery. Te pytania stawia medialnym celebrytom, takim jak: MUNIEK STASZCZYK, JERZY STUHR, RADOŚLAW PAZURA, KRZYSZTOF ZIEMIEC, PRZEMYSŁAW BABIARZ, TOMASZ ZUBILEWICZ, MAREK KAMIŃSKI, ARTUR PARTYKA, DARIUSZ KOWALSKI.

¹⁰ Wypowiedź Mariusza Błaszczaka (PIS) na forum wp.pl: Szokująca reklama niszczy Kościół?, zob. wp.pl z dnia 2010-04-01.

Podobne hasła „SPIRITUAL ATTACK jest impreza”; „FACEBÓG”; „Medytacja i czuwanie – Noc Konfesjonatów”, zapożyczone z żargonu imprezowiczów – teraz mają za zadanie dotrzeć do nich i zaprosić na spowiedź i modlitwę. Taki marketing kościelny jest wręcz szkodliwy dla powagi i autorytetu Kościoła. Chrystus powinien być autorytetem, a nie idolem, powinien być nauczycielem życia, a nie elementem mody, która przemija¹¹.

Narzędzi marketingowych używają firmy szerzące konsumpcjonizm i inne formy zgorzenia i czynią to z szatańską skutecznością, dlatego tych samych skutecznych narzędzi nie powinno się stosować w Kościele do szerzenia najważniejszych idei w życiu człowieka¹².

3. Podsumowanie

Nieodzowną rękojmą poprawnego postępowania w stosowaniu marketingu kościelnego są przede wszystkim dobrze uformowane i odpowiedzialne sumienia pracowników, jak i ich zleceniodawców, podsuwających pomysły, którzy rozumieją, że nie mogą kierować się wyłącznie wolą klientów i winni szanować, i chronić prawa i interesy odbiorców swych działań oraz współtworzyć dobro wspólne. Należy zatem czerpać ukształtowane zewnętrzne i tworzyć wewnętrzne kościelne struktury i reguły, które będą wspomagać i stymulować odpowiednie działania marketingowe i tym samym zapobiegać złym praktykom rodzącego się marketingu kościelnego. W kwestii marketingu kościelnego wykorzystującego środki przekazu do ewangelizacji, należałoby w pełni odczytać sens słów Błogosławionego Jana Pawła II, który stwierdził, (...)środki przekazu stanowią centralną część współczesnego «areopagu», na którym dokonuje się wymiana myśli, kształtują się postawy i wartości. Wskazuje to na istnienie «rzeczywistości głębszej» niż zwykle - jakkolwiek ważne – wykorzystanie środków przekazu do szerzenia ewangelicznego orędzia. „Trzeba włączyć samo orędzie w «nową kulturę», stworzona przez nowoczesne środki przekazu (...) z jej nowymi językami, nowymi technikami, nowymi podstawami psychologicznymi”¹³.

Specjaliści w dziedzinie zarządzania wartościami – wśród nich jest Sła-

¹¹ MACIEJ PLATER-ZYBERK, BLOG, PROJEKTY, PORTFOLIO, źródło z internetu, <http://maciejplater.pl/index.php?s=news&id=41> z dnia 22.04.2011.

¹² Marketing Charytatywny. Warsztat u Pallotynów, źródło z internetu, <http://blog.brief.pl/tag/marketing-koscielny/> z dnia 18.02.2010.

¹³ JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 37 (c): AAS 83 (1991), 284-285.

womir Lachowski - w kwestii wartości w życiu i biznesie, mają nadzieję na coś, czyli plany i marzenia¹⁴. Tymi marzeniami przenosimy się w miejsca i czasy, gdzie do głosu dojdą wartości. W naszym rozważaniu o marketingu kościelnym, chcemy zwrócić uwagę, aby do głosu doszły wartości chrześcijańskie. Wartości zgodnie z fenomenologią obiektywistyczną są we wzajemnych relacjach i tworzą hierarchię. Max Scheler sformułował teorię hierarchii wartości. Jego system wyróżnia pięć wartości: absolutne, duchowe, witalne, utylitarne i hedonistyczne. Najwyższe w hierarchii przypisane są Bogu, niektórym zjawiskom przyrodniczym i społecznym. Wśród najważniejszych są wartości religijne. Wartości duchowe to: estetyczne (piękno, brzydota, wdzięk), poznawcze (prawdziwość, obiektywność) i prawne (wartości tego co słuszne i niesłuszne). Wartości witalne to wartości życia. Wartości utylitarne to użyteczne i nieużyteczne (funkcjonalność, sprawność, wydajność lub ich brak). Natomiast wartości hedonistyczne to inaczej zmysłowe, odczuwanie stanów przyjemności i nieprzyjemności (zadowolenie, ból). Do tych ostatnich zalicza się dobra użytkowe¹⁵. Istnieje też lista i hierarchia potrzeb podstawowych Abrahama Maslowa. Wspominany autor poświęca jej wiele uwagi. Między innymi wylicza je w następującej hierarchii: potrzeby estetyczne, wiedzy i rozumienia, samorealizacji, szacunku, przynależności i miłości, bezpieczeństwa, fizjologiczne¹⁶. Inne podejście do wartości prezentuje amerykański psycholog Milton Rokeach. Jego system wartości (...) jest utrwaloną organizacją przekonań dotyczących preferowanych sposobów postępowania oraz ostatecznych celów egzystencjalnych, uporządkowanych według względnej ważności¹⁷. Z definicji wynika, że istnieją kategorie ostateczne, odnoszące się do najważniejszych i kategorie instrumentalne, które dotyczą sposobów działania, służących osiągnięciu celów ostatecznych¹⁸. Wartości ostateczne mogą być o charakterze osobistym, jak: szczęście, zbawienie, interesujące życie, zdrowie, sukces zawodowy, przyjaźń, uznanie, zamożność, wewnętrzna harmonia oraz wartości o charakterze etyczno-społecznym: pokój na świecie, sprawiedliwość społeczna, demokracja, równowaga ekologiczna na ziemi. Natomiast wśród instrumentalnych Rokeach wyróżnia wartości moralne: uczciwość, odpo-

¹⁴ Por. S. LACHOWSKI, *O wartościach zwykłych ludzi w książce, w: tenże. Droga ważniejsza niż cel. Wartości w życiu i biznesie*, Warszawa 2012, zob. tamże, s. 19-29.

¹⁵ Tamże, s. 40-41.

¹⁶ Por. Tamże, s. 26.

¹⁷ Cyt. Tamże, s. 26.

¹⁸ Por. Tamże, s. 27.

wiedzialność, zaufanie, solidarność, poszanowanie praw ludzkich, miłość, lojalność, wrażliwość, grzeczność, czystość itp. Wśród kompetencyjnych zaś wyróżnia: zdolności, logika, kultura, twórcza wyobraźnia, elastyczność, sympatia, praca zespołowa, zdolność, ambicja, odwaga itp.¹⁹ Sławomir Lachowski wdrożył skuteczną autorską teorię zarządzania przez wartości w mBanku i w MultiBanku, a później w BRE Banku. Jak podaje autor wartości zasadniczych w akronimie „(...) DROGA (DOSKONAŁOŚĆ, REALIZACJA, ODPOWIEDZIALNOŚĆ, ANGAŻOWANIE SIĘ), zostały przeniesione na każdą płaszczyznę działalności i odzwierciedlały się w sposobie oceny pracowników”.²⁰ W rezultacie firmy realizowały ponadprzeciętne zyski, wartość akcji rosła, podobnie, jak zadowolenie i lojalność klientów i pracowników oraz menedżerów²¹. Nie da się w prosty sposób zaadoptować do działalności Kościoła koncepcji zarządzania przez wartości. To jednak - jak się wydaje - jest ona bliższa Kościołowi ze względu na charakter Jego działalności. Autor tegoż projektu adresuje go do zarządzania firmami, przedsiębiorstwami o różnym charakterze i proponuje zarys tzw. „Mapy Drogowej” dla tych, którzy są przekonani o przydatności teorii zarządzania przez wartości”.²² W naszej ocenie ta sprawdzona już koncepcja, może być zaproponowana również Kościołowi w dziedzinie marketingu kościelnego.

Streszczenie

Artykuł traktuje o marketingu w Kościele. Zwrot ten nie należy utożsamiać ze sprzedawaniem komuś na siłę prawd wiary i wieszaniem wszelkich reklam zachęcających do przystępowania do sakramentów. Marketing w Kościele rozumiemy jako komunikowanie się ze współczesnym człowiekiem na wielu różnych płaszczyznach, aby wskazać na najważniejsze prawdy: wiara w Boga, zbawienie człowieka oraz szczęśliwość wieczna. W pierwszej części odwołując się do historii nauczania Kościoła ukazano pozytywne aspekty marketingu kościelnego. Druga część, to negatywne

¹⁹ Por. Tamże, s. 27.

²⁰ Cyt. Tamże, s. 274.

²¹ Por. Tamże, s. 274.

²² Cyt. Tamże, s. 275. Również, cyt. „Wartości zasadnicze firmy muszą odzwierciedlać się w produktach i usługach oraz codziennych relacjach z klientami. Wartości staną się znakiem rozpoznawczym, DNA firmy, które stworzyły trwałą przewagę strategiczną, a także efektywnym narzędziem zarządzania, gdy sprawimy, że będą obecne we wszystkich płaszczyznach decydujących o płaszczyznach organizacji”, tamże, s. 277.

aspekty marketingu, do których między innymi należy zaliczyć odwoływanie się do najgłębszej wrażliwości człowieka w sferze duchowej np. wiary w zestawieniu z „niegodziwa mamona” i istotą ofiarności. Niefortunne zestawienia słów o różnych konotacjach. Przykładam takiego marketingu będzie szokująca swoim hasłem reklama np. „Kościół nie dla idiotów” – nawiązująca do kampanii reklamowej znanej sieci supermarketów. Jedy-
nym uchronieniem od negatywnych skutków reklamy jest kształtowanie poprawnego sumienia, odpowiednia hierarchia wartości.

Słowa kluczowe: *Marketing → marketing kościelny → komunikacja interpersonalna → nowa ewangelizacja → ekonomia zbawienia → reklama → strategia duszpasterska → zarządzanie wartościami*

The “Pro and Con” of Church Marketing

Summary

This year’s pastoral program of the Episcopate of Poland: “To be salt of the earth”, shows new paths for the Church towards the “new evangelization”. One of these is using marketing in pastoral work. Although in the context of the Church’s activities this term has negative connotations, it is an important element of its kerygmatic mission in the society of today. With the use of advertisements the Church realizes its pastoral priorities, which are: conveying the faith to new generations, missionary activities and solidarity with the persecuted for their faith. The aim of this method is to make a contemporary Christian a man of success, and this success is: salvation. Using marketing in the process of evangelization may bear both good and bad fruits, thus the method itself becomes a challenge to the Church.

Key words: *marketing, Church marketing, interpersonal communication, new evangelization, economy of salvation, advertisement, pastoral strategy, values management*

JACEK JANUSZ MROZEK

POJĘCIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Na określenie wolności w sferze życia religijnego używa się następujących określeń: „wolność sumienia i wyznania”, „wolność przekonań”, „wolność religijna”, „wolność kultu” i innych¹.

Wolność sumienia dotyczy swobody kształtowania i korzystania przez osobę z własnego sumienia. Sumienie jest terminem teoretycznym – w tym sensie, że nie odnosi się do żadnego prostego, łatwo uchwytnego przedmiotu ani jego cechy. Między innymi właśnie dlatego tak łatwo poddaje się różnorodnym interpretacjom. Sumienie nie jest rzeczą, którą można zobaczyć, dotknąć jej, uzyskać z nią empiryczny kontakt. Ściśle biorąc, nie jest także przeżyciem lub innego typu stanem psychicznym².

Sumienie jest wewnętrzną dyspozycją psychiczną człowieka polegającą na zdolności do moralnej oceny – tj. oceny dokonywanej w kategoriach dobra i zła – własnych przeżyć psychicznych (myśli, uczuć, aktów woli) oraz własnego i cudzego postępowania, jak również do uczuć związanych z tym ocenianiem, a także do przeżywania doznań występujących w postaci ideowej akceptacji (zadowolenia) lub dezaprobaty (wyrzuty sumienia)³. Sumienie to aplikacja wiedzy dotyczącej dobra i zła do konkretnej sytuacji, w której trzeba podjąć takie a nie inne działanie⁴.

Wolność sumienia nie powinna podlegać żadnym ograniczeniom, za-

Jacek Janusz Mrozek: dr nauk prawnych w zakresie prawa, dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, dr nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej. Adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, profesor nadzwyczajny Mazurskiej Szkoły Wyższej w Elku. e-mail: jacek.mrozek@uwm.edu.pl

¹ W. BRZOZOWSKI, *O pojęciu granic wolności sumienia i wyznania*, „Studia Prawnicze” 2007 nr 1, s. 71.

² A. SZOSTAK, *Sumienie – prawda – prawo*, „Znak” 1992 nr 11, s. 71.

³ Z. ŁYKO, *Wolność sumienia i wyznania jako wartość współczesnej cywilizacji i kultury*, „Res Humana” 2001 nr 3, s. 34 i n.

⁴ M. PIECHOWIAK, *Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne*, „Toruńskie Roczniki Praw Człowieka” 1996 nr 3, s. 16.

równy ze strony społeczeństwa, jak i państwa, co oczywiście nie wyklucza apeli ludzkich o pielęgnowanie przez ludzi uniwersalnych wartości etycznych. Przedłużeniem, konkretyzacją lub dopełnieniem wolności sumienia jest wolność wyznawania⁵.

„Wolność wyznania” przejawia się w dwóch płaszczyznach: wewnętrznej i zewnętrznej. Płaszczyzna wewnętrzna polega na duchowym, intelektualnym zaangażowaniu w fundamentalne kwestie egzystencjalne, jak np. pochodzenie i sens życia, jego początek i koniec, jego fundamenty, determinanty, zagadnienia dotyczące przeznaczenia człowieka, relacji między życiem a naturą, ujmowanie materii itd. Zewnętrzna płaszczyzna wolności wyznania polega na możliwości uzewnętrzniania tego mentalnego zaangażowania np. przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne lub inne symboliczne formy ekspresji obejmujące styl życia, jak np. kwestie dotyczące odzienia, diety czy okolicznościowych ceremoniałów⁶. Jeśli by nie uzupełniać wolności przekonań religijnych prawem ich uzewnętrzniania, to wolność przekonań będzie najwyżej prawem do wewnętrznej emigracji człowieka, do budowania w ukryciu własnych nieujawnionych myśli, jakiegoś gmachu przekonań, poglądów i wierzeń⁷.

Wolność sumienia i wyznania jest jednym z podstawowych dóbr człowieka. Można tak twierdzić nie tylko dlatego, że dotyczy ona najbardziej intymnej sfery ludzkiej jaźni, ale też dlatego, że religia czy inny światopogląd stanowią niejako fundament, na którym budowany jest przyjmowany przez człowieka system wartości, a ten realizowany jest w sposób pośredni lub bezpośredni we wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności⁸. Takie same cechy można przypisać „wolności uczuć narodowych”, które oznacza prawo określenia swej przynależności narodowej i kultywowanie swej tradycji narodowych, w tym także związanych z wyznawaną przez naród religią⁹.

Wolność sumienia i wyznania jest dzisiaj wolnością konieczną, wolnością, bez której jakakolwiek regulacja praw i wolności człowieka już na sa-

⁵ Z. ŁYKO, *Wolność sumienia i wyznania...*, art. cyt., s. 34 i n.

⁶ J. FAŁSKI, *Europejskie kryteria wolności sumienia i wyznania a islam*, „Państwo i Prawo” 2008 nr 9, s. 58 i n.

⁷ J. ZAKRZEWSKA, M. SOBOLEWSKI, *Wolność sumienia i wyznania*, Warszawa 1963, s. 24.

⁸ N. KŁĄCZYŃSKA, *Prawnokarny zakaz dyskryminacji z powodów religijnych*, „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” t. 9, s. 33.

⁹ M. SZULCZEWSKI, *Prawne ramy działalności prasy w państwie współczesnym*, Warszawa 1962, s. 18.

mym początku uzyskuje niepełny, mocny ograniczony charakter¹⁰. Wolność ta jest obecnie postrzegana nie jako wolność obywatelska, ale jako wolność człowieka¹¹. W dodatku wolność sumienia i wyznania jest wolnością najbardziej osobistą, intymną, delikatną i wreszcie najbardziej wrażliwą, wymagającą szczególnej uwagi i rozwagi ze strony ustawodawcy. Wszystko to powoduje, że wolność sumienia i wyznania jest najpierwszą z wolności¹².

Korzystając z wolności sumienia i wyznania, obywatele mogą zachować milczenie w sprawach swojej religii lub przekonań (tzw. prawo milczenia). Wolność sumienia i wyznania obejmuje także prawo zrzeszania się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii. Posiadają też prawo utrzymywania kontaktów ze współwyznawcami z innych krajów; mogą uczestniczyć w pracach organizacji religijnych o zasięgu międzynarodowym. Z kolei cudzoziemcy przebywający na terytorium Polski oraz bezpaństwowcy korzystają z wolności sumienia i wyznania na równi z obywatelami polskimi. Obywatele mają także prawo do swobodnego świadczenia na rzecz kościołów i innych związków wyznaniowych oraz instytucji charytatywno-opiekuńczych¹³.

Termin „wolność przekonań” obejmuje przekonania nie tylko natury religijnej i w związku z tym „właściwa” wolność religijna jedynie się w nim zawiera, nie wyczerpując zarazem jego istoty (na podobnej zasadzie, jak w ludzkim światopoglądzie zawierają się przekonania religijne)¹⁴. Natomiast określenie „przekonania religijne” winno być rozumiane jako „przekonania (osobiste) co do spraw religijnych”¹⁵. W pojęciu wiary (przekonań religijnych) tkwi element subiektywnego przeświadczenia o prawdziwości tego, w co się wierzy i co się głosi (religii)¹⁶.

Nie istnieje do dziś zadowalająca pod względem naukowym definicja

¹⁰ J. SZYMANEK, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2006 nr 2, s. 40.

¹¹ Por. M. WINIARCZYK-KOSSAKOWSKA, *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze” 2001 nr 1, s. 25.

¹² Por. H. ŚWIĄTKOWSKI, *Wolność sumienia i kultu. Jedna z podstaw państwa współczesnego*, [w:] *Wolność sumienia. Szkice i polemiki*, red. M. T. STASZEWSKI, Warszawa 1973, s. 9 i n.

¹³ W. BRODZIŃSKI, *Gwarancje wolności sumienia i wyznania (kilka uwag na marginesie ustawy z 17 maja 1989 roku)*, „Acat Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 1991 nr 45, s. 188.

¹⁴ ZOB. J. SZYMANEK, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004 nr 5, s. 33 i n.

¹⁵ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. GARLICKI, Warszawa 2003, art. 53.

¹⁶ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 10 kwietnia 1951 roku (I.K. 82/51)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego” 1951 nr IV, poz. 46.

religii. Niemniej jednak wszyscy badacze godzą się z poglądem, że jest ona doniosłym, aczkolwiek bardzo złożonym zjawiskiem kulturowo-społecznym, wypełniającym w różnym stopniu i zakresie życie jednostek i społeczności ludzkich. Wszyscy są też zgodni w przyznawaniu religii poważnego wpływu na kształtowanie się życia indywidualnego, społecznego, narodowego i państwowego. Religia jest formą świadomości społecznej, którą tworzy całokształt wierzeń, wyobrażeń, poglądów. Ich istota sprowadza się do wiary w istnienie nadprzyrodzonych sił, zjawisk, prawidłowości, kierowanych przez Istotę Najwyższą (Boga). Wierzenia i poglądy połączone są zwykle z praktyką i obrzędami odnoszącymi się do przedmiotów tych wierzeń. Zaspokajają one potrzeby emocjonalne i obyczajowe wyznawców oraz integrują wspólnoty wyznaniowe. Religia dostarcza też członkom grupy wyznaniowej określonego zestawu poglądów wyjaśniających i tłumaczących zjawiska otaczającego świata i sens życia ludzkiego. Ważnym elementem składowym większości religii jest organizacja ze swoistą strukturą organów wewnętrznych¹⁷.

W czasach dzisiejszych bardzo wiele zjawisk może aspirować do miana „religii” czy „religijności”: obok istniejących dotąd tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych religii, także i inne przejawy postaw światopoglądowych nabierają cech religii (religijności), choćby zjawiska zaliczane do ruchu New Age, „ekologia głęboka” dostrzegająca „sakralny” wymiar przyrody, psychologia jungowska (badanie związków psychologii i religii, koncepcja „archetypów” itp.), psychologia transpersonalna (stosująca m.in. medytacje, analizująca odmienne stany świadomości etc.) czy nawet ateizm i świecki humanizm¹⁸.

Istotą religii jest odwoływanie się do bóstwa lub przynajmniej do mocy nadprzyrodzonej, do transcendencji, absolutu, sacrum¹⁹. Religia lub przekonania religijne umożliwiają człowiekowi głęboki kontakt ze sobą, z Bogiem, jeśli w Niego wierzy, oraz porządkują relacje ze światem zewnętrznym i innymi ludźmi. Religia tworzy wartości, które są potrzebne państwu i społeczeństwu do właściwego spełniania ich celów²⁰. Z kolei państwo two-

¹⁷ M. PIETRZAK, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 11.

¹⁸ K. PYCLIK, *Postmodernistyczne/poststrukturalistyczne założenia wolności sumienia i wyznania*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2003 nr 54, s. 225.

¹⁹ J. ROBERT, *Wolność religijna w państwie demokratycznym (problemy i rozwiązania)*, „Res Humana” 1998 nr 3, s. 27.

²⁰ R. BUTIGLIONE, *Sokrates i Chrystus. Religia i wolność religijna w debacie o konstytucji Unii Europejskiej*, „Więź” 2003 nr 1, s. 15.

rzy warunki niezbędne do realizacji wolności religijnej swoich obywateli.

Wolność religijną należy rozumieć dwojako: jako wolność religijną osobową, to jest pojedynczych wiernych, oraz jako wolność religijną instytucjonalną, zapewniającą Kościołowi oraz jego wewnętrznym strukturom konieczny stopień swobody dla realizacji podstawowych zadań zbawczych: nauczania, uświęcania, rządzenia²¹.

W tym kontekście „wolność religijną” możemy rozumieć w znaczeniu fizycznym (wolność działania lub zaniechania określonej czynności), moralnym (wolność czynienia dobra lub zła moralnego) i prawnym (wolność przewidziana przez normy prawne)²².

Państwo zapewnia także obywatelom „wolność kultu”. To nieskrępowane uprawnienie każdej osoby ludzkiej do samookreślenia się w stosunku do wykonywania aktów zewnętrznych oddawania czci Bogu. Przedmiotem materialnym wolności kultu są akty zewnętrzne: czy to indywidualne, czy społeczne, wynikające z akceptacji jakiejś religii. Akty kultu mogą być prywatne, polegające na czci Boga przez poszczególne osoby i przy pomocy czynności wykonywanych we własnym imieniu, i publiczne, czyli oddawane Bogu urzędowo przez jakąś społeczność religijną lub przez osoby upoważnione – szafarzy kultu²³.

„Wolność kościoła” z kolei dotyczy wolności religijnej całych społeczności wyznaniowych, przy czym odnosi się ona do wolności wszystkich uznanych wyznań religijnych, posiadając charakter instytucjonalny. Tu przez wyznanie rozumie się społeczność religijną, która jest zdolna do samodzielnego istnienia, zorganizowaną na trwałe i rządzącą się prawem wewnętrznym, mającą charakter instytucjonalny. Różni się ona od zwykłego stowarzyszenia religijnego²⁴.

Z wolnością kościoła związana jest zasada równouprawnienia wyznań, która jest wyrażona we współczesnym prawie polskim *expressis verbis* w art. 25 ust. 1 Konstytucji stanowiącym: „Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”. Formułuje ją także ustawa z dnia 17 maja

²¹ J. DUDZIAK, *Konkordat jako instrument gwarancji wolności religijnej*, „Chrześcijanin w Świecie” 1993 nr 3, s. 86.

²² T. PŁOSKI, *Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 2003 Nr 3/4, s. 89.

²³ H. MISZTAŁ, *Ustawowe gwarancje wolności religijnej od 1989 roku*, „Chrześcijanin w Świecie” 1993 nr 3, s. 58.

²⁴ Tenże, *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 roku*, „Kościół i Prawo” 1993 nr 11, s. 105.

1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁵ w art. 9 ust. 2 pkt 3 oraz w aspekcie szczegółowym, w art. 19 ust. 2. Przepisy te odpowiednio stwierdzają, iż gwarancją wolności sumienia i wyznania w stosunkach państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w szczególności jest równouprawnienie wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnej oraz że kościoły i inne związki wyznaniowe korzystają na zasadach równouprawnienia ze swobody pełnienia funkcji religijnych²⁶.

Aktywność kościołów i wspólnot religijnych przejawia się w dwóch wyodrębnionych sferach: internum i externum, obejmujących odpowiednio: zagadnienia wewnątrzorganizacyjne i stosunki tych podmiotów z organami państwa. W sferze internum kościoły i związki wyznaniowe dysponują daleko posuniętą autonomią, ograniczoną niekiedy w zakresie obsadzania najwyższych stanowisk hierarchii. Sfera externum związana jest ściśle z zagadnieniem osobowości prawnej wspólnot wyznaniowych i ich uznania przez państwo²⁷.

Historycznie rzecz ujmując, niemal we wszystkich państwach istniał niegdyś kościół państwowy. Mówiąc o doświadczeniach historycznych, nie można też pomijać procesów ateizacji, narzucanej w państwach komunistycznych, czasem zresztą prowadzącej do traktowania oficjalnej ideologii w kategoriach quasi-religijnych i dostarczających przykładu wręcz doskonałej symbiozy państwa i ideologii²⁸.

Współcześnie istnienie kościoła państwowego określają normy konstytucyjne następujących krajów europejskich: Andora (katolicyzm), Cypr (prawosławie), Dania (luteranizm), Grecja (prawosławie), Islandia (luteranizm), Liechtenstein (katolicyzm), Malta (katolicyzm), Monako (katolicyzm), Norwegia (luteranizm), Wielka Brytania (dwa panujące kościoły: anglikański i prezbiteriański oraz niektóre kantony szwajcarskie (kalwinizm). Pozostałe kraje zachowują charakter świecki, czyli neutralny w stosunku do wyznań. Nie ma natomiast dzisiaj w Europie żadnego pań-

²⁵ *Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* (tekst jednolity z 2005 roku Dz.U. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.); Zob. też Z. ŁYKO, *Ustawa z dnia 27 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, „Rocznik Teologiczny” 2000 nr 1, s. 309-319.

²⁶ P. BORECKI, *Równouprawnienie wyznań w prawie polskim*, „Myśl Ekonomiczna i Prawna” 2007 nr 2, s. 103; Tenże, *Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007 nr 10, s. 134.

²⁷ M. PRUSZYŃSKI, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie europejskich sądów konstytucyjnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999 nr 1, s. 92.

²⁸ L. GARLICKI, *Wolność sumienia i wyznania*, „Prawo i Życie” 1999 nr 11, s. 48.

stwa ateistycznego (dotyczy to charakteru ateistycznego charakteru państwa określonego w konstytucji)²⁹.

Mówiąc o Kościołach i innych wspólnotach religijnych, nie sposób pominąć zagadnienia sekt. Pojęcie „sekta” pochodzi z języka łacińskiego (*secta*), gdzie oznacza sposób życia, stronnictwo³⁰. W literaturze istnieją rozbieżności co do tego, czy nazwa ta wywodzi się od słowa *seco, secare* (ciąć, rozciąć, oddzielać, rozdzielać), czy *sequor, secutus* (iść za kimś, postępować, trzymać się czegoś). Etymologia tego słowa pokazuje, że chodzi o negatywne określenie grupy, która odcięła się od większej całości, niszcząc jej jedność, jak gdyby słowa „sekta” pochodziło od łacińskiego słowa *secare*, od którego wywodzą się słowa „secesja” lub „sekcja”. Najprawdopodobniej słowo „sekta” wywodzi się z łacińskiego *sequi*. Ścisłej rzecz biorąc, słowo to służy do określenia ogółu wiernych skupionych wokół jakiegoś mistrza czy aspektów jakiejś szczególnej doktryny³¹.

Pojęcie „sekta” jest stosowane w różnych kontekstach, nie ma powszechnie przyjętego znaczenia³². Pojęciem „sekta” nie posługuje się żaden z polskich aktów normatywnych³³. Występuje jednak przynajmniej kilka urzędowych definicji, które zostały wypracowane przez ciała funkcjonujące w strukturach podmiotów państwowych³⁴. Pojęcie „sekta” ustaliła np. podkomisja ds. Grup Psychomanipulacyjnych Komisji Rodziny Sejmu RP. Podkomisja ta określiła sektę jako zbiór ludzi o charakterze totalitarnym, naruszającym podstawowe prawa i zasady współżycia społecznego, który poprzez stosowanie technik psychologicznych i socjologicznych, wykorzystanie fizyczne, psychiczne lub materialne powoduje uzależnienie osoby od tej grupy lub jej przywódcy. Istotną i zauważalną negatywną cechą tej grupy jest jej destrukcyjny wpływ na jednostkę, rodzinę lub społeczeństwo. Z kolei w 2000 roku Międzyresortowy Zespół ds. Nowych Ruchów Re-

²⁹ Zob. Tenże, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999 numer specjalny, s. 30-47.

³⁰ J. REZLER, *Język łaciński dla prawników*, Warszawa 1987, s. 272.

³¹ E.M. GUZIK, *Prawne aspekty działalności sekt religijnych w Polsce*, „Państwo i Prawo” 2000 nr 3, s. 44.

³² Por. B. ŻERDEK, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997, s. 19 i nn.; R. JANIK, *Sekty i związki religijne*, Lublin 2002, s. 9 i nn.

³³ Por. M. WINIARCZYK-KOSSAKOWSKA, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 121.

³⁴ P. CHRZCZONOWICZ, *Karnoprawna ochrona wolności sumienia i wyznania w prawie polskim. Problematyka sekt*, [w:] *Spółczeństwo inwigilowane w państwie prawa? Granice ingerencji w sferę praw jednostki*, red. P. CHRZCZONOWICZ, V. KWIATKOWSKA-DARUL, K. SKOWROŃSKI, Toruń 2003, s. 123.

ligijnych w Raporcie o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, przyjął, iż sektą jest każda grupa, która posiadając silnie rozwiniętą strukturą władzy, jednocześnie charakteryzuje się znaczą rozbieżnością celów deklarowanych i realizowanych oraz ukrywaniem norm w sposób istotny regulujących życie członków. Grupę taką znamionuje naruszanie podstawowych praw człowieka i zasad współżycia społecznego, a jej wpływ na członków, sympatyków i społeczeństwo ma charakter destrukcyjny³⁵. W dalszej części raportu autorzy dokonują klasyfikacji sekt, którą oparto na trzech wyróżnikach: 1) z uwagi na stosunek do religii, 2) ze względu na stosunek doktryn wobec istniejącego świata, 3) ze względu na stosunek do wartości uznawanych przez społeczeństwo. Najbardziej zaskakujący jest pierwszy wyróżnik i objęte nim kategorie – z uwagi na stosunek do religii wyodrębniono sekty religijne, pozareligijne oraz synkretyczne. Wśród sekt religijnych wymienione zostały następujące grupy: „wywodzące się z chrześcijaństwa”, „wschodnie”, „islamskie”, „neodeistyczne”, „wywodzące się z prywatnych objawień”, „teozoficzne”, „okultystyczne i różokrzyżowców”, „neopogańskie”, „ekologiczne”, „satanistyczne”, „czciciele UFO”, „ruchy ukrytego potencjału ludzkiego, uzdrawiania i ruchy paranaukowe”, „ruchy o charakterze mieszanym”. Natomiast jako sekty pozareligijne rozpoznane zostały grupy: „psychoanalityczne lub pseudopsychodynamiczne”, „terapeutyczne”, „ekonomiczne”, „edukacyjne”, „polityczne”, „alternatywne” i „uzdrowicielskie”³⁶.

Jeszcze inny podział wskazuje na sekty biblijne, orientalne, gnostyczo-magiczne i terapeutyczne. Badania prowadzone na zlecenie parlamentów zaniepokojonych zjawiskiem sekt stwierdzają, że najbardziej niebezpieczne i destruktywne są sekty pochodzenia orientalnego czy też sekty gnostyczo-magiczne (okultystyczne) ze względu na fałszywą (czy też degradującą) koncepcję człowieka, niezrozumienie i dorzucenie godności osoby ludzkiej³⁷. Stąd sekty można podzielić na parareligijne, pseudoreligijne, magiczne, ezoteryczne, okultystyczne, spirytystyczne oraz satanistyczne. Można również wyróżnić sekty terapeutyczne. Są to organizacje o charak-

³⁵ Cyt. za T. CICHORZ, *Sekty w Polsce. Mity a rzeczywiste zagrożenia*, „Przegląd Policyjny” 2001 nr 2, s. 63 i n.; Zob. też http://www.centrum.k.pl/tekst/rap_tyt.html [dostęp 22.05.2012].

³⁶ Zob. szerzej A. MIKULSKA, *Wolność sumienia i wyznania. Raport z monitoringu*, Warszawa 2002, s. 31 i n.

³⁷ M. WŁOSIŃSKI, *Sekty przedmiotem fascynacji i zagrożeń integrującej się Europy*, [w:] *Zagrożenia i ikonsfera religijnych przekonań integrującej się Europy*, red. M. WŁOSIŃSKI, Włocławek 2005, s. 7 i n.

terze niekiedy doraźnej pomocy, leczenia, terapii czy korekty osobowości. Autor książki „Kościoły i sekty w Polsce” wymienia następujące sekty destrukcyjne:

Kościół Zjednoczeniowy, czyli Ruch pod wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego (zwany Kościołem S. M. Muna lub Moona);

- Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny;
- Instytut Wiedzy Transcendentalnej (TM);
- Scjentologia (Scientology);
- Satanizm;
- Wspólnota Niezależnych Zgromadzeń Misyjnych „Rodzina”;
- Niebo – Zbór Chrześcijan Leczenia Duchem Bożym³⁸.

Raport Biura Bezpieczeństwa Narodowego o stanie bezpieczeństwa państwa (1995) wymienia jasno trzy organizacje: Kościół Moona, Kościół Scjentologiczny i sektę „Rodzina”, określając je jako kontrowersyjne i będące zagrożeniem dla bezpieczeństwa narodowego³⁹. Kościół Moona został uznany przez Parlament Europejski za organizację parareligijną, mogącą się przyczynić do zagrożenia ładu i porządku społecznego. Członków tej wspólnoty obwinia się o uczestnictwo w przemyśle i handlu narkotykami. W naszym kraju został zarejestrowany w dniu 12.01.1990 r. Posiada trzy zamknięte ośrodki w Izabelinie, Krakowie i Głanowie pod Krakowem. Kościół werbuje członków poprzez Federację Kobiet na Rzecz Pokoju Światowego, działającą w Polsce od 1992 r. oraz Akademickie Stowarzyszenie Urzeczywistniania Wartości Uniwersalnych. Kościół Scjentologiczny określany jest mianem „mafii religijnej”. Jest on najbardziej dochodowym kultem w Stanach Zjednoczonych. Zagrożenia ze strony tego kościoła przejawiają się m.in. w podejmowaniu działań dążących do wyłudzenia środków materialnych na tzw. orientalne techniki odnowy psychicznej. Wspólnota Niezależnych Zgromadzeń Misyjnych „Rodzina” łączona jest z tajemniczymi zaginięciami i uprowadzaniem ludzi młodych zarówno na terenie Polski, jak i w innych państwach. Każdy, kto nawiąże kontakt z grupą, nakłaniany jest do opuszczenia rodziny. Członkowie odizolowani są całkowicie od swych rodzin i przyjaciół, przebywają w ośrodkach sekty na terenie kraju tylko czasowo, skąd następnie pod zmienionym nazwiskiem wyjeżdżają za granicę, gdzie są wynaradawiani, aby po latach powrócić do kraju jako

³⁸ Z. PAWŁOWICZ, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 2000, s. 9 i nn.

³⁹ *Raport Biura Bezpieczeństwa Narodowego o destrukcyjnej roli sekt*, „Biuletyn KAI” 1996 nr 1, s. 15.

całkowicie posłuszni przywódcy sekty. Odnalezienie osób uprowadzonych staje się praktycznie niemożliwe. Żaden z członków nie pracuje zawodowo. Na terenie kraju grupa posiada co najmniej dwa ośrodki – w Piasecznie i w Karpaczu⁴⁰.

Raport o sektach albo nowych ruchach religijnych Stolicy Apostolskiej z 1986 roku definiuje je jako: „grupę religijną posiadającą własny, indywidualny światopogląd, wywiedziony z nauk jakiejś wielkiej religii światowej, lecz z nimi nie tożsamy”. Sekta oznacza więc pewnego rodzaju szkołę, naukę, partię „zamykającą się w sobie, w doktrynie i w praktyce odchodzącej od większości”⁴¹. Sekta to zatem grupa, która oderwała się od któregoś z wielkich kościołów i przyjęła własne zasady organizacyjne, izolując się od reszty społeczeństwa i zachowując własny zespół norm zachowania⁴².

Do sekt można zaliczyć także organizacje skupiające wyznawców szatana. Kult szatana polega na zacieraniu różnicy pomiędzy dobrem a złem, prawdą i kłamstwem, zaś nośnikiem emocji i agresji jest muzyka rockowa. Sataniści bezczeszczą cmentarze, obrażają uczucia religijne, znęcają się nad zwierzętami. Satanizm w różnych swoich odmianach charakteryzuje się uleganiem księciu ciemności, wrogowi Boga⁴³. Sataniści dystansują się od społeczeństwa, występują programowo, w sposób zaplanowany przeciw wartościom społecznym i narodowym, co wyraża się w kulcie przemocy i wandalizmu⁴⁴. Sataniści posiadają swoje rytuały obrzędowe, nadawanie imion, „zdrapywanie chrztu”, czarne msze, mają strukturę hierarchiczną (kapłani, kardynałowie), a nawet czarnego papieża. Obrzęd jest sprawowany przez tzw. celebransa, diakona i subdiakona. Jako paramenty służą świece, odwrócony pentagram, kielich wypełniony winem lub innym napojem alkoholowym, dzwonek, miecz, kropidło i odwrócony krzyż, używa się także skradzionej hostii konsekrowanej w czasie prawdziwej mszy św. Ołtarzem czarnej mszy bywa ciało nagiej kobiety, uczestnicy są ubrani w czarne szaty z kapturami. Zamiast imienia Boga wzywa się imienia szatana, przywołuje się imiona złych duchów, odmawia się Ojczy nasz odwracając właściwy sens modlitwy (np. Ojczy nasz, któryś jest w piekle), bluźni się

⁴⁰ M. WŁOSIŃSKI, *Sekty przedmiotem fascynacji...*, art. cyt., s. 34 i n.

⁴¹ W. NOWAK, *Sekty w Polsce a młodzież*, Olsztyn 1995, s. 11 i n.

⁴² A. CHRAPKOWSKI, *Wolność religijna a problem sekt*, [w:] *Zagrożenia i ikonsfera religijnych przekonań integrującej się Europy*, red. M. WŁOSIŃSKI, Włocławek 2005, s. 52 i n.

⁴³ Z. PAWŁOWICZ, *Kościół i sekty...*, dz. cyt., s. 218.

⁴⁴ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Młodzież w ruchu satanistycznym*, Warszawa 1992, s. 10 i n.

Bogu i profanuje na różne sposoby hostię (depcząc ją na znak nienawiści)⁴⁵.

Mówiąc o sektach, warto wspomnieć o zjawisku psychomanipulacji. Jej skutkiem ma być zaprogramowanie człowieka, powodujące jego uzależnienie od wspólnoty oraz wyłączenie własnej woli. Ma to być narzędzie prowadzące do ubezwłasnowolnienia wyznawcy, a więc rzeczywistego pozbawienia wolności⁴⁶. Psychomanipulacja jest rodzajem destrukcyjnych i zmasowanych transakcji ukrytych, mających wszelkie znamiona gry psychologicznej, a zmierzających do uzależnienia danej osoby przez ukształtowanie nowej tożsamości, utratę kontroli oraz brak możliwości dokonywania racjonalnych wyborów⁴⁷.

Pojęcie psychomanipulacji miało być znamieniem jednego z nowych przestępstw w rządowym projekcie nowelizacji kodeksu karnego z dnia 8 grudnia 2000 roku. Przedmiotem tego przestępstwa miało być stosowanie m.in. techniki psychomanipulacyjnej w celu zmuszenia innej osoby do określonego działania lub zaniechania. Przepis taki miał dotyczyć właśnie sekt wykorzystujących takie metody do powstrzymania swoich członków od opuszczenia grupy⁴⁸. Brak jednak było wyjaśnienia w projekcie ustawy lub w jego uzasadnieniu, czym są takie techniki lub przynajmniej odniesienia np. do dziedziny nauki, która takim pojęciem mogłaby się posługiwać. Propozycja ta nosiła więc poważną wadę, jaką byłoby posługiwanie się przez prawodawcę pojęciem o nieokreślonym znaczeniu, co zwłaszcza w wypadku ustawy karnej nie może mieć miejsca⁴⁹.

W demokratycznym społeczeństwie nieodzowna dla wolności przekonań, sumienia i religii jest zasada tolerancji⁵⁰. Tolerancja (łac. *tolerare* – znosić) jest to dopuszczenie obcych poglądów, zwyczajów i przekonań pod warunkiem, że nie naruszają praw człowieka. Podstawą tolerancji jest uznanie, że każdy człowiek jest równy innym w godności i w prawach. Z

⁴⁵ M. WŁOSIŃSKI, *Wyzwania wobec satanizmu jako przedmiot zagrożeń współczesnego świata*, [w:] *Zagrożenia i ikonsfera religijnych przekonań integrującej się Europy*, red. M. WŁOSIŃSKI, Włocławek 2005, s. 98 i n.

⁴⁶ R. PAPRZYCKI, *Sekty w demokratycznym państwie prawnym*, „Palestra” 2002 nr 7/8, s. 77.

⁴⁷ M. ROMAŃCZUK-GRĄCKA, *Kryminologiczne aspekty sekt destrukcyjnych*, Olsztyn 2008, s. 93.

⁴⁸ *Uzasadnienie rządowego projektu nowelizacji kodeksu karnego z dnia 8 grudnia 2000 roku*, Ministerstwo Sprawiedliwości 2000, s. 161.

⁴⁹ A. WĄSEK, *Opinia nt. rządowego i poselskich projektów o zmianie ustawy – kodeks karny*, Lublin, 28 lutego 2001 roku, s. 23.

⁵⁰ Por. I. GAWŁOWICZ, *Wolność przekonań, sumienia i wyznania w różnych systemach międzynarodowej ochrony – wybrane zagadnienia*, [w:] *Prawa podmiotowe – pojmowania w naukach prawnych*, red. J. Ciapała, K. Flaga-Gieruszyńska, Jarocin 2006, s. 210.

tęgo wypływa uznawanie prawa innych do posiadania poglądów, gustów czy do zachowań odmiennych od poglądów, gustów czy zachowań oceniającego. Tolerancja wyraża się w szacunku dla cudzych poglądów, gustów i zachowań, dla cudzego stylu życia, do bycia innym. Natomiast nie zawiera imperatywu nakazującego przyjmowanie cudzych poglądów, gustów czy cudzego stylu życia⁵¹.

Według Deklaracji UNESCO w sprawie zasad tolerancji z 1995 roku tolerancja to szacunek, akceptacja i uznanie bogactwa różnorodności kultur na świecie, naszych form wyrazu i sposobów na bycie człowiekiem. Sprzyja jej wiedza, otwartość, komunikowanie się oraz wolność słowa, sumienia i wiary⁵².

Streszczenie

Przedmiotem tego artykułu była próba określenia pojęcia wolności religijnej. Autor zaczął swoje rozważania od wyjaśnienia pojęcia wolności sumienia, która oparta jest o wewnętrzną dyspozycję psychiczną człowieka polegającą na zdolności do moralnej oceny własnych przeżyć psychicznych (myśli, uczuć, aktów woli) oraz własnego i cudzego postępowania, jak również do uczuć związanych z tym ocenianiem, a także do przeżywania doznań występujących w postaci ideowej akceptacji (zadowolenia) lub dezaprobaty (wyrzuty sumienia). Następnie autor przybliżył pojęcie wolności wyznania, która w płaszczyźnie wewnętrznej przejawia się w duchowym, intelektualnym zaangażowaniu w fundamentalne kwestie egzystencjalne, zaś w płaszczyźnie zewnętrznej przejawia się w uzewnętrznianiu tego mentalnego zaangażowania np. przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne lub inne symboliczne formy ekspresji obejmujące styl życia.

Słowa kluczowe: „wolność religijna”, „wolność myśli”, „wolność sumienia” „wolność wyznania”, „wolność kultu”.

⁵¹ A. ŁOPATKA, *Na rzecz tolerancji*, „Res Humana” 1995 nr 5, s. 9.

⁵² G. MICHAŁOWSKA, *Ochrona prawa człowieka w Radzie Europy i Unii Europejskiej*, Warszawa 2007, s. 64.

The Concept of Freedom of Religion

Summary

This article attempts to define the concept of freedom of religion. The author begins his discussion from explaining the concept of freedom of conscience, which is based on man's inner disposition involving the capacity for moral judgment of one's mental states (thoughts, feelings, acts of will), and of one's own and others' behavior, as well as the capacity for feelings connected to this judgment, and also the experience of sensations that occur in the form of ideological acceptance (satisfaction) or disapproval (guilt). Then, the author brings closer the concept of freedom of faith, which is internally reflected in the spiritual, intellectual commitment to the fundamental existential questions and is externally reflected in showing this mental commitment through e.g.: worship, teaching, ritual practice and activities or other symbolic forms of expression involving lifestyle.

Key words: *freedom of religion, freedom of thought, freedom of conscience freedom of profession, freedom of cult*

Materialy

KS. GRZEGORZ DELMANOWICZ

WYKAZ BIBLIOGRAFICZNY LITERATURY DOTYCZĄCEJ DRUGIEGO POLSKIEGO SYNODU PLENARNEGO (1991-1999)

Adamczyk S., *Małżeństwo i rodzina w nauce II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. K. Matwiejuk, Radom 2003, s. 67-78.

Adamek Z., Promować wartościową kulturę, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 77-86.

Aramowicz W., Model współczesnej parafii, czyli jaka parafia – taki Kościół. Ku „wspólnocie wspólnot”, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/jakapar_takikl.html (14.11.2011).

Belch K., Duszpasterstwo społeczne, „Warszawskie Studia Pastoralne” 3(2006), s. 173-196.

Biel R., Troszczyć się o dobro wspólne, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 65-76.

Biela B., Duszpasterstwo społeczne Kościoła w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 243-250

Biela B., Odnowa pastoralna parafii w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), z. 1, s. 70-87.

Biela B., Parafia środowiskiem formacji uczniów, „Teologia Praktyczna” 8(2007), s. 35-48.

Bubel G., Diakonat stały w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, „Przegląd Powszechny” 961 (2001), nr 9, s. 178-196.

Budyń S., Towarzyszyć będącym w drodze, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 198-212.

Buxakowski J., Wyzwania Roku Rodziny w perspektywie II Polskiego Synodu Plenarnego, „Sprawy Rodziny. Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej”

1993 nr 8, s. 7-14.

Buxakowski J., Wyzwania Roku Rodziny w perspektywie II Polskiego Synodu Plenarnego, „Sprawy Rodziny. Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1994, nr 3, s. 36-48.

Cieślik I., Blaza M., Synod i ekumenizm. Znak zapytania pozostaje, „Przegląd Powszechny” 966 (2002), nr 2 s. 235-244.

Cieślik I., Synodalne perypetie liturgii, „Więź” 1999, nr 3, s. 75-86.

Czekalski R., Katecheza w świetle dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, w: Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, 267-278.

Czermak K., Ożywiać misyjną troskę o przekazywanie Ewangelii, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 87-106.

Dębiński A., *Aksjologia Jana Pawła II w uchwałach II Plenarnego Synodu Polskiego*, w: Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 85-96.

Dębiński A., Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, w: Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 października 2001 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 95-105.

Dębiński A., *Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Veritati Salvificae Servire. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. zw. dr hab. Edwardowi Góreckiemu z racji 70 rocznicy urodzin*, Wrocław 2002, s. 83-89.

Dorosz K., Vaticanum II po polsku (prezentacja dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego: Warszawa, 27 II 2001 r.), „Przegląd Powszechny” 957 (2001), nr 5, s. 215-217.

Dubiel S., Majątek kościelny w normach obowiązujących synodów polskich, „Prawo Kanoniczne” 50 (2007), nr 1-2, s. 231-251.

Dubiel S., Uprawnienia majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych, Lublin 2007.

Dubiel S., Wynagrodzenie pracowników duchownych według obowiązujących synodów polskich. „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 2006, nr 3, s. 826-860.

Dubiel S., Wynagrodzenie pracowników świeckich w instytucjach kościelnych według obowiązujących norm polskich synodów. „Memoranda.

Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 2006, nr 3, s. 861-895.

Dudziak J., Pastoralny aspekt II Polskiego Synodu Plenarnego ze szczególnym uwzględnieniem nowej ewangelizacji, w: Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 października 2001 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 149-174.

Dullak K., Ecclesia semper reformanda: zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II, Szczecin 2007, s. 50-52, 467-471.

Dullak K., Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w ujęciu pokodeksowego ustawodawstwa synodalnego w Polsce do 2001 roku, „Prawo Kanoniczne” 47 (2004), nr 1-2, s. 61-76.

Dullak K., Sakrament święceń w ustawodawstwie synodalnym w Polsce w latach 1983-2000, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 6 (2001), s. 189-206.

Dyduch J. M., Apostolstwo świeckich w świetle wskazań polskich Synodów Plenarnych, „Polonia Sacra” 6 (2002), nr 11, s. 107-124.

Dyduch J. M., Dar dla Kościoła w Polsce. II Polski Synod Plenarny 1991-1999, www.opoka.org.pl/biblioteka7Z/ZW/ii_synod_znacz.html (6.01.2011).

Dyduch J. M., Podstawowe prawa i obowiązki wiernych w KPK i partykularnym prawie polskim, w: 25-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Obowiązki i stosowanie w Polsce, red. J. Krukowski, Z. Tracz, Łódź 2009, s. 87-98.

Dyduch J. M., Posłannictwo nauczycielskie Kościoła w postanowieniach polskich synodów plenarnych, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 22 (2003), nr 1-2, s. 3-15

Dyduch J. M., Posłannictwo szkoły w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego, „Prawo Kanoniczne” 45 (2002), nr 1-2, s. 81-94.

Dyduch J. M., Posłannictwo świeckich w Kościele w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego, „Prawo Kanoniczne” 47 (2004), nr 3-4, s. 25-38.

Dyduch J. M., Posłannictwo świeckich w świecie w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego, „Polonia Sacra” 8 (2004), nr 14, s. 128-142.

Dyduch J. M., Posługa nauczania w dokumentach roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego, „Analecta Cracoviensia” 25 (1993), s. 91-106.

Dyduch J. M., Społeczne zadania świeckich w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, „Analecta Cracoviensia” 33 (2001), s. 711-724.

Dyduch J. M., Synodalność jako forma uczestnictwa we władzy kościelnej, „Annales Canonici” 5 (2009), s. 45-57.

Dyduch J. M., Zadania rodziny chrześcijańskiej w postanowieniach pol-

skich synodów plenarnych, w: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym polskim i międzynarodowym*. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Sztuchmillerowi, red. T. Płoski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 318-326.

Dyduch J. M., *Zadania wiernych świeckich w dokumentach roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Prawo Kanoniczne” 26 (1993), nr 3-4, s. 21-37.

Dyduch J. M., *Życie i posługa kapłanów w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego*, „*Analecta Cracoviensia*” 34 (2002), s. 489-504.

Dyduch J., *Udział biskupów w posłudze prorockiej Kościoła w świetle dyrektorium Apostolorum successores*, „*Annales Canonici*” 2 (2006), s. 3-15.

Dzieło II Synodu plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 października 2001 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2001.

Fiałkowski M., *Kwestia ekologiczna w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999)*, „*Roczniki Teologiczne*” 49 (2002), z. 6, s. 99-110.

Flaga J., *Formacja osób konsekrowanych według uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 14 października 2001 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 107-122.

Glomp J., *Uczymy się korzystać z Synodu Plenarnego. Słowo wstępne Prymasa Polski*, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 13-14.

Gocłowski T., *Czego uczyć się z Synodu w zakresie polityki i gospodarowania?*, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 225-236.

Góralski W., *Do czego Synod obliguje Kościół w Polsce. Aspekt prawny*, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 167-186.

Góralski W., *Ecclesia semper reformanda. W nurcie synodów polskich - wczoraj i dziś*, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 41- 70.

Góralski W., *I sinodi nella storia della Polonia*, „*Rivista Internazionale di Diritto Comune*” 10 (1999), s. 321-333.

Góralski W., *II Polski Synod Plenarny u progu fazy końcowej (nad projektem dokumentu końcowego na temat małżeństwa i rodziny)*, „*Kurier*

Synodalny” 7-8 (1998), s. 18-25.

Góralski W., Małżeństwo jako sakrament w katechezie synodalnej, „Kurier Synodalny” 7 (1994), s. 6-7.

Góralski W., O przyszłości polskiej rodziny. Nad dokumentem roboczym Komisji Synodu Plenarnego, „Przegląd Powszechny” 110 (1993) nr 2, s. 215-224.

Góralski W., Po zamknięciu II Polskiego Synodu Plenarnego. Wczoraj i dziś. Synody w Polsce narzędziem odnowy Kościoła, „Niedziela” 42 (1999) nr 30, s. 8.

Góralski W., Przed otwarciem Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 6 (1991), s. 219-223.

Góralski W., Ruch synodalny w Polsce po Soborze Watykańskim II, „Roczniki Nauk Prawnych” 8 (1998), s. 239-261.

Góralski W., Seweryniak H., Historia i recepcja. Wprowadzenie, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 17-38.

Góralski W., Synody w historii Kościoła w Polsce, „Studia Płockie” 27 (1999), s. 147-156.

Góralski W., U progu Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego, „Ate-neum Kapłańskie” 2-3 (1998), s. 271-280.

Góralski W., Udział Jana Pawła II w synodach polskich, w: *Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 35-56.

Góralski W., Wymiar prawny uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 14 października 2001 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 123-147.

Góralski W., Zagrożenia małżeństwa i rodziny w świetle dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94. T. 2. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin: materiały do katechez i konferencji w roku duszpasterskim 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 383-388.

Gręźlikowski J., Małżeństwo i rodzina w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szytchmillerowi*, red. T. Płoski, J. Krzyw-

kowska, Olsztyn 2008, s. 270-289.

Grzechowiak S., II Polski Synod Plenarny w latach 1992-1997, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 1998, nr 1, s. 14-30.

Grzechowiak S., Materiały synodalne. Nasz II Polski Synod Plenarny i Parafialne Koła Synodalne, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 1-2 (1992), s. 121-141.

Hajduk R., Dochować wierności charyzmatowi życia konsekrowanego, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s.140-153.

Hareźga S., Uwagi na temat projektu końcowego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego „Posługa słowa”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1998, nr 4, s. 284-292.

Hareźga S., W obronie Słowa Bożego. Krytyczne uwagi na temat projektu końcowego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego pod tytułem Posługa słowa, „Kurier Synodalny” 9-10 (1998), s. 16-19.

Hareźga S., W obronie słowa Bożego. Krytyczne uwagi na temat projektu końcowego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego pod tytułem: „Posługa słowa” „Collectanea Theologica” 69/1(1999), s. 97-104.

Jabłoński F., Zadania referenta misyjnego według norm II Polskiego Synodu Plenarnego, „Annales Missiologici Posnanienses” 13 (2003), s. 175-178.

Janczewski Z., Postanowienia II Polskiego Synodu Plenarnego dotyczące problematyki sakramentów świętych, w: Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, B. Szewczuł, A. Orczykowski, Warszawa 2004, s. 495-510.

Janczewski Z., Prace i uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego, „Prawo Kanoniczne” 44 (2001) nr 1-2, s. 31-45.

Janczewski Z., Prace i uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 249-258.

Jeż A., Dążyć ku pełni życia, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 177-197.

Kamiński R., Pastoralny wymiar II Polskiego Synodu Plenarnego, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004), z. 6, s. 69-79.

Kamiński R., *Pastoralny wymiar II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. K. Matwiejuk,

Radom 2003, s. 5-15.

Kasprzak S., Misyjny charakter Kościoła powszechnego w statutach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999), „Nurt SVD” 37 (102/2003), z. 2, s. 75-122.

Kłęczek J., Szewczyk W., Wspierać „Kościół domowy”, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 27-37.

Kokoszka A., Rozpalać kapłański charyzmat, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 127-139.

Konecki K., Liturgia Godzin i Sakramentalia w świetle dokumentów II Polskiego Synodu, w: Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, red. K. Matwiejuk, Radom 2003, s. 79-90.

Konecki K., Problematyka Liturgii Godzin i sakramentaliów w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, „Studia Włocławskie” 7 (2004), s. 120-131.

Kopec J., Sakramenty w służbie Komunii, w: Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, red. K. Matwiejuk, Radom 2003, s. 58-66.

Królikowski J., Służyć i trwać z Maryją, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 220-229.

Krukowski J., Kanoniczne prawo powszechne i prawo partykularne w Polsce. Konferencja Episkopatu Polski i synody, w: 25-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Obowiązwanie i stosowanie w Polsce, red. J. Krukowski, Z. Tracz, Łódź 2009, s. 58-85.

Krzewicki J., Refleksje na marginesie Projektu dokumentów II Synodu Plenarnego, „Kurier Synodalny” 7-8 (1998), s. 26-30.

Kulbacki P., „II Polski Synod Plenarny - nowe impulsy dla parafii”: XII Sympozjum „Koinonia”, Łódź, 8-9 X 2001 roku, „Roczniki Teologiczne” 50 (2003), z. 8, s. 372-374.

Kupny J., Synodalny program zaangażowania społecznego Kościoła w Polsce, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4, s. 205-212.

Lechowicz W., Rozpocząć na nowo od Chrystusa, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 230-251.

Lipiec D., Apostolat rodziny chrześcijańskiej w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). „Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża” 22 (2004), s. 113-133.

Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, red. K. Matwiejuk, Radom 2003.

Majewski J., Po synodzie – i co dalej?, „Więź” 6 (1999), s. 7-11.

Margański B., Życ i kierować się „duchem liturgii”, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 154-165.

Mariański J., Uwarunkowania nowej ewangelizacji w demokratycznej Polsce. Aspekt socjologiczno-pastoralny dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 107-166.

Misztal H., Znaczenie polskich beatyfikacji i kanonizacji w nauczaniu Jana Pawła II, w: Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 161-193.

Nadolski B., Na co zwrócić uwagę w recepcji synodalnych wskazań i decyzji w odniesieniu do liturgii, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 249-264.

Nieckarz R., Edukacja seminaryjna w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, w: Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 129-137.

Niedużak A., Definicje i rozumienie kultury w dokumentach II Soboru Watykańskiego i Uchwał Synodów Polskich, „Zamojski Informator Diecezjalny” 18 (2009) nr 1, s. 59-77.

Niedużak A., Społeczno-ekonomiczne warunki spędzania czasu wolnego w świetle ustawodawstwa synodów polskich, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 3 (2007), z. 2, s. 159-168

Nowak J., Celebracja Eucharystii w świetle dokumentów synodalnych, w: Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, red. K. Matwiejuk, Radom 2004, s. 25-39.

Nowak J., *Liturgia Kościoła po II Soborze Watykańskim. Omówienie dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999)*, „Collectanea Theologica” 72 (2002), nr 3, s. 155-164.

Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004.

Orczykowski A., Problemy emigracji w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego, „Prawo Kanoniczne” 46 (2003) nr 1-2, s. 57-89.

Paliński J., Służba liturgiczna w dokumentach ogólnokościelnych i II Polskiego Synodu Plenarnego, „Anamnesis” 9 (2003), z. 3, s. 57-69.

Pazera W., „Wielka Karta” kaznodziejstwa trzeciego tysiąclecia, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 31 (2003), s. 159-164.

Pieronek T., II Polski Synod Plenarny jako szansa zaangażowania świeckich w ewangelizacyjną misję Kościoła, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95. T. 2: Kościół jako missio. Sakrament kapłaństwa, Katowice 1994, s. 527-532.

Pieronek T., II Polski Synod Plenarny. Synod duszpasterskiej wyobraźni i nadziei, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 71-92.

Pieronek T., Praca legislacyjna II Polskiego Synodu Plenarnego, w: Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 11 października 2001 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 73-92.

Pieronek T., Synod Plenarny odpowiedzią na papieski program Wielkiego Jubileuszu, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 2 (1999), s. 169-172.

Pieronek T., Świeccy w ustawodawstwie synodalnym, „Kurier Synodalny” 4 (1994), s. 2-5.

Pieronek T., Wprowadzenie, w: II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze, Poznań 1991, s. 6-8.

Pieronek T., Z orędziem Soboru w nowe tysiąclecie, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 5-6 (1999), s. 40-42.

Piotrowski W., Prowadzić „nowe duszpasterstwo”, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 13-25.

Podgórski K., Nauka o małżeństwie i rodzinie w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego, „Roczniki Nauk Prawnych” 16 (2006), nr 2, s. 311-331.

Polak W., Uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999) a uchwały III Powojennego Synodu Archidiecezji, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 56 (2001) nr 5, s. 603-622.

Apostolskie zadania rodziny ewangelizowanej oraz ewangelizującej. 5 lat po II Polskim Synodzie Plenarnym, w: *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, red. A. Offmański, Szczecin 2006, s. 161-182.

Parafia a proces inicjacji chrześcijańskiej. 5 lat po II Polskim Synodzie Plenarnym, „Perspectiva” 5(2004) nr 2, s. 178-201.

Przeciszewski M., Co świecki może i powinien wynieść z Synodu, w:

Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 277-287.

Przygoda W., Posługa charytatywna Kościoła w świetle dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005), z. 6, s. 35-52.

Rams A., Dbać o zachowanie tożsamości religijnej i narodowej, w: W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów 11 Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 213-219.

Rozkrut T, II Polski Synod Plenarny - krótka refleksja kanoniczno-pastoralna, „Currenda” 151 (2001), nr 2, s. 273-282.

Rozkrut T, Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich, „Currenda” 151 (2001), nr 2, 262-272.

Rozkrut T, Wpływ Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej na posoborowe synody w Polsce, w: Synod Krakowski odczytany na nowo, red. A. Chrapkowski, A. Wójcik, Kraków 2005, s. 45-62.

Rutkowski A., Natura liturgii, jej reforma i odnowa oraz duszpasterstwo liturgiczne w świetle uchwał wybranych synodów polskich po II Soborze Watykańskim, „Roczniki Teologiczne” 50 (2003), z. 8, s. 199-221.

Salij J., Aprobata dla wychowania personalistycznego w dokumentach II Synodu Plenarnego, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 215-224.

Schudy S., Duszpasterstwo liturgiczne w świetle dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego: refleksje duszpasterza, „Ateneum Kapłańskie” 127 (1996), z. 2, s. 189-205.

Seweryniak H., Hermeneutyka i recepcja: jak „czytać Synod” i „pracować nad Synodem”? Zakończenie, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 347-359.

Seweryniak H., II Synod Plenarny w obliczu kulturowych wyzwań współczesności, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 237-246.

Seweryniak H., Jak być i stawać się Kościołem miłości i miłosierdzia, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 327-340.

Seweryniak H., Kuźmińska E., Geneza i zasadnicze treści synodalnego dokumentu o rodzinie, w: Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s.

189-214.

Seweryniak H., Tatuch T., Trwać z Maryją. Dokument maryjny II Synodu Plenarnego, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 291-310.

Siedlarz J., Zapraszać świeckich do gorliwego uczestnictwa w życiu Kościoła, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 107-126.

Sierkowski M., Kościół w mocy Ducha Świętego, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 93-106.

Siwek G., Przepowiadanie słowa Bożego w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, „Przegląd Homiletyczny” 8(2004), s. 17-30.

Skierkowski M., Nowakowska G., Powołanie wiernych świeckich według II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999), „Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża” 20 (2002), s. 121-153.

Skrok D. Z., Sakrament chrztu i bierzmowania w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999), w: *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. K. Matwiejuk, Radom 2003, s. 16-24.

Skworc W., Co chciałbym uczynić z dziełem synodalnym w diecezji powierzonej mojej pasterskiej trosce?, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 341-346.

Skworc W., Jak uczestniczyć w dziele misyjnym Kościoła? Kościół lokalny a misje w świetle II Synodu Plenarnego w Polsce, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 311-326.

Stala J., Uczyc prawdy i w prawdzie, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 38-53.

Stala J., Wskazania odnośnie katechezy rodzinnej w dokumentach synodów Kościoła w Polsce po 1980 roku, „Studia nad Rodziną” 7 (2003), nr 1, s. 49-64.

Stasiak M., Synodalna struktura Kościoła, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 14 października 2001 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 175-203.

Stolarczyk I., Czynić bardziej ludzkim oblicze ziemi, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 54-64.

Suski A., Jak w świetle wskazań synodalnych rozpałać charyzmat kapłana diecezjalnego, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 265-276.

Syczewski T., Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie w uchwałach Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego 1991-1999. W: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana Ks. prof. Ryszardowi Sztynchmillerowi*. Red. T. Płoski, J. Krzywkowska. Olsztyn 2008, s. 259-269.

Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła, red. A. Jarosiewicz, Wrocław 2009.

Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2004.

Szczot E., Implikacje prawne nauczania Jana Pawła II o Eucharystii z uwzględnieniem II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 195-216.

Szewczul B., Zadania osób konsekrowanych według uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999), „*Prawo Kanoniczne*” 46 (2003), nr 3-4, s. 39-64.

Sztynchmiller R., Synod Plenarny o małżeństwie i rodzinie, „*Biuletyn Rady d/s Rodzin Województwa Warmińsko-Mazurskiego*” 3 (2001), nr 7, s. 39.

Twarowski S., Katecheza w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, „*Przegląd Powszechny*” 963 (2001), nr 11, s. 148-161.

Tymosz S., Funkcja wychowawcza rodziny w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Ochrona funkcji wychowawczej rodziny*, red. J. Krukowski, A. Maćkowski, Szczecin 2007, s. 47-71.

Tymosz S., II Polski Synod Plenarny w przemówieniach Ojca Świętego Jana Pawła II, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 14 października 2001 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 53-72.

Tymosz S., Posłannictwo świeckich w Kościele, Lublin 2008, s. 141-174.

Tymosz S., Promocja kultury w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Ecclesia et Status. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej profesora Józefa Krukowskiego*, red. A. Dębiński, K. Orzeszyna, M. Sitarz, Lublin 2004, s. 581-602.

Tymosz S., *Recepcja II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Prawo, Administracja, Kościół” 2002, nr 1, s. 287-290.

Tymosz S., *Recepcja nauczania Jana Pawła II w uchwałach drugiego polskiego synodu plenarnego*, Lublin 2010.

Tymosz S., *Recepcja nauki soborowej w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Recepcja Vaticanum II w prawie kanonicznym. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 20 kwietnia 2003 r. z okazji 40-lecia zakończenia Soboru Watykańskiego II*, red. S. Tymosz, Lublin 2005, s. 89-121.

Tymosz S., *Recepcja Vaticanum II w prawie kanonicznym* „Prawo, Administracja, Kościół” 2005, nr 1-2, s. 318-320.

Tymosz S., *Wkład Jana Pawła II w dzieło II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 97-127.

Tymosz S., *Zadania i priorytety nowej ewangelizacji w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005) nr 1, s. 341-363.

W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002.

Wal J., *Aktywność charytatywna Kościoła w Polsce w świetle dokumentu roboczego II Polskiego Synodu Plenarnego „Dzieło miłosierdzia Kościoła w Polsce”* „Analecta Cracoviensia” 36 (1994), s. 279-292.

Wanat S., *Synodalny traktat o edukacji*, „Res Humana” 2001, nr 4, s. 18-20.

Wyskiel T., *Odpowiedzialność proboszcza w dziedzinie nauczania w świetle uchwał synodów polskich w latach 1983-2000*, „Prawo Kanoniczne” 50 (2007), nr 1-2, s. 253-297.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

HOMILIE
KS. KAN. KAZIMIERZA SKOWROŃSKIEGO
WYGŁOSZONE W KOŚCIELE
PARAFIALNYM PW. ŚW. MIKOŁAJA
W CHORZELACH NA UROCZYŚĆ
ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO,
WYJĘTE Z PRYWATNEGO ARCHIWUM
KS. WOJCIECHA TUROWSKIEGO

Homilia z 1986r.

„Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego”.

Umiłowani w Chrystusie Panu!

1. Panuje dziś złudne przekonanie, że jedynym podmiotem działającym jest człowiek lub społeczeństwo, że realizacja wszelkich wartości duchowych i dążenie do udoskonalenia świata mogą być spełnione wyłącznie przy pomocy sił naturalnych. Tymczasem człowiek zawodzi, jest omylny. Widzieliśmy to na przykładzie amerykańskiego wahadłowca, który po wystartowaniu rozpadł się w górze i runął na ziemię; czy też awaria w elektrowni atomowej w Czarnobylu.

2. Polskie, stare przysłowie mówi, że „bez Boga, ani do proga”, co ma uzasadnienie w Piśmie św., kiedy św. Paweł mówi: „Nikt nie może powiedzieć Panem jest Jezus, bez pomocy Ducha Świętego”. To Duch Święty wyznacza ludziom zadania, daje moc i siłę do ich wypełnienia, jest źródłem zgody i jedności, braterstwa z bliźnimi. Każdy z nas przeżył swoją

Pięćdziesiątnicę, swoje Zesłanie Ducha Świętego, dokonało się to w dniu chrztu i bierzmowania. Duch przyszedł z bogactwem swych darów. Przez chrzest Duch Święty bierze wierzącego w posiadanie, tak że ciało człowieka staje się świątynią Ducha. Chrzest jest powtórny narodzeniem się z wody i z Ducha. W Tym sakramencie następuje przejście ze świata grzechu do krainy świętości i obecności Boga, to przejście z ciemności do światła. Duch Święty uczestniczy aktywnie w przybraniu nas za synów Bożych i zjednoczeniu z Chrystusem i całą Trójcą Świętą.

Duch Święty uczy, jak mamy się modlić, wspiera nas w tym. Duch Święty jest źródłem cnót boskich, jak wiara, nadzieja i miłość. Uprzedza akt wiary, nadziei i miłości oraz żalu. To On nakłania nas do dobra, do unikania zła. Jest natchnieniem naszego serca.

3. Całe życie chrześcijanina, podobnie jak życie Jezusa jest życiem w Duchu Świętym. Życie pełnią życia, nie oznacza tylko walki z grzechem, wypełnianiu przykazań, ale oznacza nowe istnienie w łasce Bożej, w ciągłej obecności Trójcy Świętej. Co to oznacza na co dzień? To znaczy nie żyć według ciała, nie dążyć do tego, co chce ciało, bo to prowadzi do śmierci. Trzeba żyć według ducha, dążyć do tego, czego oczekuje od nas Duch Święty. Św. Paweł poucza: „Każdego dnia umieram, nosimy w sobie nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa. Z Chrystusem przybity jestem do Krzyża”. A więc nieustanne uśmiercanie pożądliwości. To codzienne umieranie dla grzechu a zmartwychwstawanie do życia w łasce. Amen

Homilia z 1987r.

„Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze naszej ziemi”

Ukochani, Siostry i Bracia w Duchu Świętym!

1. Polskie Zielone Świątki zawsze pamiętamy – zwłaszcza starsze pokolenie – jako święto zieleni. W domach ustawiano wszędzie kwiaty, dużo gałęzi, co sprawiało, że było tak zielono, tak wiosennie. Kolor zieleni jest symbolem życia, nadziei. Dziś zapomina się nieco o takim wystroju na dzisiejszą uroczystość, ale co gorsza, gdzieś zanikła treść tych świąt, a Duch Święty dla wielu jest ciągle Bogiem nieznanym. Jak więc przywrócić właściwe miejsce Duchowi Świętemu w polskiej duszy, w sercach młodzieży, by lepiej poznała Chrystusa przez Ducha Świętego i trwała w

prawdziwej wierze.

2. Oto trzeba na nowo przemyśleć i głęboko przeżyć Cud Zielonych Świąt. U wybranego niegdyś Narodu Żydowskiego dzisiejsze święto było świętem żniw *Szawuot*, wtedy składano Bogu na ofiarę dwa kwaszone chleby z nowych zbóż. Synagogę strojono zielonymi gałązkami. Święto przyciągało wielu pielgrzymów do Jerozolimy. Dla nas, dla Kościoła jest to święto Zesłania Ducha Świętego przez Chrystusa, Trzeciej Osoby Boskiej, Ducha Świętego, Który jest Panem i Ożywicielem, Który od Ojca i Syna pochodzi, Który z Ojcem i Synem odbiera cześć i chwałę, Który mówił przez proroków (*Credo*).

Św. Łukasz opisuje Ducha Świętego z widzialnych skutków. Jego działanie, używając języka biblijnego, można przedstawić w ten sposób:

- Najpierw spadł z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru i napełnił dom, w którym przebywali.

- Ukazały się im języki z ognia, które się rozdzieliły i spoczęły na każdym.

Zwrot „spadł z nieba” – to wyraz mocy Boga, mocy Ducha Świętego a nie ludzkiego działania. „Wiatr” – tzn. moc, siła, która stwarza, zbawia, wyzwala człowieka, symbolizuje tchnienie, oddychanie, życie. „Ogień” – znak oczyszczenia, uświęcenia, oświecenia, oznacza szczególną obecność Boga. Ewangelista Łukasz mówi również o owocach Ducha Świętego i wymienia ich trzy: a) Duch Święty daje moc, napełnia słabych ludzi odwagą w dawaniu świadectwa o Chrystusie, czego przykładem jest św. Piotr, jak i pozostali Apostołowie; b) tajemniczym owocem Ducha Świętego było mówienie językami, tzn. innym od zwyczajnego, ale nie obcymi. Była to mowa modlitewna w stanie ekstazy, płynąca z głębi serca, a nie z rozumowych świadomie wypowiedzianych modlitw. Głębokie życie wewnętrzne jest darem Ducha, który prowadzi na wyższy stopień modlitwy, ufnego stawania przed Bogiem, jak małe dziecko przed swoim tatą; c) trzecim owocem działania Ducha Świętego było nawrócenie. Kiedy ludzie usłyszeli pełne mocy Ducha Świętego słowa, które głosił Piotr, zapytali się, co mają czynić. Apostoł mówi: nawróćcie się i przyjmijcie chrzest w imię Jezusa Chrystusa. Wiele tysięcy się wtedy ochrzciło. Zielone Świątki to nie odległa historia, ale to ciągle „dziś” Kościoła, w którym ciągle działa Duch Święty prowadząc dzieło ewangelizacji przez systematyczne głoszenie Ewangelii i wzywanie do nawrócenia. To ciągle sprawowanie misterii Chrystusa – sakramentów w mocy Ducha Świętego.

3. Trzeba nam się przebudzić, poczuć wiosnę wiary, przyjąć dary Ducha

Świętego i żyć pod Jego natchnieniem. Jan Paweł II podczas I pielgrzymki do Ojczyzny, na Błoniach krakowskich powiedział: „<<Weźmijcie Ducha Świętego>>”. Tego Ducha: Ducha zbawienia, odkupienia, nawrócenia i świętości, Ducha prawdy, Ducha miłości i Ducha męstwa - odziedziczonego jako żywą moc po apostołach - przekazywały po tyle razy biskupie dłonie całym pokoleniom na ziemi polskiej. Tego Ducha pragnę wam dzisiaj przekazać, tak jak przekazywał Go swoim współczesnym biskup rodem ze Szczepanowa. Pragnę wam dziś przekazać tego Ducha, ogarniając sercem z najgłębszą pokorą to wielkie „bierzmowanie dziejów”, które przeżywaacie. Więc mówię za Chrystusem samym: <<Weźmijcie Ducha Świętego!>>. I mówię za Apostołem: <<Ducha nie gaście!>>. I mówię za Apostołem: <<Ducha Świętego nie zasmucajcie!>>”. Amen

Homilia z 1990r.

Rodzina chrześcijańska żyje według Ducha

„Przybądź Duchu Święty, ześlij z nieba wzięty światła Twego strumień”

Droga Młodzieży, Siostry i Bracia!

1. W Wieczerniku, który jak za czasów Pana Jezusa był izbą na górze, miało miejsce wydarzenie, w którym dokonała się rzecz najtrudniejsza – przemiana człowieka. Ludzie, którzy tam byli w czasie modlitwy, odkryli w sobie niezwykłą moc, która pozwoliła im odważnie zwrócić się do obcych ludzi i mówić im o tym, co sobie wcześniej przekazywali szeptem, z obawy przed Żydami. To, co dokonało się w Wieczerniku, w Zielone Świątki, to było zanurzenie w Duchu Świętym, które dokonuje się nadal w Kościele, tylko trzeba się otworzyć na działanie Boga, trzeba modlitwy, potrzeba odpowiedniego duchowego klimatu, wspólnotowej modlitwy, jak w Wieczerniku. Najbardziej właściwym miejscem, które może osiąść Duch Święty, jest rodzina złożona z konkretnych wierzących serc.

2. Sobór Watykański II naucza, że rodzina ma być „szkołą bogatego człowieczeństwa wedle zamiarów Boga”. A czym jest, pisze Maria Rodziewiczówna: „Dom rodzinny, to gniazdo i strażnica, schron i symbol, szkoła, przybytek obowiązku i karności, znak i hasło życiowe. Wedle ludzi, co go tworzą lub żyją, może stać się gniazdem papug lub orłów, schronem oby-

wateli lub pasożytów, szkołą życia lub użycia, przybytkiem obowiązku, znakiem i hasłem honoru lub koszarami niewolników i kłamstwa”.

Różne pokolenia spotykają się w rodzinie i wytwarzają odpowiednią atmosferę. Nie daj Boże, gdy poszczególnym osobom rodziny zawładnie duch tego świata, to będzie rodzina, w której rozmawia się tylko o pieniądzach, będzie to społeczność ludzi „spóźnionych emigrantów, którzy nie mają dokąd wracać”, bo nie zdążyli wyjechać, gdyż serca są wciąż za granicą a ciałem w domu, który powinien być miejscem najbliższym, a takim nie jest. To rodzina, w której rodzice nie rozmawiają ze sobą i z dorastającym pokoleniem, gdyż nie mają czasu, nie mają o czym, są zajęci oglądaniem telewizji.

3. Społeczność Wieczernika jest zalążkiem powstającego Kościoła, czyli społeczności, w której Duch Boży zespolił różne temperamenty, osobowości. Często się mówi, że rodzina jest Kościołem domowym. Kościół jest miejscem gromadzenia się, by być razem, jest miejscem modlitwy, służby, miejscem przebaczenia, ofiary i służby. To samo można powiedzieć o rodzinie, pod warunkiem, że jednoczy ją jak Kościół Duch Pana Jezusa, Duch Prawdy i Miłości. Jezus z własnego wnętrza przepełnionego Duchem Miłości i Prawdy patrzy na całego człowieka i takie powinno być widzenie w rodzinie, które nie zatrzymuje się tylko na tym, co przyziemne. Religijna, uduchowiona rodzina wie, że młodego człowieka trzeba uczyć, „jak żyć”, „po co żyć”, czyli ukazać najgłębszy sens istnienia.

Wiele zła wyrządzają rodzice swoim dzieciom w swojej rodzinie z powodu złego patrzenia i rozumienia człowieka. Prośmy więc, by Duch Święty uczył nas patrzeć właściwie na człowieka, nie oczami, ale sercem, duszą, bo bez Twojego tchnienia Duchu Święty, „cóż jest wśród stworzenia, jeno cierń i nędza”.

Św. Piotr pełen Ducha nie lęka się prawdy i dlatego nie lęka się ludzi, choć sam wie, że prawda jest ciężka i gorzka, to jednak podaje ją jako lekarstwo, bo wie, że tylko ona przynosi zbawienie.

Drodzy, Siostry i Bracia, Duch Święty działa w Kościele, działa w świecie. Czy On działa w nas i przez nas? A może działa inny w nas inny duch, ten Zły – szatan, przez złośliwość, wrzaskliwość, plotkarstwo. Po ich owocach poznają ich. Człowiek duchowy postępuje według Ducha. Chrześcijańska rodzina żyje na tym świecie, sprawami tego świata, ale patrzy na nie oczyma wiary, sercem przepełnionym Duchem Świętym. Amen

Homilia z 1991r.

„Wszystcyśmy w jednym Duchu zostali ochrzczeni. Wszystcyśmy też zostaliśmy napełnieni jednym Duchem”.

Umiłowani w Duchu Chrystusa Siostry i Bracia!

1. Dzisiejszy świat przypomina wieżę Babel z Biblii. Wszyscy chcą zrobić coś dobrego, pięknego, wielkiego, ale nie mogą się porozumieć, pomieszały się niejako im języki, a może dlatego, że chcą to zrobić bez Boga, czy wbrew Bogu, wbrew Duchowi Świętemu, którego natchnień nie chcą słuchać. Już za dwa tygodnie przybywa do naszej Ojczyzny współczesny prorok Ducha Chrystusowego, który będzie wołał: „Bogu dziękujecie, Ducha nie gościć”. Ta czwarta z kolei pielgrzymka będzie pielgrzymką dziękczynną za wolność, ale i pielgrzymką wymagań – jak bronić wartości duchowych w dobie gospodarki rynkowej, jak mówić prawdę, by docierała do zagłuszonych materializmem praktycznym.

2. Dzisiaj nasz Kościół, do którego co niedziela przychodzi 40% parafian, gdzie spożywa Ciało Pańskie, jest Wieczernikiem, izbą na górze, gdzie dokonują się Boże tajemnice, gdzie Jezus przedłuża w świecie dzieło odkupienia człowieka, gdzie wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym. Dzisiejsza uroczystość Zesłania Ducha Świętego jest wołaniem o jedność i braterstwo narodu w Chrystusie, jest manifestacją Boga przeciw egoizmowi świata i narodów. Gromadząc się na liturgii, składamy Bogu hołd i włączamy się w boski cel historii. Doroczne święta w liturgii są demonstracją objawienia się Boga w historii zbawienia. Boże Narodzenie jest wielką demonstracją Boga głównie dla człowieka – dla naszego zbawienia Bóg zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy, stał się człowiekiem, aby nas przebóstwić i uczynić dziećmi Bożymi. Wielkanoc jest wielką demonstracją Boga Życia przeciw śmierci, która została pokonana mocą Chrystusa Zmartwychwstałego, bo życie zmienia się, ale się nie kończy. Zielone Święta są wielką demonstracją Boga dla jedności narodów, porozumienia pojednania, w pokazaniu miłości Bożej, miłości przeciw egoizmowi świata – tego doświadczasz na każdej Mszy św. Czy to rozumiesz? Budowniczy wieży Babel w pewnym momencie zaczęli mówić różnymi językami. Jest jeden język zrozumiały dla wszystkich, to język miłości. Z Wieczernika wychodzi Kościół

Powszechny ku światu. Miłość Kościoła jest przedłużeniem miłości Ducha Świętego. Wszyscyśmy zostali napełnieni jednym Duchem Świętym. „Wszystkich ogarnia jeden Duch – choć ludzie przez nieprawość nakładają pęta i żyją jak świnie” – mawiał Leon Bloy katolicki pisarz francuski.

Gdy zechcesz wiedzieć coś o Ojczyźnie, czy pytasz zdrajcę; gdy chcesz wiedzieć coś o religii pytasz anarchistów? Pytaj tych, co Ojczyznę i Kościół kochają, którzy mówią językiem miłości.

3. Duch Święty ma nas doprowadzić do całej prawdy. On daje nam różne dary, podtrzymuje Kościół w ciągłej miłości i nieustannie go odnawia. Pozwól Duchowi zamieszkać w Tobie. Od chrztu stałeś się Jego świątynią, pozwól Mu uświęcać Ciebie przez łaskę – dar niczym niezaskuszony, a ofiarowany przez Boga dla Ciebie. Pozwól Duchowi, by utwierdzał w Tobie wiarę i rozwijał dary, które otrzymałeś w Sakramencie Bierzmowania i świadczyć o Bogu w szkole, w domu, w miejscu pracy. „Ducha nie gaście przez grzechy, ale zawsze dziękujcie Bogu i budujcie społeczność bardziej sprawiedliwą i bardziej solidarną” – Jan Paweł II. Amen.

Homilia z 1992r.

„Przybądź Duchu Święty. Daj Twoim wierzącym, Tobie ufającym siedmiorakie dary”

Drodzy Młodzi, Umiłowani w Chrystusie Panu!

1. Przyzywamy dziś Ducha Świętego w czasach wielkich niepokojów na świecie, w obliczu walk bratobójczych, w chwili głodu na świecie i innych kataklizmów. Aby to wołanie nie stało się cczą formułą liturgiczną, należy uświadomić sobie z całą powagą, że wypowiadamy słowa „Sekwencji” o Duchu Świętym dziś, w obliczu wzmagających się zagrożeń moralnych, wikłających człowieka w różnorodną niewolę i niszczących go od wewnątrz; kiedy zanikają wartości ewangeliczne, gdy człowiek wpatrzony jest bardziej w to, co posiada, niż w to, kim jest, gdy zapatrzeni jesteśmy w siebie i nie dostrzegamy tych, którzy żyją obok nas: samotnych, zagubionych, chorych, starych, cierpiących na duszy. Tak wygląda nasza rzeczywistość. I na to wszystko przymykamy oczy, obojętniejemy, choć wypowiadamy liturgicznie wezwanie: „Przybądź Duchu Święty” Odnowicieli naszej ziemi. Trzeba stwierdzić, że po 2000 lat od wylania Ducha

Świętego na Kościół ludzie tak żyją, jakby Duch nie był im dany. Chcą nadal budować świat, ale bez Boga, niszcząc wartości chrześcijańskie. I w Kościele pojawia się od czasu do czasu moda, żeby zerwać z tradycją, z wymaganiami Ewangelii, pozwolić na rozluźnienie dyscypliny, pozbawić Kościół hierarchii – iście szatański program. Wielu wyznawców Chrystusa nie może zrozumieć, że to świat musi się dostosować do Ewangelii, to światu należy zanieść Ewangelię najpotrzebniejszą Dobrą Nowinę. To chrześcijanie w mocy Ducha Świętego powinni podejmować wysiłek budowania cywilizacji miłości.

2. Liturgia Kościoła, jeśli ma budować Królestwo Boże, musi iść w parze z życiem wierzących, musi je przenikać mocą Ducha Świętego, który dany jest, by uświęcać: „Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, którym zatrzymacie, są im zatrzymane”. Oto program, który nie da się pogodzić z wygodnictwem, „świętym spokojem”, ale musi ciągle weryfikować nasze chrześcijańskie życie i mobilizować do budowania w pokoju i w miłości, w czynieniu dobra i unikaniu grzechu i wszelkiego przejawu zła. Działanie chrześcijańskie związane jest z męstwem, którego udziela Duch Święty. Jeżeli dziś dla niektórych chrześcijaństwo kojarzy się ze „świętym spokojem”, to jest to postawa tchórzostwa, wycofania się, braku wiary w działanie Ducha Świętego. Kościół jest silny mocą Boga, ale również, gdy jego członkowie tworzą jedno ciało, dając świadectwo, że jedynie Jezus jest Panem.

3. Drodzy, Bracia i Siostry! W dniu dzisiejszym trzeba nam uzbroić się w moc Boga, która jest nam dana przez Ducha Świętego. Trzeba zatopić się w modlitwie wraz z Apostołami i prosić o Ducha świętego, by być odważnym w wierze. Trzeba wierzyć, że przez swego Ducha Jezus dalej prowadzi dzieło odnowy człowieka i świata. Liturgia i braterstwo to dwa filary Kościoła. Kiedy dziś lansuje się niewłaściwy obraz Kościoła jako zjawiska socjologicznego, folklorystycznego, mitycznego, to tym bardziej potrzeba, by Duch Święty rozpałił serca do diakonii, do wspólnoty, do dzieł Caritas parafialnej. Dla wielu młodych ludzi zapewne może to być odkrycie nowej drogi w Kościele. Amen

Homilia z 1993r.

„Wszycyśmy też zostali napełnieni jednym Duchem”

1. Droga młodzieży, umiłowani w Panu Siostry i Bracia!

„Jestem katolikiem, wierzę w Boga, uznaję religię katolicką za objawioną przez Boga, mam obowiązek świadczyć publicznie o Chrystusie, należę do Kościoła Katolickiego” i tym podobne oświadczenia słyszymy w publicznych wypowiedziach posłów katolików. W czasach postkomunistycznych było trudno o takie świadectwo, w dobie III Rzeczypospolitej potrzeba takiego świadectwa wobec różnych poglądów liberalnych, aby bronić wartości chrześcijańskich opartych na Ewangelii.

Pytamy się, kto ich (tych polityków) skłania do publicznego wyznawania wiary. Dziś jest jedna odpowiedź – Duch Święty.

2. Pismo Św. rozróżnia dwa zesłania Ducha Świętego. To dyskretne ciche, mało uchwytnie, które opisane jest w dzisiejszej Ewangelii: „Weźmijcie Ducha Świętego”, komu odpuścicie grzechy są im odpuszczone” i to publiczne, głośne, zaskakujące w 50. dniu od tamtego opisu, w dniu Zmartwychwstania, podczas spotkania Jezusa Zmartwychwstałego z Apostołami. Wtedy dał się słyszeć szum z nieba, języki ognia spoczywają na zgromadzonych w Wieczerników. Wszyscy słyszą tę samą mowę we własnym języku, nastaje jedność, serca otwierają się na działanie Ducha Świętego, w tym momencie rodzi się Kościół. To podwójne Zesłanie Ducha Świętego odbywa się w Kościele do dnia dzisiejszego w sakramentach św. A to drugie zesłanie?

Przypomnijmy sobie Częstochowę sprzed dwóch lat. Ponad milion młodzieży różnej narodowości. Wszyscy trzymali się za ręce i śpiewali do Jednego Boga: „Abba Ojczy” .

Albo strajki z 1980r. Robotnicy modlą się, śpiewają pieśni religijne, spowiadają się i przyjmują Komunię Św. Jak za podmuchem wiatru za jakiś czas pada „komuna”. To Duch Święty sprawił, że ludzie zjednoczyli się, by odrzucić to zniewolenie, jarzmo, w którym tkwili 50 lat. I ujrzała światło dzienne prawda o ofiarach II wojny światowej, o Katyniu i o innych sprawach do tej pory skrywanych.

3. Tak działa Duch Święty. Potrafi wnikać w pojedynczego człowieka i doprowadzić go do dojrzałości jego powołania. I potrafi zjednoczyć grupy i narody i prowadzić do wspólnego działania. Św. Paweł dziś mówi:

„Wszyscyśmy zostali napełnieni tym samym Duchem” – czyli mamy Go pod dostatkiem albo Go nie mamy, bo istnieje inny, Zły duch, diabeł, który zmierza do zawładnięcia człowiekiem i całym społeczeństwem. Duch kłamstwa, negacji, zniewolenia, prowadzący do nienawiści, zazdrości, przemocy, buntu i wojny. Pod jego działaniem są ci, którzy niszczą krzyże, dewastują cmentarze. To on spycha ich życie do sfery przyjemności zmysłowej, zakuwa ich w kajdany pijaństwa, erotyki.

Za Janem Pawłem II mówię: „Nie popadajcie w przeciętność, nie ulegajcie dyktatom zmieniającej się mody, która narzuca styl życia niezgodny z chrześcijańskimi ideałami, nie pozwólcie się mamieć złudzeniom konsumizmu. Chrystus wzywa was do rzeczy wielkich. Tam gdzie jest Jezus, tam jest wolność” (Częstochowa 1991). Niech Duch Święty nią obdarza. Amen.

Homilia z 1996r.

„Weźmijcie Ducha Świętego”

Droga młodzieży, umiłowani w Chrystusie Panu!

1. Po dwóch prawie tysiącach lat od wydarzenia z Wieczernika, opisanych w Dziejach Apostolskich ludzie żyją tak, jakby Duch Święty nie był im dany. Chcą nadal budować wieżę Babel, tworzyć nowe nauki i sztukę. Szukają sposobu, aby zastąpić moc Ducha Świętego. Wielu wyznawców Chrystusa nie może ciągle zrozumieć, że to świat musi dostosować się do Ewangelii, stać się bardziej ludzkim, chrześcijańskim, a nie odwrotnie. W obliczu wzmagających się zagrożeń moralnych, wikłających człowieka w różnorodną niewolę i samozniszczenie, wobec zaniku wartości ewangelicznych a szerzącego się praktycznego materializmu i wielu, wielu innych niepokojów świata, przyzywamy dziś Ducha Świętego: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi”.

Bracia i Siostry, nie wystarczy Go tylko wzywać, trzeba Go przyjąć i otworzyć Mu serce, umysł, aby mógł w nas działać.

2. Dzisiejsze słowo Boże opowiada o podwójnym przyjściu Ducha Świętego. O tym widzialnym, gwałtownym, w poranek Zielonych Świąt: „Nagle spadł z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru”. Wtedy zebrani zostali napełnieni Duchem Świętym, zaczęli mówić językami, głosić Chrystusa światu, uświadamiając światu grzech i odrzucenie. I to

drugie, niewidzialne tuż po Zmartwychwstaniu, gdy tchnął na nich i powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane”.

Kiedy zebrani w dzień Pięćdziesiątnicy pytali św. Piotra, co mają czynić, On wówczas mówił: „Nawróćcie się”. „Nawrócenie domaga się przekonania o grzechu, zawiera w sobie wewnętrzny sąd sumienia, jest sprawdzianem działania Ducha Prawdy wewnątrz człowieka, jednocześnie staje się początkiem obdarowania prawdą sumienia i pewnością odkupienia” (Jan Paweł II, enc. *Dominum et Vivificantem*, 31). Ojciec Święty Jan Paweł II w Encyklice o Duchu Świętym pisze, że Trzecia Osoba Boska ukazuje związek grzechu z Krzyżem Chrystusa. Grzech został rozpoznany w pełnej skali zła jako tajemnica nieprawości (32).

W tym związku lepiej poznajemy dramat wielu współczesnych ludzi, którzy zatracili poczucie grzechu, nie widzą potrzeby nawrócenia, wyznania wiary i pokutowania. Zamazywanie granicy między dobrem a złem, między katem i ofiarą, głoszenie relatywizmu etycznego, odrzucenie Bożych przykazań, to nie tylko lekceważenie Boga, ale i zarazem człowieka, to znak „cywilizacji śmierci”, to swego rodzaju „błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu”. To utrudnia nawrócenie, a więc odpuszczenie grzechów przez oczyszczenie sumienia w Boskim Źródle.

3. „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”, otwórzcie się na dobro, prawdę i miłość, Ducha nie gaście, nie zasmucajcie, stańcie się ludźmi sumienia – to aktualne wołanie Papieża.

W dniu dzisiejszym prosimy o przybycie i przyjęcie Ducha Świętego, jak to uczynili Apostołowie z Maryją w Wieczerniku. Duch Święty dalej prowadzi dzieło odnowy i przemiany w Kościele i w całym świecie. Trzeba powiedzieć za Ryszardem Kliffem, nawróconym piosenkarzem lat 60. „Jeśli jesteś chrześcijaninem, bądź spokojny, Bóg obdarzył już cię Duchem Świętym. Musisz tylko uznać Jego obecność, nauczyć się Go słuchać i dać Mu możliwość swobodnego działania”. Amen

Homilia z 1997r.

„Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi”

Umiłowani w Chrystusie Panu!

1. Znamy te słowa, wypowiedziane na Placu Zwycięstwa przez Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Ojczyzny w 1979r. Dziś w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego, która zamyka okres paschalny uświadomiamy sobie obecność Ducha Świętego w naszym życiu. I patrząc na życie, zadajemy sobie pytanie: czyżbyśmy nie otrzymali Ducha Świętego? Tyle jest w naszym życiu smutku, niepewności, tyle lęku w dawaniu świadectwa Chrystusowi, tyle kłótni i podziałów wśród nas, tyle niekonsekwencji w moralnym postępowaniu, a nawet odstępstw i zrad.

2. Dzieje Apostolskie mówią, że wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, nawet na pogan został wylany ten dar. Spełniły się zapowiedzi proroka i obietnice Jezusa. Apostołowie otrzymali dar miłości do ludzi i siłę przekonującego przepowiadania słowa Bożego, a słuchacze otrzymali dar zrozumienia. Uczniowie Jezusa nie znają lęku przed możliwymi tego świata, są pełni radości w Duchu Świętym, dlatego z takim entuzjazmem głoszą Ewangelię. Miłość, mądrość, męstwo, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie – to dary i owoce Ducha Świętego.

W Ewangelii słyszymy, że wraz ze słowami: „Pokój wam” Apostołowie otrzymali władze odpuszczania grzechów, a w 1 Liście do Koryntian wszyscy zostali ochrzczeni w jednym Duchu, otrzymali dar jedności w Duchu Świętym, aby stanowili jedno ciało – Kościół.

3. Dziś w Kościele nieustannie to zesłanie Ducha trwa, tak jak w dniu Pięćdziesiątnicy Chrystus wraz z Ojcem wylewają obficie Ducha Świętego w sakramentach Kościoła i słowie Bożym. To Duch uobecnia misterium Chrystusa szczególnie w Eucharystii, abyśmy przyjmowali obfite owoce, Jego dary. Duch Święty przychodzi z pomocą naszej słabości, uzdalnia do modlitwy i naszego posługiwania. Nie ma tu magii i automatyzmu w działaniu Ducha Świętego, który jest Trzecią Osobą Boską i chce się z nami spotkać osobiście w wolności, w prawdzie, w dialogu miłości, by nas doprowadzić do pełnej prawdy, która jest ukryta w Bogu. Duch Święty nie działa w nas bez naszej zgody i woli. Chce, byśmy w wolności

Go wybrali i zaprosili do naszego serca: „Przyjdź Duchu Święty”. Może się stać, że będzie On „naszym więźniem”, ograniczony w nas przez naszą pychę, egoizm i niewiarę, a wtedy nie będzie mógł dokonywać wielkich dzieł Bożych. Umiłowani! Dary Boże muszą być świadomie przyjęte. Inaczej stają się bezużyteczne. Trzeba nam, młodzieży przebudzenia, odnowienia w Duchu Świętym, abyśmy mogli przynosić prawdziwe owoce wiary katolickiej. Prośmy o to Jezusa, by dał nam swego Ducha: „Przyjdź Duchu Święty ześlij z nieba wzięty światła Tego strumień, wlej oschłym zachętę, rozgrzej serca twarde, prowadź zabląkane”. Amen

Homilia z 2001r.

„Przybądź Duchu Święty najmiłszy z gości, słodka serc radości”

Umiłowani w Chrystusie Siostry i Bracia!

1. W czasie misji Jubileuszowych codziennie był zapalany paschał, symbolizujący Chrystusa, światłość świata, która rozprasza ciemności naszego umysłu codziennie była śpiewana pieśń wzywająca Ducha Świętego, aby zstąpił do naszych serc i napełnił nas radością darów. Czy to dotarło do wszystkich parafian? Owszem, przychodziliśmy do Kościoła nawet z sąsiednich parafii. Czy to może napawać radością? Z pewnością tak. Trzy tysiące osób przystąpiło do sakramentu spowiedzi, rozdano w roku Jubileuszowym dziesięć tysięcy Komunii św. Ktoś powie Duch Święty zrobił swoje. Przecież On nieustannie przychodzi do naszych serc jako najmiłszy Gość i słodka serc radości, jako najwspanialszy owoc i dar Chrystusa Zmartwychwstałego.

Są jednak jeszcze Ci, którzy grzeszą przeciwko Duchowi Świętemu, którzy nie otworzyli jeszcze Jemu swych serc, do których światło łaski nie dotarło, są jak popiół nad żarem ognia, który nie pozwala się przebić ciepłu i światłu Ducha Świętego. Są cztery grzechy przeciwko Duchowi Świętemu, które nie będą odpuszczone: Błuznierstwo Bogu, sprzeciw uznanej prawdzie chrześcijańskiej, odkładanie spowiedzi aż do śmierci, zuchwała ufność w miłosierdzie Boże.

2. Pyta biskup kandydata do bierzmowania: czy wierzysz w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela, którego masz otrzymać w sakramencie bierzmowania, jak otrzymali go Apostołowie w dniu Pięćdziesiątnicy? Pada

odpowieź wierzę. Co stało się z naszą wiarą, co zrobiliśmy z darami Ducha Świętego? Może poszliśmy za ułudą, marzeniami, pozornymi wartościami, jakie proponuje nam świat i Szatan? Mówi on: twoje szczęście to pieniądz, kariera, władza, sukces. Życie według ciała, to „nierząd, nieczystość, wyuzdanie, pijaństwo, hulanki, swawole” (por. Ga 5,19.21). To skrajny wyraz fałszywej radości, które dają krótkie i powierzchowne zadowolenie, a potem następuje zaślepienie umysłu, pustka, osamotnienie, a nawet rozpacz.

Tylko Duch Święty może przyjść nam z pomocą w naszych słabościach, usunąć je i wzmocnić w dobrem.

III. Ale trzeba porzucić starego człowieka i przyoblec w człowieka nowego, stworzonego według Boga – „Nie zasmucać Ducha Świętego”. Owocami obecności i działania Ducha Świętego będą: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie”. Kto kocha jest prawdziwie radosny. Patrzymy na Apostołów, gdy wyszli z Wieczernika po Zesłaniu ucha Świętego czy bali się kogoś i czegośkolwiek? Byli pełni radości i wiary, że wielu przyjmowało chrzest. Radość była wśród doświadczenia prześladowań i cierpień młodego Kościoła. Duch Święty przekonał Apostołów i pierwszych chrześcijan, że nie mogą milczeć. Dzieło i nauka Jezusa nie mogły pójść w zapomnienie. Dlatego wszem i wobec dali świadectwo o tym, co zdziałał Bóg. Duch Święty wyposażył ich w odpowiednie środki, dary i charyzmaty. Dawanie świadectwa jest nakazem każdego chrześcijanina i to jest naszym obowiązkiem. Gdzie więc dziś są tacy chrześcijanie dumni ze swej wiary i radośnie umiejący o niej świadczyć? Jak często jesteśmy znudzeni i obojętni, czy nie zapomnieliśmy o Duchu Świętym? Czy tylko w czasie misji, rekolekcji parafialnych mamy modlić się, głosić Ewangelię i starać się nią żyć? Czy Duch Święty ma się tylko kojarzyć z przygotowaniem do bierzmowania i z samym dniem przyjęcia tego sakramentu, i na tym koniec? Czy dziś w nas mogą powtórzyć się Zielone Świątki? Ależ tak. Niech zstąpi Duch Święty na nas w tej Eucharystii i odnowi oblicze nasze. Amen.

Homilia z 2002r.

Radość życia w obecności Boga

„Duch Święty przychodzi z pomocą naszej słabości (...) przyczynia się za nami w błaganiach, których nie możemy wyrazić słowami”. „Weźmijcie Ducha Świętego”

Umiłowani w Chrystusie Siostry i Bracia!

1. Gdy patrzymy na współczesny świat, doznajemy podwójnego uczucia. Widzimy najpierw wiele zła, które wyrządza człowiek drugiemu człowiekowi, rzekomo dla jakiejś wyższej wartości, które podporządkowuje się swoim celom: jak władza nad innymi, rozszerzanie terytoriów itp. Widać to jak na dłoni w Ziemi Świętej - walki w Betlejem, w Bazylice Narodzenia Jezusa, która nie stanowi żadnej wartości dla Żydów i Palestajczyków, czy, jak ich tam nazywają, terrorystów. Dla świata chrześcijańskiego zaś Bazylika Narodzenia ma ogromną wartość. Z drugiej strony podziwiamy ogromny rozwój ludzkości w dziedzinach nauki i techniki. Właściwie wszechświat, ten ogromny kosmos, jak i człowiek – mikrokosmos nie kryją już żadnej tajemnicy. Chylimy czoła przed ogromem osiągnięć geniuszu ludzkiego. Zarazem podziwiamy piękno tego świata i pory roku – wiosny, która raz się opóźnia, drugi raz wybucha siłą życia i rozwoju. Podobnie jest z dzisiejszym Świętem Zielonych Świąt.

2. Duch Święty nas zadziwia czystością swojej łaski w stosunku do naszych brudnych spraw, zwanych czynami grzesznymi. Gdy patrzymy na współczesny świat i na to, co się w nim dzieje oczyma wiary, to widzimy, że Bóg chce wstrząsnąć naszymi sumieniami, obudzić z letargu i marazmu beznadziei.

Dzieje Apostolskie mówią również o zaskoczeniu, o szumie z nieba, językach jakby z ognia, o powstaniu do nowego życia, o darze głoszenia wielkich dzieł Bożych w różnych językach. Gdy nadszedł dzień Pięćdziesiątnicy, wszyscy byli podziwu i zdumienia. Apostołowie z wielką odwagą i mocą zaczęli głosić Chrystusa Zmartwychwstałego i chrzcic Duchem Świętym. Ewangelia mówi, że 50 dni wcześniej Apostołowie też na coś czekali, choć serca ich były pełne strachu przed aresztowaniem. Wtedy mimo drzwi zamkniętych stanął przed nimi Jezus i tchnął na nich mówiąc: „Weźmijcie

Ducha Świętego”. Trzeba było aż 50 dni, by radością ze spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym podzielili się ze światem.

3. Bracia i Siostry! Czy w waszej duszy już jest wiosna, już rozkwitła obecność Boga, Jego światłem i tchnieniem ognia Ducha Świętego. Zielone Świątki, to prawdziwa wiosna. Obecnością Ducha Świętego naznaczony jest każdy sakrament: i chrzest, i bierzmowanie, i spowiedź i Msza św., to wszystko dokonuje się mocą Ducha Świętego. Kiedy dary chleba i wina stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, kiedy zakochani łączą się małżeńskim węzłem czy zdajemy sobie sprawę, że działa Duch Święty? Czy zdajemy sobie sprawę, że nie jesteśmy sami, że obecność Ducha Świętego jest darem zjednoczenia z Bogiem, że Bóg ze zła zdolny jest wyprowadzić dobro. Śpiewaliśmy w Sekwencji: „Bez Twojego tchnienia, cóż jest wśród stworzenia? Jeno cierń i nędze”. To jest pytanie o sens naszego życia, pracy, chodzenia do kościoła. Potrzebne są Zielone Świątki, które przypominają nam o sensie poszukiwania prawdy, męstwa, cierpliwości, stałości w dobrym, czyli w cnocie, o potrzebie pokornej modlitwy. Nie jest łatwo żyć w dzisiejszym świecie, ale dary Ducha Świętego pomagają nam żyć w Bojaźni Bożej i pobożności, aby zmagać się z grzechem i nagle zakwitnąć owocami radości i Bożego pokoju. Amen.

Homilia z 2003r.

„Duch Święty został nam dany dla wspólnego dobra (...), aby stanowić jedno ciało”

Umilowani w Chrystusie Siostry i Bracia!

1. I co to za życie? Strach, lęk, trwoga i przerażenie. Potężni Amerykanie drżą ze strachu przed nowym atakiem terrorystycznym, ubezpieczają się, zwiększają dozór i patrole. Tak samo u Żydów i Palestyńczyków, w Afganistanie, Iraku i Czeczenii. Coraz to nowe, niewinne ofiary wśród ludzi tych krajów.

Nowożytny człowiek, tak mu się wydaje, jest panem wszystkiego – świata i siebie. W jego rękę znajduje się broń, która kilkanaście razy może zniszczyć życie na ziemi. A jednak u podstaw nowożytnego człowieka jest strach i lęk, „człowiek jest bytem ku śmierci. Strach, przerażenie, rozpacz i śmierć – oto człowiek” – tak mówił współczesny filozof M. Heidegger. Ten

współczesny człowiek nie może opanować wielu chorób, np. AIDS, Sars, choć manipulujemy genami ludzkimi, to jednak współczesna medycyna nie potrafi sobie radzić z wieloma chorobami. Już w XVII wieku podobnie mówił uczoney francuski B. Pascal. Twierdził: „Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom, co wiem, to jedno, że mam niebawem umrzeć, ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć”.

Jak tu żyć? Afera za aferą, lawina afer i korupcji. Tak łatwo niektórzy zdobywają pieniądze kosztem biednych, duże pieniądze, ale na tym współczesnym bożku są często łzy i krew. Do dziś niektórzy aferzyści nie są ukarani, tylko jakies pionki góry lodowej. A jednak w głowie nowożytnego człowieka budzi się tęsknota, marzenie, wizja o życiu bez chorób, bólu, wojen i śmierci, które można takim uczynić dzięki współczesnej nauce i technice. I znowu, brniemy w iluzji. Żadna nauka i technika nie jest w stanie uczynić raj na ziemi, choć czyni życie lżejszym. Sprawdzają się słowa z dzisiejszej Sekwencji: „bez Ciebie Duchu Święty, jeno cierń i nędze”.

2. Co mówi nam dziś Pan?

Apostołowie po śmierci Chrystusa na krzyżu znaleźli się również w sytuacji strachu i lęku, w sytuacji bez wyjścia, sądząc po ludzku.

A oto za zamkniętymi drzwiami odbywają się spotkania ze Zmartwychwstałym Jezusem, rozwiewane są wątpliwości przez 40-dniową epifanię. Dzień zesłania Ducha Świętego kończy okres pobytu uczniów w szkole Jezusa. Wychodzą z niej ze swoistym świadectwem dojrzałości chrześcijańskiej. Od tej pory jako fundament Kościoła posłużą do Jego wzrostu i rozbudowy po wszystkie czasy, aż do skończenia świata. Na swoim Synu, Bóg pokazał, co znaczy być człowiekiem i co znaczy być Bogiem. Nie śmierć, lecz Bóg ma ostatnie słowo o losie człowieka. Jezus jest na tym świecie, ale już nie z tego świata. Jest prawdziwie taki sam, ma rany na rękach, stopach i w boku, ale Jego ciało jest uwielbione, uduchowione. Jezus wraz z Ojcem obdarz Apostołów Duchem Świętym. Oświeca, umacnia wiarę, aby wypełnić zadanie głoszenia światu zbawienia, wielkich dzieł Boga. Otrzymują od Jezusa misję głoszenia Ewangelii, tu już na strach miejsca nie ma. Dlatego czynić będą innych uczniami w mocy Ducha Świętego i z apostołskim zapalem. W dniu Pięćdziesiątnicy nastąpiła przemiana. Apostołowie stają się ludźmi wolnymi od lęku, są szczęśliwymi, mają odwagę cierpieć dla Boga. Ludzie nie mogą im nic zrobić, kiedy Bóg jest z nimi.

3. Istnieje podobieństwo zagubionego i po omacku szukającego szczęścia współczesnego człowieka, do uczniów Jezusa, którzy nawet po zmar-

twychwstaniu aż do Zesłania Ducha Świętego nie mogli zrozumieć i uwierzyć obietnicom Pana. Współczesny człowiek próbuje szukać szczęścia w różnych rzeczach i w różnych miejscach. Potwierdzają się słowa św. Augustyna w życiu każdego z nas: „niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu” – „Wyznania”. Spragnionej Boga duszy ludzkiej nie da się nasycić pieniędzmi, bogactwem i władzą, erotyzmem, alkoholem, czy narkotykami.

„Jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam”. Słowa Jezusa odnoszą się do nas, wszak jesteśmy Jego uczniami. Otwierajmy dziś drzwi naszej duszy na działanie Ducha Świętego, skarbie Bożych darów w tej Eucharystii, aby życiem i słowem głosić ludziom Boga nadziei, wiary i miłości, aby każdy człowiek zaznał miłosiernej miłości Boga i w jej blasku i ciepłe ocalił swoje człowieczeństwo. Amen.

Sprawozdania

KS. WOJCIECH MICHNIEWICZ

SPRAWOZDANIE Z 49 SYMPOZJUM STOWARZYSZENIA BIBLISTÓW POLSKICH

Katowice 20-22 września 2011r.

W dniach 20-22 września 2011 roku w Katowicach w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego odbyło się kolejne, już 49. Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Obrady poprzedziło VIII Walne Zebranie SBP, które miało miejsce wieczorem 20 września (wtorek) o godz. 19:00, bezpośrednio po kolacji zorganizowanej w refektarzu seminaryjnym.

Walne zebranie prowadził ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, Przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Zaraz na wstępie przypomniał postać zmarłego niedawno ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza, wieloletniego pracownika naukowego KUL, wielce zasłużonego dla rozwoju biblistyki polskiej. W kontekście jego śmierci i pogrzebu, który odbył się w Lublinie, a w którym uczestniczyło wielu jego studentów, współbraci zakonnych i współpracowników z uczelni, ks. Chrostowski zachęcił do pamięci modlitewnej oraz obecności na pogrzebach członków Stowarzyszenia.

Wprowadzając bezpośrednio w tok obrad VIII Walnego Zebrania SBP poinformował, iż Stowarzyszenie liczy na dzień dzisiejszy (tj. 20 września 2011) już 278 członków, spośród których aż 180 zgłosiło swą obecność na sympozjum. Zachęcił do "dokumentowania swojej działalności" dydaktycznej i naukowej w formie artykułów i pozycji książkowych, gdyż - jak stwierdził - "życie książki jest dłuższe niż człowieka". Podkreślił też, iż zasadniczym celem samych zjazdów jest nie tylko zaprezentowanie swego dobroku naukowego i osiągnięć badawczych minionego roku, ale "sympozja są po to, by się spotkać", nawiązać nowe lub podtrzymać dotychczasowe przyjaźnie i więzy personalne pomiędzy członkami Stowarzyszenia.

Sporo uwagi poświęcił również zbliżającej się wielkimi krokami ważnej rocznicy w historii spotkań polskich biblistów. W przyszłym roku przypada bowiem "okrągłe" 50. Sympozjum SBP. Jest ono planowane w terminie 18-20 września 2012 roku i odbędzie się w budynkach Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie. Po jego zakończeniu bibliści udadzą się w dniach 20-22 września z pielgrzymką do Wilna. Jej punktem centralnym będzie uroczysta Msza święta dziękczynna sprawowana w Ostrej Bramie.

W związku z tymi wydarzeniami ks. prof. Chrostowski zasugerował, aby tematyka przyszłorocznego sympozjum oscylowała wokół dorobków naukowych lokalnych ośrodków, by można było lepiej prześledzić i udokumentować historię biblistyki polskiej okresu powojennego.

Kolejnym punktem Walnego Zebrania była propozycja przyznania honorowego członkostwa SBP ks. prof. dr hab. Stanisławowi Bieleckiemu z Kielc, co zostało przyjęte przez gremium jednogłośnie.

Przewodniczący SBP wystąpił też z inicjatywą wystosowania dwu listów otwartych protestacyjnych: w sprawie zatrudnienia Adama Michała Darskiego, znanego jako "Nergal", w Telewizji Polskiej w programie *The Voice of Poland*, oraz wobec lekceważącej wartości chrześcijańskiej i Biblię wypowiedzi prof. Magdaleny Środa, pracownika naukowego UW. Obie inicjatywy zostały przyjęte i poparte przez członków Stowarzyszenia.

Pod koniec spotkania zabrał głos ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, wiceprzewodniczący SBP, informując o zbliżającym się terminie Pierwszego Kongresu Biblijnego, który odbędzie się w Warszawie w dniach 28-30 października. Gościem honorowym obrad będzie kard. Gianfranco Ravasi. Wystąpi on też wieczorem 30 października w Toruniu w Radio "Maryja" w ramach tzw. rozmów niedokończonych.

Pierwszy właściwy dzień obrad sympozjum rozpoczął się we środę, 21 września, poranną Mszą świętą koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. abp Damian Zimoń, Metropolita Katowicki. Zasadnicze obrady odbywały się w położonej obok budynków Seminarium Duchownego nowej auli Wydziału Teologii Uniwersytetu Śląskiego.

Otwarcia 49. Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich dokonał jego Przewodniczący, ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski. Referaty w ramach I sesji przedpołudniowej wygłosili: ks. dr hab. Wojciech Pikor (KUL) nt. "W poszukiwaniu śladów asyryjskiej diaspory Izraelitów w *Księdze Ezechiela*" oraz dr Wojciech Kosek nt. "Logika 'błędneho koła' i jej przewyciężanie w egzegezie naukowej XX wieku" (w formie komunikatu).

Ks. Pikor, jak sam przyznał, tym tematem wszedł nieco na teren badań ks. prof. Chrostowskiego i będzie odwoływał się do jego osiągnięć naukowych na tym polu. Przedmiotem własnej refleksji pragnie jednak uczynić pytanie: czy Ezechiel mógł napotkać w Babilonie diasporę Izraelitów?

Z kolei treścią komunikatu dra Koska, zwolennika metody kanonicznej i myślenia pozytywnego w egzegezie, było zobrazowanie różnicy między dowodem naukowym a pseudonaukowym (przesłanki odpowiednio: niezależne lub zależne od stawianej tezy) oraz interesujące wykazanie, iż “kłamstwo ma taką samą strukturę gramatyczną jak prawda”.

Po krótkiej dyskusji i tradycyjnej przerwie na kawę i herbatę rozpoczęła się II sesja przedpołudniowa, której przewodniczyła s. dr Judyta Pudęłko. W ramach tej sesji referat nt. “Bić się czy się nie bić. Biblijne reakcje na przemoc wobec obcych imperiów” przedstawił prof. dr hab. Michał Wojciechowski (UWM). Było to - w opinii samego referenta - uzupełnienie jego własnej książki *Biblia o państwie*. Autor nakreślił różne podejścia ksiąg biblijnych do tematu świętej wojny lub też walki zbrojnej, wskazując, iż “odpowiedzi są sprzeczne” i powinny podlegać dalszej interpretacji i aktualizacji.

Treścią komunikatu zaprezentowanego przez ks. dra Macieja Basiuka (UŚ) był “Pięcioksiąg w Qumran i jego implikacje teologiczne”. Autor odniósł się głównie do *Księgi Powtórzonego Prawa*, wspomniawszy o “pierwotnej wersji historii Abrahama”, odmiennej od oficjalnej, co - jego zdaniem - wskazywałoby albo na wersje przekazywane równoległe, albo na nieukształtowaną jeszcze w pełni na danym etapie historii postać *Księgi Rodzaju*.

Ważnym punktem zamykającym obrady II sesji było wręczenie Ksiąg Pamiątkowych ks. prof. Waldermarowi Chrostowskiemu oraz ks. bp. prof. Zbigniewowi Kiernikowskiemu. Obszerne Księgi Pamiątkowe zostały przygotowane w powszechnym uznaniu ich ogromnego wkładu w rozwój polskiej biblistyki.

Natomiast ks. dr hab. Stanisław Hałas wygłosił laudację ku uczczeniu osoby ks. prof. dr. hab. Stanisława Bieleckiego, przedstawiając jego drogę naukową i dydaktyczną, i podkreślając zwłaszcza 25 lat owocnej pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Obie sesje przedpołudniowe zakończono wspólną fotografią pamiątkową na tle Pałacu Biskupiego oraz obiadem w refektarzu seminaryjnym.

W czasie wolnym gospodarze tegorocznego sympozjum zaproponowali uczestnikom obrad “program alternatywny”: albo zwiedzanie wraz z

przewodnikiem Archikatedry Katowickiej, albo złożenie wieńców i modlitwę pod Pomnikiem Poległych Górników Kopalni "Wujek". Wydaje się, iż większość biblistów wybrało tę drugą możliwość, mając niepowtarzalną okazję obejrzeć zarówno muzeum Kopalni, jak i film z dramatycznych wydarzeń grudnia 1981 roku oraz spotkać się z bezpośrednimi uczestnikami tamtych zajęć.

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. dr hab. Józef Kozyra (UŚ). Jej przedmiotem był referat ks. dr. Wojciech Węgrzyniaka: "Wyzwania współczesnej biblistyki na przykładzie Ps 14" oraz komunikat dr. hab. Adama Linsenbartha: "Rozwój światowej kartografii biblijnej w okresie od XV do XIX wieku".

Ks. Węgrzyniak w ciekawym, refleksyjnie i pięknym językiem przedstawionym ujęciu (w którym Ps 14 stał się jedynie pretekstem do ukazania własnych przemyśleń), odniósł się m.in. do współczesnych autorytetów biblijnych. Stwierdził, iż "nie ma autorytetów, są tylko argumenty; autorytetem jest argument". Stąd też delikatnie poddał w wątpliwość nawet takie autorytety świata biblijnego, jak kard. Ravasi, mocno akcentując prawdę wyrażoną przez pap. Benedykta XVI, iż wyłącznym "kluczem do Biblii jest Jezus Chrystus". Referent bardzo wyraźnie opowiedział się za preferowaną przez siebie hermeneutyką chrystologiczną.

Z kolei prof. Linsenbarth zaprezentował i omówił szereg bardzo ciekawych map, ukazujących tereny biblijne w kształcie, w jakim były one postrzegane przez kartografów minionych epok.

W dyskusji, która zawiązała się na kanwie obu wypowiedzi, prof. Wojciechowski zwrócił uwagę na znamienne koncentracje zainteresowania dawnych kartografów przede wszystkim obszarem Ziemi Świętej i odzwierciedleniem jej ówczesnego stanu topograficznego, a ks. prof. Bardski podniósł kwestię orientacji tychże map.

Ks. prof. Chrostowski zaapelował w kontekście pierwszego referatu o wytonowanie i "powstrzymanie zapędów translatorskich" biblistów, zwracając też uwagę na "bezdroża myślowe", na które można zejść, gdy rzeczywistość straci się z oczu Chrystusa jako jedyny "klucz do Biblii". Ks. bp Kiernikowski uzupełnił powyższe wypowiedzi o aspekt "hermeneutyki eklezjologicznej i liturgicznej", który - jego zdaniem - nie może zostać we współczesnej egzegezie pominięty.

Po dyskusji był czas na zapoznanie się z obfitą ofertą książek i wydawnictw biblijnych, a po uroczystej, sponsorowanej kolacji - na dalszą jej część w ramach tradycyjnych i już mniej oficjalnych spotkań towarzyskich.

Drugi dzień obrad sympozjum SBP rozpoczął się poranną Mszą świętą, sprawowaną w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem ks. bp. prof. dr. hab. Zbigniewa Kiernikowskiego.

Pierwszej sesji przedpołudniowej przewodniczył ks. dr hab. Stefan Szymik (UAM). Zgodnie z dotychczasowym schematem, złożyły się na nią jeden referat i jeden komunikat. Referat przedstawił ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy, a jego treścią była "Geneza Prawa Mojżeszowego według teologii Pawłowej". Wychodząc z tekstu Ga 3,19 ukazał on Pawłowe rozumienie Prawa jako przekazanego przez aniołów (nawet nie Mojżesza), zatem "nie bezpośrednio od Boga"; wtórnego wobec przymierza z Abrahamem i bezsilnego wobec grzechu, "bo w mocy aniołów nie leży danie zbawienia". Podkreślił też wyraźnie, iż "Pismo nas nie zbawia, tylko Potomek", Jezus Chrystus, a zatem, konsekwentnie - "Pismo święte należy pisać małą literą", bowiem "judaizm to religia Księgi, chrześcijaństwo zaś to religia Jezusa".

Przedmiotem natomiast związłego komunikatu przedstawionego przez dr Beatę Urbanek (UŚ) była istotna "Idea przemierza w mowie Jezusa o pasterzu, bramie i owcach (J 10,1-18.26-29)".

Tematem dyskusji podjętej na zakończenie pierwszej sesji był zwłaszcza referat ks. prof. Rakocego. Zwrócono uwagę na ewentualne źródła Pawłowego myślenia o pośrednikach w *Księdze Jubileuszów* lub u Plotyna, oraz zasugerowano, by raczej nie pomniejszać rangi Prawa, a bardziej wyeksponować rolę Mesjasza. O. dr Piotr Gryziec słusznie zauważył, iż zwrot "Pismo święte" jest nazwą własną i jako taki winien być pisany dużą literą, niezależnie od przesłanek teologicznych.

Po przerwie na kawę i herbatę rozpoczęła się ostatnia, piąta sesja tego rocznego sympozjum biblistów. W zastępstwie nieobecnej dr Doroty Muszytowskiej ("Współczesne kierunki w badaniach nad *Listem św. Jakuba*"), referat wygłosił ks. dr hab. Krzysztof Bardski (UKSW). Temat jego przedłożenia brzmiał: "Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary". W oparciu o tekst Pnp 3,6-11 ukazujący lekturę króla Salomona, referent przedstawił różne interpretacje i "sensy metaegzegetyczne" tego obrazu. Lekturę porównywano m.in. do Kościoła, do krzyża lub Pisma świętego, do grobu Chrystusa (Aponiusz), a nawet do Najśw. Maryi Panny (Rupert z Death). W ramach interpretacji anagologicznej św. Beda Czcigodny skojarzył ten obraz również z prawicą Ojca. Ks. Bardski ukazując owo "itinerarium hermeneutyczne" tekstu stwierdził, że "wizualizacja użycza ciała tekstowi" biblijnemu, a kontemplacja słowa zawiera też ważny "wymiar wyobrazeniowy". Pozostaje jednak zasadne pytanie o ewentualną - jak to

określił referent - "arbitralność interpretacyjną".

W ramach komunikatów o. dr Bernard Arndt podzielił się z uczestnikami sympozjum efektami ostatnich prac archeologicznych, prowadzonych głównie na terenie Magdali nad Jeziorem Galilejskim. Odkryto tam fragmenty term oraz nadbrzeże portowe, którego wielkość potwierdza dotychczasowe przypuszczenia, że tutaj w okresie rzymskim i wcześniejszym - hasmonejskim znajdował się największy port nad Morzem Tyberiadzkim. Znaleziono także dzbany typu *pithos* na oliwę i zboże o wysokości 110 cm, a w Tel-Qur - naczynia kamienne do obmyć oraz pozostałości dawnej synagogi.

W czasie dyskusji po obu przedłożeniach skupiono się głównie na referacie ks. prof. Bardskiego. Przypomniano, że w starożytności nie tylko chrześcijańskiej dominowała przede wszystkim interpretacja alegoryczna, a poprawne odczytywanie sensu tekstu biblijnego winno być zawsze poddane tzw. *sensus spiritualis*, czyli: "pod wpływem Ducha Świętego".

Obrady 49. Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich w Katowicach podsumował i zamknął ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, Przewodniczący SBP. Zaproponował organizowanie mniejszych konferencji, bardziej monotematycznych, podał także termin i miejsce jubileuszowego, 50. Sympozjum SBP. Wspólny obiad zakończył bogate tematycznie obrady tegorocznego spotkania.

KS. ADAM SZOT

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ

„Ochrona zasobu archiwów kościelnych” Pułtusk 22-24 listopada 2011 r.

W dniach 22-24 listopada 2011 r. w Pułtusku, w Domu Polonii, odbyła się trzydniowa konferencja naukowa dotycząca ochrony zasobu archiwów kościelnych. Do Pułtuska przybyło około 130 osób z różnych ośrodków archiwalnych. Były wśród nich osoby duchowne, siostry zakonne, pracownicy świeccy z archiwów kościelnych i państwowych.

Organizatorami konferencji była Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych wraz z Archiwum Państwowym w Olsztynie i Archiwum Państwowym Miasta Warszawy przy współpracy Rady ds. Kultury i Ochrony Dziedzictwa Kulturalnego Konferencji Episkopatu Polski i Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych.

Tematyka konferencji dotyczyła podstawowych zagadnień dla właściwego funkcjonowania archiwów i zachowania ich zbiorów. Została podzielona na sześć sesji.

Po zakwaterowaniu przybyłych uczestników i rejestracji uczestników w imieniu Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych w Polsce prof. Władysława Stępniaaka uczestników konferencji przywitała pani dr Barbara Berska, Zastępca Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych. W imieniu strony kościelnej wszystkich zebranych przywitał biskup prof. dr hab. Jan Kopiec członek Rady ds. Kultury i Ochrony Dziedzictwa Kulturalnego Konferencji Episkopatu Polski. W imieniu ordynariusza diecezji płockiej, odczytując list biskupa, wszystkich zebranych gości przywitał ks. Dariusz Majewski, dyrektor Archiwum Diecezjalnego w Płocku.

Obrodom pierwszej sesji dotyczącej przechowywania zasobu archiwalnego przewodniczył ks. dr hab. Mieczysław Różański z Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi, członek Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych.

W sesji tej udział wzięło pięciu prelegentów, którzy prezentowali różne środowiska naukowe, państwowe, jak i kościelne. Na temat budynków archiwalnych, zasad ich konstrukcji i warunków przechowywania akt referat, zobrazowany licznymi slajdami, wygłosiła Anna Czajka z Centralnego Laboratorium Konserwacji Archiwaliów Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie. O warunkach lokalowych przechowywania kościelnych materiałów archiwalnych mówił ks. prof. dr hab. Leszek Wilczyński z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Z racji na fakt, iż część archiwów kościelnych znajduje się w budynkach adaptowanych do powyższych celów ks. dr Jarosław Wąsowicz z Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej wygłosił referat na temat adaptacji pomieszczeń dla potrzeb archiwum kościelnego. O archiwum konwentu plocko-pułtuskiego benedyktynów mówił dr Krzysztof Wiśniewski z Archiwum Państwowego Miasta Stołecznego Warszawy Oddział w Pułtusku. Był to niewątpliwie ukłon w stronę organizatorów, gdyż sama treść referatu, a przede wszystkim tematyka historyczna, wykraczała poza temat konferencji. Ostatnim referatem pierwszego dnia obrad był referat dr Huberta Wajsa z Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie, który dotyczył programu „Monasterium” realizowanego przez archiwistów austriackich, do którego zaproszeni zostali także archiwiści z Europy Środkowo-wschodniej. Zaprezentowane tematy, wystąpienia prelegentów, zaktywizowały słuchaczy do dyskusji i postawieniu wielu pytań, na które osoby głoszące referaty musiały i chciały się ustosunkować. Podjęta dyskusja przeniosła się do kularów konferencji, toczyła się nawet podczas uroczystej kolacji, która zakończyła pierwszy dzień obrad.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od uroczystej Mszy św. sprawowanej w kolegiacie pułtuskiej pw. Zwiastowania NMP, drugiej co do rangi świątyni diecezji plockiej, na terenie której odbyła się konferencja. Mszę św. za zmarłych pracowników archiwów kościelnych i państwowych, a szczególnie w intencji zmarłego Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych dr. Sławomira Radonia, sprawowało ponad dwudziestu kapłanów, uczestników konferencji. Zmarły dyrektor był także założycielem i redaktorem naczelnym czasopisma naukowego „Krakowski Rocznik Archiwalny”. Po zakończonej Eucharystii walory architektoniczne i artystyczne piętnastowiecznej świątyni przedstawił jej proboszcz ks. Wiesław Kosek, kanonik gremialny Kapituły Pułtuskiej oraz dziekan dekanatu pułtuskiego. Podziw zebranych wzbudziło renesansowe sklepienie świątyni, ołtarz główny i piętnaście barokowych ołtarzy bocznych z umieszczonymi na nich epitafiami rodziny Załuskich, jak i kaplica biskupa Noskowskiego.

Tego dnia odbyły się trzy sesje, podczas których głośzono referaty. Pierwsza z nich, poranna, dotyczyła opracowywania zasobu archiwalnego. Sesji tej przewodniczył dr Andrzej Biernat, Zastępca Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych. Ks. prof. dr hab. Władysław Wlazlak z Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej wygłosił referat o zasadach wyodrębniania zespołów archiwalnych, zaś ks. dr hab. Mieczysław Różański referat o zasadach opracowania zespołu archiwalnego wytworzonego przez instytucję kościelną. Pierwszą sesję zakończył referat ks. prof. dr hab. Józefa Mareckiego z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który dotyczył zasad opracowywania spuścizn osób duchownych. Tenże profesor przewodniczył drugiej sesji obrad, która dotyczyła mikrofilmowania i digitalizacji zasobu archiwalnego. Podczas jej trwania prelegenci przedstawili metody i cel digitalizacji archiwaliów, także w archiwach kościelnych. Prof. dr hab. Maria Dębowska z Instytutu Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wygłosiła referat na temat mikrofilmowania materiałów archiwalnych, zaś o digitalizacji w archiwum w ujęciu praktycznym referat wygłosił Maciej Gajewski z Archiwum Państwowego w Płocku. Sesję te miał zakończyć referat dr Julii Dziwoki z Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie na temat digitalizacji w archiwach diecezjalnych Kościoła rzymskokatolickiego. Miał on dotyczyć stanu obecnego i nowych projektów digitalizacji archiwów kościelnych, ale prelegentka z ważnych przyczyn nie mogła przybyć na konferencję. Obiecała jednak dostarczyć tekst do przygotowywanej publikacji, która ma się ukazać jako zwieńczenie trzydniowych debat. W jej miejsce referat dotyczący współpracy Zakładu Konserwacji Papieru i Skóry Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu z archiwami kościelnymi i klasztorными wygłosiły prof. dr hab. Elżbieta Jabłońska i dr Małgorzata Pronobis-Gajdzis z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Na zakończenie obu przedpołudniowych sesji był zawsze czas na postawienie prelegentom pytań i merytoryczną dyskusję.

Po obiedzie organizatorzy konferencji zaprosili wszystkich uczestników do skorzystania z okazji, by zapoznać się z pięknie położonym nad Narwią miastem, pospacerować najdłuższym w Polsce rynkiem i zwiedzić Archiwum Państwowe Miasta Stołecznego Warszawy Oddział w Pułtusk. W zabytkowym gmachu położonym w centrum miasta, w dzielnicy Stare Miasto, zapoznali się z zasobem lokalnego archiwum i obejrzeni tymczasową wystawę pt. „Emigracja z Europy do Ameryki. Opowieści z listów emigrantów 1840-1920”.

Ostatniej, popołudniowej, sesji drugiego dnia obrad przewodniczyła dr Barbara Berska z Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych. Sesja ta dotyczyła zabezpieczenia i konserwacji właściwej zasobu archiwalnego. Monika Bogacz-Walska z Archiwum Państwowego w Olsztynie przedstawiła referat o przyczynach zniszczeń materiałów archiwalnych i o metodach im przeciwdziałania, zaś Iwona Kotala-Skiba z Centralnego Laboratorium Konserwacji Archiwaliów Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie wygłosiła referat o zasadach eksponowania i wypożyczania materiałów archiwalnych. Także kolejne referaty podczas tej sesji dotyczyły spraw konserwacji i zachowania archiwaliów przed zniszczeniami. Anna Czajka z Archiwum Głównego Akt Dawnych przedstawiła obraz zniszczeń, gdy archiwa ulegają zalaniu lub pożarom, a Izabela Zajac z Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie mówiła o profilaktyce konserwatorskiej i metodach konserwacji archiwaliów. Ostatni referat wygłosiła Małgorzata Morawek z Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie na temat zagrożeń materiałów archiwalnych w archiwach kościelnych, co było swego rodzaju podsumowaniem drugiego dnia obrad. Dyskusja, która się wyłoniła po wysłuchaniu wszystkich referatów przeniosła się na krużganki zamku, gdzie uczestnicy konferencji tego wieczoru spożywali kolację. Zabytkowe wnętrza i atmosfera Domu Polonii, dawnego zamku biskupów płockich, dodawała tym rozmowom niepowtarzalnego kolorytu.

Ostatni dzień konferencji rozpoczął się również od uczestnictwa w Eucharystii w pułtuskiej kolegiacie. Wygłoszone zaś tego dnia referaty dotyczyły kwestii organizacji i finansowania projektów zabezpieczania i konserwacji dokumentacji ze środków europejskich. Sesji tej przewodniczyła dr Anna Krochmal z Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych. O projektach europejskich, ich organizacji i zasadach w nich uczestnictwa referat wygłosiła dr Ewa Rosowska z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Maciej Ciołek mówił zaś o funduszach dla Kościoła, czyli o środkach finansowych na ochronę dziedzictwa kulturowego, a Magdalena Wiercińska z Archiwum Akt Nowych o tym, w jaki sposób zlecić konserwację archiwaliów. O wykorzystanych już środkach i realizowanych projektach referat wygłosił ks. Roman Dworacki z Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu. Na przykładzie własnego archiwum mówił o funduszach ze środków Unii Europejskiej. Jak zwykle, także i ostatnią sesję zakończyła dyskusja, podczas której padały pytania o możliwości skorzystania ze środków pieniężnych na ochronę zasobu archiwów kościelnych. Ostatnim, miłym akcentem pułtuskiej konferencji, był obiad na jej zakończenie.

Niewątpliwym sukcesem obrad w Pułtusku było to, iż udało się zgromadzić w jednym miejscu archiwistów pracujących w instytucjach państwowych, jak i kościelnych. Wszyscy uczestnicy docenili ten fakt i stworzenie możliwości wspólnych obrad, dzielenia się doświadczeniami, jak i możliwością podjęcia współpracy na polu zachowania dla przyszłych pokoleń dorobku kulturowego i dziedzictwa narodowego. Niepodważalnym atutem konferencji było również miejsce jej obrad, czyli Dom Polonii w Pułtusku. Organizatorzy zadbali o to, by o historii i o jej spuściźnie, czyli dokumentach z przeszłości, rozmawiać w historycznych wnętrzach pułtuskiego zamku.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM HOMILETYCZNEGO

„Polityka na ambonie” Katowice 12-13 października 2011r.

Stowarzyszenie Homiletów Polskich oraz Zakład Liturgiki i Homiletyki WTL UŚ w Katowicach i Katedra Komunikacji Religijnej UPJPII w Krakowie zorganizowały w d. 12-13 października 2011r. w Katowicach Sympozjum homiletyczne pt.: „Polityka na ambonie”.

W pierwszym dniu zjazdu, w środę 12 października 2011r. odbyło się walne zgromadzenie członków Stowarzyszenia Homiletów Polskich. Przewodniczący SHP ks. Wiesław Przyczyna zapoznał zgromadzonych z nowym statutem, który został zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Podczas zgromadzenia wybrano skarbnika, został nim ks. Witold Ostafiński i wybrano członków Komisji Rewizyjnej: Ks. L. Szewczyk, ks. S. Dyka i ks. T. Lewandowski. Przedyskutowano sprawę kryteriów członkostwa w SHP. Podzielono się stanem badań i pisanem prac doktorskich i habilitacyjnych w ośrodkach naukowych z dziedziny homiletycznej. Ustalono miejsce i temat kolejnego spotkania. Odbędzie się ono w Opolu pod koniec października 2012r. i poświęcone będzie tematyce głoszenia kazań do dzieci.

W Czwartek- 13.10.2011r. licznie zgromadzeni słuchacze na auli konferencyjnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach rozpoczęli I sesję sympozjum. Na wstępie gospodarze ks. Leszek Szewczyk i dziekan WTL US ks. Andrzej Żądło przywitali prelegentów i uczestników sympozjum. Ks. L. Szewczyk zadał retoryczne pytanie: czy rzeczywiście ok. 30 tyś. kaznodziejów w Polsce na 10 tyś. ambon politykuje? „Mam nadzieję, że podczas tego sympozjum usłyszymy czym jest polityka i jakie jest jej miejsce w Kościele, w liturgii, w homilii” – puentował ks. Szewczyk. W tematykę sympozjum wprowadził ks. W. Przyczyna przewodniczą-

cy SHP, który zwrócił uwagę, że według badań pracowni sondażowej TNS OBOP 66% badanych uważa, że wpływ Kościoła na politykę jest zbyt duży. 70% młodzieży jest zdystansowana do polityki w Kościele. Ks. Przychyna zadał retoryczne pytanie czy ignorować oczekiwania społeczne? Czy istnieje jakaś droga pośrednia?

Pierwszą sesję prowadził ks. dr hab. A. Draguła, rozpoczął ją wykład *Chrześcijańskie novum w polityce* - ks. prof. Piotr Mazurkiewicz (UKSW, Warszawa). Na wstępie zdefiniowano politykę rozumiano w sensie szerokim jako organizacja życia i dbałość o nie, do czego odsyła grecki termin *polis*. Jezus uczy rozłączać sprawy do tej pory nierozłączne. Jego misja inauguruje królestwo Boże, panowanie Boga na świecie przez Jego mękę i krzyż, należą do tej wspólnoty ci, którzy wierzą w Niego. Nowością jest, że Bóg króluje z krzyża. Polityka w ujęciu chrześcijaństwa należy do sfery świeckiej. Cała historia chrześcijańska Europy naznaczona jest dychotomią, dwoma centami władzy świeckiej i kościelnej, czego chociażby przykładem jest prawo cywilne i prawo kościelne. Odwołał się do wypowiedzi Benedykta XVI iż sojusz tronu z Kościołem nie zawsze przynosił dobre owoce chociażby wolność swobodnego głoszenia orędzia Jezusa Chrystusa. Pojawia się ryzyko utraty tożsamości. Powstaje pytanie w jaki sposób ma być nawiązywana relacja między Kościołem i władza świecką? Jak wyglądałaby Europa bez wpływów chrześcijaństwa na politykę? Zdaniem prelegenta relacja między wiarą a polityką powinna przechodzić przez etykę polityczną. Uniwersalne zasady etyki są dostępne każdemu człowiekowi. Nowum wnoszone przez religię jest jej funkcją korekcyjną w stosunku rozumu naturalnego. Religia pomaga być człowiekowi bardziej osobą racjonalną. Religia dziś jest mocniej obecna niż 10-20 lat temu, wynika to z nurtów fundementalistycznych. Dzisiaj mocna jest frakcja sekularyzacyjna w polityce europejskiej. Religia może stanowić lekarstwo na te niedostatki rozumu, ale tylko religia właściwie przeżywana, która zdolna jest oprzeć się instrumentalizacji. Odwołując się do przemówienia Jana Pawła II z audiencji generalnej z 28.07. 1993r. stwierdził za papieżem, że kapłan winien zachować dystans, być wolny od dóbr doczesnych, tak samo od spraw polityki. Jezus nigdy nie zamierzał się zaangażować w żaden ruch polityczny. Nigdy nie obiecywał Izraelowi wyzwolenia politycznego, a oferuje tylko wyzwolenie duchowe. Jest to realizowane w społecznym nauczaniu Kościoła. Ambona może być miejscem nauczania katolickiej nauki społecznej. Kościół ma być sołą, ma głosić Ewangelię, a nie politykę używającą języka pustki - puentował ks. Mazurkiewicz.

Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Artur Malina (UŚ, Katowice), któ-

ry przedstawił referat *Cesarowi to, co należy...* (Mt 22,21). *Polityka w świątyni*. Prelegent stwierdził, że Biblia nie jest wolna od polityki rozumianej jako troski o dobro wspólne jak i polityki rozumianej jako walki o władzę, sprawowania władzy. Odwołał się do Księgi Wyjścia i Liczb opisujących porządek polityczny za czasów faraona po ustrój polityczny Izraela. Jak interpretować teksty zawierające wątki polityczne. Prelegent odwołał się do metod interpretujących takie teksty zawierające aspekty polityki w obydwu ich znaczeniach, którymi są metoda: historyczna, kanoniczna oraz aktualizacja treści, które odpowiadają ujęciom współczesnym naukom politycznym. W dalszej części dokonał analizy powyższych metod na wybranych przykładach biblijnych. Prelegent zwrócił uwagę, że odwoływanie się do odpowiedzi Jezusa (Mt 22,21) jest usprawiedliwianiem się brakiem wierności Bożym przykazaniom w życiu publicznym, oznacza podwójny kodeks w życiu osobistym. Sens Jezusa był rzeczywiście inny. Prawda o człowieku, że cały należy do Boga w sprawach politycznych również. Spór o antropologię jest i polityczny jak i teologiczny. W Kościele mamy nie tylko mówić o Bogu, ale i o człowieku miłującym Boga.

Bp. dr hab. Andrzej Czaja (UO, Opole) w referacie *Polityka w Kościele* zwrócił uwagę, że polityka, to roztropna troska o dobro wspólne a zaangażowanie polityczne, to konkretna realizacja tej troski; nie możemy mówić o granicach zaangażowania politycznego Kościoła jako całości. Kościół nie może zgodzić się na wyznaczanie jakiegoś „poletka” zaangażowania w sprawy społeczne. Zadaniem duchownych jest ewangelizacja i troska duchowa o wszystkich, polityków również. Nie może opowiadać się za jakąś partią, ujednoczyć tego, co jest bardzo złożone. Realizację tych założeń Biskup widzi w „potrzebie przyjaznego spojrzenia”, prowadzenia dialogu. Troska o integralny rozwój człowieka, nie może ograniczyć działalności Kościoła w obrębie murów kościelnych. Władza demokratyczna winna w Kościele widzieć sprzymierzeńca stwierdził prelegent. Innym rozwiązaniem widzi w zauważeniu różnicowania zadań wiernych. Polityka i jej czynne uprawianie, praktykowanie należy do laikatu. Duchowny nie powinien brać udziału w uprawianiu polityki partyjnej. Może to prowadzić do rozmywania wartości ewangelicznych w ideologii partyjnej programów i projektów, może negatywnie wpływać na bycie pasterza dla wszystkich wiernych. Duchowni mogą stanowić realną opozycję moralną i kształtować w ten sposób sumienia. Pasterze powinni angażować się w kształtowanie wiernych do odpowiedzialnego zaangażowania w politykę wiernych i usposobienie ich do uprawiania polityki w duchu chrześcijańskim. Pasterz nie może zapominać że

każdy polityk nawet ten o odmiennej opcji światopoglądowej jest mu zadany. Trzeba więcej otwartości, ukazania ludzkiego oblicza, czy ciągłego głoszenia słowa Pana. Wszystko co czyni pasterz ma mieć wyższą motywację – zbawienie ludzi. Kończąc prelegent zwrócił uwagę na język wypowiedzi i styl wypowiadania się duchownych. Nie może to być atak z pozycji arbitra.

Teologia polityczna? to kolejny temat, który zreferował ks. dr Grzegorz Strzelczyk (UŚ, Katowice). Dwie szkoły, dwa nurty teologiczne określają się jako polityczne. Prelegent zapoznał ze szkołą J. B. Metz. Teolog pojmując „teologię polityczną”, jako krytycznie korekcyjnie wobec panującej w teologii skrajnej tendencji ku jej prywatyzacji. Jednocześnie stara się ją pojmować pozytywnie, jako próbę przesłania eschatologicznego stosownie do warunków w jakich funkcjonuje współczesne społeczeństwo. Prywatyzację rozumie, jako wycofanie się teologii i chrześcijan do przeżywania wiary, jako coś osobistego, subiektywnego. „Teologia polityczna” jest próba protestu wobec stagnacji teologii. Teologia zamknęła się w przestrzeni jak są ze sobą połączone natury Chrystusa i jest to w stanie robić godzinami, aż do znudzenia. Unika szczegółowo pytania o konsekwencję faktu dwóch natur Chrystusa dla nas, istniejących teraz. Wezwanie „teologii politycznej” jest skorygowanie stylu uprawiania polityki w ogóle.

Drugim wymiar, to wymiar pozytywny – eschatologiczne spojrzenie. Do pewnego stopnia stan świata, który możemy stworzyć, ma wpływ na przyszły, horyzont ostateczny. Teologia ma głosić eschatologiczne przesłanie, które zaczyna się od Jezusa i rozlewa się na wszystkie stworzenia. „Teologia polityczna” nie chce dać odpowiedzi, raczej „bruździ”. Każda odpowiedź będzie niedostateczna wobec ostateczności. Dlatego teologia polityczna ma korygować teologię i życie. Teolog ma ciągle opowiadać o Jezusie Chrystusie, ze względu na pamięć i jej rolę w przeżyciu religijnym. „Teologia polityczna” mocno krytykuje teologię scholastyczną, jako nazbyt abstrakcyjną.

Drugą szkołą uprawiania „teologii politycznej”, była w latach 60 XX wieku teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Prelegent dokonał analizy teologii wyzwolenia i próbował dokonać odniesień do teologii ks. Fr. Blachnickiego. Odwołał się do wypowiedzi, gdzie Blachnicki twierdził, że Ewangelia jest radosną nowiną o wyzwoleniu człowieka, przepowiadaniem o fakcie już dokonanym. Ewangelizacja, która nie potrafi rozwiązać ludziom ich egzystencjalnych problemów jest nieporozumieniem. Nie ma mocy w sobie i przeradza się w ideologię, głoszenie pustych słów, uważa Blachnicki (1984r). Prelegent zwrócił uwagę, że każda teologia pociąga za

sobą skutki w nauczaniu i w duszpasterstwie, polska teologia wyzwolenia również. Olbrzymia bieda dotykała również chrześcijan, a byli biedni za sprawą bogatych chrześcijan. W Polsce były dwa odmienne obozy: biedni chrześcijanie i grupa trzymająca władzę o odmiennym światopoglądzie ich uciskająca. Teologia wyzwolenia ma etapy: sytuacja wyjściowa - doświadczenie biedy, mediacja - analiza społeczno-socjologiczna oraz odniesienie tych wyników do Ewangelii – konfrontacja tego, co jest problemem, w co wierzą chrześcijanie. Niebezpieczeństwem teologii wyzwolenia jest ideologizacja. Uprawiając teologię dokonujemy rozstrzygnięć politycznych, o tym warto pamiętać, stwierdził podsumowując prelegent.

W dyskusji w imieniu wszystkich wiele pytań zadał ks. W. Przyczyna, takich jak: Czy naturalny rozum bez religii jest zdolny rozpoznać dobro i zło? Czy wierzący nie mają wyższości nad niewierzącymi? Jak się mają relacje uprawiania polityki świątynnej do politykowania w świątyni Jerozolimskiej? Czy Ruch Palikota nie jest darem, wezwaniem dla Kościoła, lustrem, aby się przejąć jak jest skarłowaciałym?

Drugiej sesji przewodniczył ks. prof. KUL W. Broński. W referacie *Polityka w przepowiadaniu Jana Pawła II, kard. S. Wyszyńskiego, bł. ks. Jerzego Popiełuszki*- ks. prof. Piotr Nitecki (PWT, Wrocław) próbował zrealizować temat odpowiadając na pytanie: Czy chodzi tu o głoszenie teorii polityki? Czy chodzi tu, o ewentualną walkę polityczną, rzekomo obecną w ich przepowiadaniu? Czy raczej chodzi tu, o głoszenie aktualnych zasad moralnych w odpowiednim klimacie politycznym, które w imię dobra każdego człowieka winny być respektowane także w szerokiej płaszczyźnie życia publicznego? Ich komentowanie na ambonie postrzegano przez władzę jak i opozycję w kategoriach walki o władzę. Oni jednak uważali swą działalność jako głoszenie Ewangelii. Sympozjum homiletyczne narzuca interpretację ich nauczania w kategoriach teologicznych a nie politologicznych. Wzorem jest postawa Jezusa wobec władzy Cesarstwa Rzymskiego. Prelegent doszedł do wniosku, że te trzy postaci uczą nas duszpasterzy i kaznodziejów aktualności tej tematyki w przepowiadaniu. Polityka w ujęciu działalności powyższych postaci była rozumiana jako dbałość o dobro wspólne, jako ocena moralna postępowania człowieka, a nie walka o władzę. Żadna dziedzina życia nie może być wolna od moralnej oceny. Prelegent zauważył, że takie podejście do przepowiadania jest potrzebne dzisiejszej demokracji, by nie była przejawem zakamuflowanego lub jawnego totalitaryzmu. Już wyniesienie na ołtarze bł. Jan Pawła II i bł. ks. Jerzego jest oceną Kościoła ich wierności Chrystusowi, a nie ich zaangażowaniu się w jakąś działalność osobistą, czy

społeczną. Święci są czasami po to, by czasem zawstydząć.

Kolejny referat wygłosił ks. dr hab. Henryk Sławiński (UPJPII, Kraków) *Problematyka polityczna w kazaniu*. Czy możliwe jest podejmowanie zagadnień politycznych w kazaniu? Prelegent na początku zdefiniował termin *kazanie polityczne*: to wydarzenie zbawcze dokonane poza liturgią przez kwalifikowanego mówcę. Jest wydarzeniem publicznym, różni się od indywidualnego duszpasterstwa. Jest interpretacją ludzkiego życia w świetle Pisma Świętego i nauki Kościoła. Kazanie jest głosem Kościoła. Jest po to, by umacniać w wierze.

Pojęcie polityki ma wiele definicji. Polityczny to dobrze wychowany. Polityka to zagadnienia związane z ustrojem, państwem; wreszcie polityka to dbałość o dobro wspólne, godność człowieka. Prelegent doszedł do wniosku, iż zestawiając definicję kazania z definicją polityki, nie ma miejsca na politykę na ambonie rozumianej w wąskim ujęciu jako walkę o władzę, opowiadanie się za grupą polityczną. Zagadnienia polityczne w wąskim rozumieniu nie są tworzywem kazania, gdyż Bóg nie jest panem jednej partii, słuchaczom jako obywatelom przysługuje wolność w podejmowaniu wyborów politycznych zgodnych z ich ukształtowanym sumieniem. Zadaniem kaznodziei jest budowanie wspólnoty i zacieśniania więzi z wszystkim słuchaczami. Odwołując się na Kodeks Prawa Kanonicznego prelegent przypomniał, że kaznodzieja nie może się angażować w czynną działalność polityczną. Ambona nie jest trybuną polityczną. Z drugiej strony, nic nie stoi na przeszkodzie, by kaznodzieja podejmował na ambonie tematy polityczne w szerokim rozumieniu tego słowa, wszak człowiek jest istotą polityczną – stwierdza Arystoteles. Nawoływanie do konkretnych rozwiązań politycznych, agitacji partyjnej jest nadużyciem i ignorancją ze strony kaznodziei. Według Jurgela Zimmera każde kazanie chrześcijańskie jest potencjalnie polityczne o tyle, że jest ono przemówieniem publicznym. Dzieli on takie kazania na: opisowe (gdzie kaznodzieja opisuje sytuację, swoje stany emocjonalne wobec konkretnej sytuacji społecznej czy politycznej), oceniające (zawiera krytyczną ewaluację sytuacji społeczno-politycznej dokonywanej w świetle słowa Bożego), apelujące (kazanie takie wywiera presję na zmianę sytuacji politycznej, która jest nie do pogodzenia z Ewangelią. Ten rodzaj przepowiadania wpisuje się w przepowiadanie profetyczne. Wzywa do konkretnego działania, postawy). Podsumowując prelegent zwrócił uwagę na kontekst komunikatu kaznodziejskiego, który jest ważny w odbiorze kazania.

Kolejny referat, to: *Liturgia między teologią a polityką* - ks. prof. Bogu-

sław Migut (KUL, Lublin). Prelegent zdefiniował liturgię jako przechodzenie efektywnie i skutecznie zbawienia danego ostatecznie przez Chrystusa za pośrednictwem liturgii i jej sakramentalności do życia osoby i całej społeczności. Zatem, zadaniem liturgii jest stopniowe dopełnianie w osobach i społeczności obrazu Jezusa Chrystusa, a przez to, oddawanie czci Bogu. Odwołując się do wypowiedzi Jan Pawła II zdefiniował teologię jako „mówienie Boga do człowieka”. Potrzeba dawania pierwszeństwa Bogu w teologii. W liturgii Bóg nieustannie mówi do ludzi. Liturgia jest teologią w sensie pierwszym. Politykę ujął w szerokim rozumieniu encykliki Jan Pawła II *Laborem exercens* 20. *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* 74 doprecyzowuje, co to jest dobro wspólne. Mówi, że jest ono służbą na rzecz własnej doskonałości i całej społeczności (jest to doskonałość zadana przez Stwórcę). Odwołując się do nauczania włoskiego teologa Mario Scatola, który dostrzega teologię polityczną u św. Pawła w Liście do Rzymian. Prelegent zwrócił uwagę, że Scatola wydziela trzy warstwy, które są ważne w rozumieniu relacji Bóg – człowiek: 1. transcendentja Boga (człowiek przez grzech oddalił się od Boga, tam na ziemi jest cesarstwo, które nie służy człowiekowi), 2. warstwa to chrystologia (Jezus Chrystus to nie tylko mesjasz polityczny wyzwoliciel z grzechu i panowania politycznego, lecz to Syn Boży, który przyszedł przygarnąć ludzkość do Boga, nieposłuszeństwo zastąpić całkowitym posłuszeństwem. Oznaką tego posłuszeństwa jest krzyż. Ta ofiara jest fundamentem chrystologii i eklezjologii pawłowej), 3. warstwa historii ludzkiej i świata (przez ofiarę Jezusa dokonuje się zbawienie. Krzyż przechodzi przez dzieje świata dokonując ciągle zbawienia). Nowością kultu chrześcijańskiego jest to, że Jezus jest ofiarą składną Ojcu, narzędziem składania (blachą ofiarną, na którą w *jon kipur* rozlewano krew ofiarną). Według J. Razingera liturg, to człowiek który żyje w zjednoczeniu z Chrystusem. W encyklice Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* 20, chrześcijańska koncepcja eschatologii nie wyklucza troski o współczesny kształt historii. Nie ma rozdzwieku między liturgią a życiem świata. Głoszenie śmierci i Zmartwychwstania – a więc sprawowanie Eucharystii zakłada, że wszyscy uczestnicy podejmą zadanie przemiany życia aby w pewnym sensie stało się ono eucharystyczne. Konkludując prelegent powiedział, że homilia w Eucharystii musi w sposób wierny Bogu i Objawieniu objawić wolę Boga wobec człowieka, który w niej uczestniczy.

Ostatni referat zawierał pytanie: Czy w homilii jest miejsce na politykę? Próby odpowiedzi podjął się ks. dr hab. Wiesław Przyczyna (UPJPII, Kraków). Prelegent na wstępie przypomniał naukę Soborową (KDK 76) o

prawie Kościoła do moralnej oceny w kwestiach dotyczących spraw politycznych. Problem polega na tym, że Kościół z tego prawa korzysta podczas homilii. Prelegent postawił pytanie: Czy takie działanie jest zgodne z naturą mszalnej homilii? Za KL 52 przypomniał, że homilia jest częścią samej liturgii. Wszystkie cechy liturgii eucharystycznej ogniskuje się w homilii mszalnej. Definicję polityki rozumie, jako roztropną troskę o dobro wspólne. W dalszym wystąpieniu odwołał się do homilii wygłoszonej na Jasnej Górze przez abpa A. Dzięgę w d. 15.08.2011. Według prelegenta homilia ta zawierała wiele wątków o charakterze politycznym, była ona transmitowana przez Telewizję TRWAM, głoszona była przez biskupa, który według Prawa Kanonicznego odpowiada za nauczanie w Kościele i ostatnia motywacja, że była entuzjastycznie przyjęta przez wiernych. W konkluzji ks. W. Przyczyna doszedł do wniosku, że podczas homilii liturgicznej nie ma miejsca na politykę w rozumieniu szerokim a wąskim szczególnie przez swój kontekst liturgiczny. Homilia nie jest wiecem politycznym – wypowiedział na podniesionym tonie prelegent. Czytania liturgiczne również nie przewidują tematów politycznych na homilii, może z małym wyjątkiem. Zadał pytanie: Czym jest to, co po czytaniach słuchają wierni, jeśli w tym nie ma związku z usłyszanym słowem Bożym, czy świętymi tekstami? Podczas dyskusji, właśnie do ostatniego prelegenta było najwięcej pytań. Ks. prof. Jan Twardy zadał pytanie ks. Przyczynie. Źródłem homilii są szczególne potrzeby słuchaczy (tak wynika z definicji), czy zagadnienia polityka nie mieszczą się w tym zakresie definicji homilii? Ks. Dyk nie zgodził się z ks. Przyczyną, że w lekturze czytań mszalnych nie mam miejsca na politykę, przywołał msze święte za ojczyznę i czytania z XXIX n. Roku A. Ks. Turowski zadał pytanie ks. Przyczynie: Jeśli nie mam miejsca na politykę w rozumieniu szerokim jako dbałość o dobro wspólne – co Czcigodny prelegent raczył zaznaczyć, to co zrobić z rolą homilisty, który ma być interpretatorem życia słuchaczy i aktualizacyjną funkcją homilii?

Symposium zakończono wręczeniem Księgi Jubileuszowej ks. prof. Janowi Twardemu, który ukończył 70 lat. Laudację wygłosił ks. prof. Kazimierz Panuś (UPJPII, Kraków).

KS. WOJCIECH TUROWSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO PASTORALISTÓW POLSKICH

**„Świadectwo w służbie ewangelizacji”
Turno 23-24 kwietnia 2012 r.**

W dniach 23-24 kwietnia 2012r. w Turnie k. Białobrzegów odbyło się sympozjum naukowe pastoralistów polskich pt. : „Świadectwo w służbie ewangelizacji”. Wprowadzenia w sympozjum dokonał organizator ks. prof. KUL dr hab. Wiesław Przygoda prezes PSP. W I sesji obrad wygłoszono dwa referaty. Ks. prof. KUL dr hab. Stanisław Dyk w referacie „Biblijne podstawy ewangelizacji” stwierdził, że według Biblii ewangelizacja dla Kościoła jest nakazem, obowiązkiem, sensem oraz wyrazem jego tożsamości. Bazuje ona na miłości Boga, której nie można zatrzymać dla siebie. Według Nowego Testamentu ewangelizacja w swej treści odwołuje się do misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a w metodzie jest działaniem w mocy Ducha Świętego. Prelegent swoją wypowiedź zawarł w następujących punktach: 1. Treść, 2. Sposób, 3. Metoda i 4. Obowiązek ewangelizacji. Ks. Dyk zwrócił uwagę, iż we współczesnej przestrzeni kulturowej należy odnaleźć miejsce dla ewangelizacji oraz ciągle powracać do jej biblijnej idei.

Drugim referującym był Ks. dr Sławomir Płusa (UKSW Radom), który w referacie „Świadectwo w procesie komunikacji wiary” najpierw zwrócił uwagę na kerygmaticzny charakter świadectwa. Każde świadectwo o Chrystusie wiąże się z kerygmatem, który ma charakter interpersonalny „ja”, „my” a „Ty” – treść kerygmatu. Prelegent zwrócił uwagę na aspekt komunikacyjny, biblijny, antropocentryczny i teocentryczny w procesie ewangelizacji. W dalszej części przybliżył teorię doświadczenia symbolicznego, którą upowszechnił w teologii praktycznej Heribert Wahl. Teoria ta opiera się na podmiotowym doświadczeniu siebie „ja - ty” oraz na symbolicznym

ujmowaniu doświadczenia, relacji interpersonalnej. Poprzez znak symboliczny rodzi się głęboka komunikacja i interakcja personalna, w wyniku której podmiot wychodzi ponad siebie i doświadcza wewnętrznej, duchowo-psychicznej integracji na nowym poziomie, poprzez nawiązanie kontaktu z obiektem podmiotowym. Ks. Płusa stwierdził, że znaczenie świadectwa dla komunikacji wiary jest sprawą kluczową, jego subiektywność nie musi zacierać kerygmatu, przez istniejący w nim symboliczny kontekst, który obiektywizuje, otwiera na transcendencję. Autentyczne świadectwo chrześcijanina jest zawsze zapisem doświadczenia symbolicznego, jest dowodem na działanie Ducha Świętego, który jednoczy nie tylko niektórych, ale wszystkie narody w jednej wierze.

II sesję obrad rozpoczął dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv. (KUL) referatem „Świadectwo życia chrześcijańskiego osób świeckich w służbie ewangelizacji”. Prelegent wyszedł od sakramentalnego zobowiązania do dawania świadectwa, jakie wynika z chrztu a jeszcze bardziej z bierzmowania. Takie świadectwo polega na przekazywaniu prawd wiary, by człowiek mógł funkcjonować w takim systemie prawd i wartości, jako konsekwencja wiary. Świadczenie ma za cel doprowadzania do wiary w Chrystusa, do nawiązania z Nim intymnej relacji. Następnie postawił tezę, że świat jest miejscem składania świadectwa przez katolików świeckich. Odwołując się do *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (KDK 2) mówca ujął świat w trzech płaszczyznach: świat jako społeczność ludzka, świat jako dzieje doczesne oraz świat jako dzieje zbawienia. Świat jest polem i narzędziem działalności świeckich katolików w realizacji ich powołania. Kolejną sprawą, którą poruszył prelegent było świadectwo słowa katolików świeckich i chrześcijański styl życia. Odwołał się do źródeł wiary, gdzie czasy apostołskie pouczają nas, by nadal głosić wiarę przez słowo. Słowo jest koniecznym narzędziem ewangelizacji, które jej nie wyczerpuje. Cenne jest przekazywanie Ewangelii prywatnie, z ust do ust. Dalszą konsekwencją świadczenia jest przyjęcie chrześcijańskiego stylu życia. Sposób życia winien być niejako syntezą tego, w co się wierzy i co się głosi. Kończąc swoje wystąpienie ojciec Fiałkowski zwrócił uwagę na trudności w składaniu chrześcijańskiego świadectwa, do których zaliczył zmieniające się warunki życia, stosunki społeczne, osiągnięcia naukowe, nowe prądy filozoficzne.

Kolejny wykład brzmiał: „Świadectwo ruchów religijnych w parafialnej katechezie sakramentalnej”, który zaprezentował prof. dr hab. Andrzej Potocki OP (UKSW). Swoją uwagę prelegent poświęcił katechezie parafialnej

przygotowującej młodzież do bierzmowania. Ojciec prelegent przypomniał nauczanie Kościoła o katechezie: „Wspólnota chrześcijańska jest początkiem, miejscem i celem katechezy. Parafia jest najbardziej znaczącym miejscem, w którym formuje się, żyje wspólnota chrześcijańska” (*Dyrektorium ogólne o katechizacji* 254, 257). Parafia jest uprzywilejowanym miejscem do głoszenia katechezy przygotowującej do przyjęcia sakramentu. Stwierdził, iż wejście katechezy do szkół nie zwalnia duszpasterzy od tego typu katechizacji, co więcej katecheza szkolna boryka się z dwiema trudnościami: wprowadzenia uczniów w życie sakramentalne oraz wprowadzenie ich we wspólnotę Kościoła. Dlatego postulował od wyraźnego rozróżnienia katechezy szkolnej od katechezy sakramentalnej, prowadzonej przy parafii. Idąc dalej prelegent zauważył wielką rolę jaką mają do spełnienia ruchy religijne, które poprzez swoją działalność i własne świadectwo mogą ukazać kandydatom do bierzmowania wspólnotowy charakter Kościoła, który jest zgromadzeniem ludzi wierzących w Chrystusa oraz różnorodność charyzmatów i apostołstwa Kościoła.

W drugim dniu sympozjum, III sesję obrad rozpoczął ks. dr Zbigniew Zarembski (UMK Toruń) referatem: „Ewangelizacja w rodzinie przez świadectwo życia chrześcijańskiego”. Prelegent zwrócił uwagę na trzy sprawy: ewangelizacyjny charakter misji Kościoła, cele i zadania małżeństwa i rodziny oraz świadectwo chrześcijańskiej rodziny. Postulował, by świadectwo będące doświadczeniem Jezusa, nie pozostawało wyłącznie w sferze osobistej, ale powinno być przekazywane dalej. Chrześcijańska rodzina ma być odważnym głosem Jezusa. Życie współczesnych należy przepelniać pierwiastkiem duchowym.

„Świadectwo życia chrześcijańskiego osób starszych, chorych i niepełnosprawnych”, to kolejny temat wykładu, który zaprezentował ks. dr hab. Dariusz Lipiec (KUL). Świadectwo życia chrześcijańskiego ma charakter zbawczy. Ma ono charakter egzystencjalny, ponieważ prawdy wiary są przeżywane przez ludzi wierzących. Grupie starszych, chorych i niepełnosprawnych poświęcił swój wykład ks. Lipiec. W pierwszej części wystąpienia zwrócił uwagę, że ta właśnie grupa może stać się podmiotem świadectwa chrześcijańskiego. Następnie podał warunki jakie muszą być spełnione, by ktoś mógł świadczyć; są to: akceptacja cierpienia, swojego stanu oraz zrozumienie jego sensowności w kontekście wiary. Ostatnią częścią referatu ks. Lipiec poświęcił formie i metodzie świadczenia. Jedną z nich jest „świadectwo obecności”, polegające na przebywaniu w otoczeniu, życiu na co dzień ludzi starszych, chorych i niepełnosprawnych. Inną for-

mą jest „świadectiono dobrego przykłądu”, polega na świadomym i celowym działaniu, by swoją postawą wpływać na innych. Kolejna forma to „świadectiono słowa” oraz „świadectiono gestu”. Osoby starsze, chore dają również przykłąd „świadectiona przygodności naszego życia”. Przypominają ludziom zdrowym o kruchości i przemijalności życia, którego pełnia ukryta jest w Bogu i w wieczności ma swoje ostateczne wypełnienie.

Po wygłoszonych referatach odbyła się dyskusja. Postulowano o mniejszą ilość różnego rodzaju akcji pastoralnych, które zacierają rytm roku liturgicznego, „zaśmiecają” zakrystię i bibliotekę parafialną wydawanymi na papierze materiałami. Zwrócono uwagę na sakrament bierzmowania jako sakrament, gdzie rozszerza się zjawisko antyświadectiona. Proponowano, by przyspieszyć wiek przyjmowania sakramentu bierzmowania, bliżej Komunii św. lub podwyższyć, dopiero w szkole średniej (liceum, technikum). Ks. B. Wolański zwrócił uwagę, że w literaturze odchodzi się od nazewnictwa sakramentu bierzmowania „sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej”, na rzecz „sakrament darów Ducha Świętego”.

Stwierdzono, że najlepszym dawaniem świadectiona jest rodzina i małżeństwo wspólnoty parafialne. Postawiono retoryczne pytanie, czy nie powinno się zwrócić większej uwagi, aby katechizować również rodziców. Obok przygotowujących się do sakramentu dzieci i młodzieży powinni być katechizowani ich rodzice.

Padło pytanie o grupy Nowej Ewangelizacji, jak one funkcjonują w diecezjach, i czy mają opiekunów ze strony kapłanów. Okazało się, że istnieją takie grupy, lecz często księża nie są zainteresowani ich prowadzeniem, i jest tak, że takie grupy bez kapłanów prowadzą „działalność” ewangelizacyjną w parafiach.

Po wartkiej dyskusji odbył się panel na temat: „Świadectiono chrześcijańskie w praktyce”, który poprowadził ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki. Pierwszym głosem dyskusji był oddany głos ks. dr hab. Bogusławowi Drożdżowi (PWT Wrocław), który zwrócił uwagę na dwie sprawy z jednej strony niezmienny nakaz Jezusa dany Kościołowi, by głosić Ewangelię i czynić słuchających jej uczniami Chrystusa, a z drugiej strony aktualne zmiany społeczno-kulturowe są poważnym wezwaniem dla duszpasterzy w odnalezieniu się w nowej sytuacji.

Drugim gościem zaproszonym do dyskusji był ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża), który zwrócił uwagę na funkcję głosiciela homilii jako na świadka Ewangelii. W dyskusji postulowano o większą wrażliwość na słowo Boże, które ma charakter sakramentalny, a więc uświęca, dokonuje

dzieła zbawienia w słuchaczu. Potrzeba jest, by w procesie twórczym nad homilię był dopuszczony Duch Święty oraz by żywa mowa, a nie odczytany tekst był świadectwem wiary jakie składa przed wspólnotą kaznodzieja.

Kolejny raz powrócił temat bierzmowania, przygotowania do tego sakramentu oraz owoce jego przyjęcia u młodzieży licealnej. Na ten temat głos w dyskusji panelowej zabrał Ks. dr Bogusław Wolański (WSD Legnica), który przypomniał, że sakrament bierzmowania jest fundamentem świadectwa chrześcijańskiego. Zaproponował, by w przygotowaniu młodzieży do przyjęcia tego sakramentu towarzyszyli rodzice. Wspomniał, że diecezja legnicka wypracowała cykl katechez dla rodziców kandydatów do bierzmowania.

Na zakończenie zaprezentowano program duszpasterski na kolejne lata 2013 –2017 pod hasłem „Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa”. ks. T. Wielebski w prezentacji multimedialnej zaprezentował stan działalności i tworzenia Diecezjalnych Rad Duszpasterskich. Następnie proponowano temat i miejsce kolejnego spotkania. Postanowiono, że kolejne sympozjum pastoralistów odbędzie się 22 -23 kwietnia 2013r. w Konstancinie Jeziorna u pallotynów, tematem obrad będzie: „Wiara źródłem i celem ewangelizacji”.

KS. DARIUSZ WOJTECKI

**SPRAWOZDANIA
ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD
Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU,
ŁOMŻY I SIEDLEC
W ROKU AKADEMICKIM 2011/2012**

**Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec
Ełk, 27 października 2011 r.**

1. Dnia 27 października 2011 r. w gmachu WSD w Ełku, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. Andrzej Jaśko, rektor WSD w Ełku powitał bpa Romualda Kamińskiego, rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 28, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Adamowi Skreczko, rektorowi AWSD w Białymstoku, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM na temat: „Koncepcja człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r.”.

W swoim wystąpieniu Prelegent skupił się na koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r. Podstawowym celem było zatem danie odpowiedzi na pytanie: Jakże źró-

dła prasowe do poznania koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej po roku 1989 odnaleźć można w wiodących periodykach dwóch metropolii z obszaru Polski północno-wschodniej – białostockiej i warmińskiej? Metropolie owe swym zasięgiem obejmują diecezje: białostocką, drohiczyńską, elbląską, ełcką, łomżyńską i warmińską.

Temat człowieka jako osoby ludzkiej wybrany został nieprzypadkowo. Po pierwsze stanowi on podstawową zasadę nauki społecznej Kościoła. Kościół widzi bowiem w każdym człowieku „żyjący obraz samego Boga: obraz, który znajduje swoje wyjaśnienie i jest wezwany do coraz głębszego odnajdywania pełnego rozumienia samego siebie w tajemnicy Chrystusa, doskonałego Obrazu Boga, Tego, który objawia Boga człowiekowi i człowieka samego sobie”. Poza tym cywilizacja współczesna ulega postępującej wciąż laicyzacji, co ujawnia się m.in. w odrzuceniu wartości transcendentnych, a nawet humanistycznych. W obecnej sytuacji trudno znaleźć wspólny fundament budowania świata sprawiedliwszego, bardziej wolnego czy pokojowego. Wydaje się, iż przyjęcie koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej może stanowić wspólną płaszczyznę porozumienia ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Termin „ad qvo” tego zagadnienia stanowi rok 1989 r. Wówczas to, po przeobrażeniu systemu politycznego, zagwarantowana została prasie wolność wypowiedzi oraz kontroli i krytyki społecznej, a obywatelom prawo do rzetelnej informacji oraz jawności życia publicznego. Tym samym mogła się rozwijać już bez większych przeszkód wolna prasa, w tym prasa katolicka. Termin „ad qvem” stanowi zasadniczo rok 2009, data zakończenia etapu badawczego.

Głównym źródłem do analizy tej problematyki stały się materiały prasowe pochodzące z dwóch tygodników – „Głosu Katolickiego” z lat 1993-2009 (około 1000 numerów) i „Niedzieli Podlaskiej z lat 1994-2009 (około 950 numerów), dwutygodnika „Posłańca Warmińskiego” z lat 1989-2009 (około 600 numerów), trzech miesięczników: „Martyrii” z lat 1992-2009 (około 250 numerów), „Wspólnoty” z lat 1992-2002 (około 150 numerów), „Białostockiego Biuletynu Kościelnego” i późniejszych pism archidiecezji białostockiej: „Czasu Miłosierdzia” i „W służbie Miłosierdzia” z lat 1993-2009 (około 250 numerów).

Temat człowieka jako osoby ludzkiej, choć jest tematem stosunkowo trudnym i wymagającym od publicystów znacznej wiedzy z zakresu filozofii i teologii, jest obecny w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej. Teksty o człowieku jako osobie i o jego godności zawarte w omawianej pra-

się diecezjalnej miały głównie charakter informacyjno-publicystyczny i polemiczny; pojawiały się zazwyczaj przy okazji debat społecznych na temat ochrony życia czy związanej z nią dyskryminacji kobiet. Choć było ich niewiele (ukazywały się raczej sporadycznie), reprezentowały dobry poziom merytoryczny.

Z wszystkich tekstów wyłania się obraz osoby ludzkiej, która jest czymś jedynym, wyjątkowym, niepowtarzalnym, obrazem samego Boga. Obraz z kolei z zasady oddaje istotę swego pierwowzoru. Dlatego istnienie człowieka nie ma sensu poza Bogiem. Nie można więc zredukować człowieka jedynie do świata. Podkreślany jest także fakt, iż człowiek jest istotą cielesno-duchową i przez to niekwestionowanym podmiotem wartości i praw ludzkiej osoby, także w tych okresach, kiedy fizycznie nie jest w stanie ich zademonstrować ani też egzekwować.

4. Prowadzący obrady podziękował za interesujący wykład i zaprosił do wyrażenia swoich opinii na podjęty temat. Jednocześnie zauważył, iż jeden z wniosków Prelegenta odnośnie braku odniesień do Magisterium Kościoła jest niezbyt fortunny, gdyż artykuły zamieszczane w tego typu prasie mają raczej charakter publicystyczny i popularyzatorski. Ks. W. Guzewicz w odpowiedzi stwierdził, iż charakter pisma na pewno skłania do oceny w duchu pastoralnym, niemniej jednak powinno również brać na siebie odpowiedzialność formacyjną. Ks. A. Proniewski odniósł się do zakresu semantycznego dwóch pojęć „człowieka” i „osoby”. Ks. W. Nowacki docenił te wszystkie teksty, które były odpowiedzią na teksty z prasy świeckiej, podważające koncepcję człowieka jako osoby. Ks. M. Jamiołkowski zauważył, iż teksty publikowane w prasie katolickiej zawsze zawierają tylko jakiś niewielki aspekt danej problematyki. Ks. S. Strękowski polemizował na temat użycia sformułowania „człowiek jako osoba ludzka”. Ks. D. Wojtecki zauważył, że tego typu badanie i jego wyniki są cennym narzędziem w ocenie merytorycznej, pod względem spójności i tematycznego doboru materiałów w pracy osób odpowiedzialnych za redakcję prasy katolickiej. Bp R. Kamiński w swojej wypowiedzi nawiązał do wcześniejszej problematyki małżeństw mieszanych. Następnie zauważył, iż język prasy katolickiej rządzi się swoimi prawami, dlatego też szereg tematów powinno być właściwie przygotowywanych i odpowiednio przedstawianych. Wspomniał też o ogólnym kryzysie czytelnictwa prasy katolickiej. Ks. W. Nowacki i ks. J. Łupiński, nawiązując do kryzysu tożsamości, dystrybucji i odbioru niektórych pism katolickich, przywołali historię „Głosu Katolickiego” z diecezji

łomżyńskiej, przypominając jednocześnie, iż troska o odpowiedni poziom katolickich tytułów lokalnych jest ważną częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła. Prelegent na zakończenie podkreślił, iż jego zadaniem jako prasoznawcy było przedstawienie tylko pewnej syntezy zakreślonej problematyki.

5. Wolne wnioski. Ks. A. Skreczko podziękował za złożone artykuły i inne materiały do „Studiów Teologicznych”. Jednocześnie poinformował o planowanej zmianie charakteru czasopisma na bardziej tematyczny w nawiązaniu do hasła roku duszpasterskiego. Zaprosił też na kolejne spotkanie do Białegostoku, które odbędzie się 1 grudnia 2011 r. Ks. W. Guzewicz zaprosił do publikowania tekstów na łamach „Studiów Łeckich”. Ks. A. Oworuszko z Siedlec zachęcił do wznowienia spotkań pomiędzy moderatorami, odpowiedzialnymi bezpośrednio za przygotowanie alumnów do kapłaństwa. Ks. rektor A. Jaśko dziękując za udział w spotkaniu wręczył każdemu egzemplarz książki ks. Dariusz Kruczyńskiego „Krzyk i wołanie biednych. Kościół łęcki w służbie ubogim”. Po wspólnej modlitwie w kaplicy seminarium i uroczystym obiedzie, delegacja z każdego seminarium wyjechała obdarowana prezentem w postaci świeżych ryb z jezior łeckich.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec Białystok, 1 grudnia 2011 r.

1. Dnia 1 grudnia 2011 r. w gmachu AWSD w Białymstoku, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. Adam Skreczko, rektor AWSD w Białymstoku powitał Księdza Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego, Metropolitę Białostockiego, rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 31, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Wojciechowi Nowackiemu, rektorowi WSD w Łomży, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Zbigniew Snarski, ojciec duchowny AWSD

w Białymstoku, na temat: „Nowa ewangelizacja w perspektywie Synodu Biskupów”. Wykład dotyczył głównych myśli zawartych w *Lineamenta* – dokumencie przygotowującym XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów na temat: *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, które odbędzie się od 7 do 28 października 2012 r.

Powodem zwołania kolejnego zgromadzenia Synodu Biskupów jest coraz częściej występujące zjawisko oddalania się od Kościoła ludzi w krajach od dawna chrześcijańskich. Zjawisko to występuje niestety w różnej mierze również w krajach, gdzie Dobra Nowina była głoszona w ostatnich stuleciach, lecz dotychczas nie została przyjęta na tyle, aby przemieniła życie osobiste, rodzinne i społeczne chrześcijan.

Lineamenta przypominają słowa Pawła VI, który stwierdzał nie nową prawdę o tym, iż ewangelizację „należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła” (EN 14). Nowa ewangelizacja natomiast byłaby odpowiedzią na współczesny kryzys zarówno szeroko rozumianej kultury człowieka, jak również w dziedzinie dostosowania przez Kościół nauczania i przekazu wiary, w taki sposób, aby był on zdolny i skuteczny w głoszeniu Ewangelii. Odpowiedzią na współczesny kryzys nie jest rezygnacja, zamknięcie się w sobie, lecz zapoczątkowanie operacji ożywienia ciała jakim jest Kościół, poprzez postawienie w centrum postaci Jezusa Chrystusa, spotkanie z Nim, który daje Ducha Świętego i siły do głoszenia, zwiastowania Ewangelii na nowe sposoby (por. *Lineamenta*, nr 5).

4. Prowadzący spotkanie podziękował za interesujący referat i zaprosił do dyskusji. Ks. M. Olszewski zapytał: kto i w jakiej formie ma prowadzić nową ewangelizację? Prelegent w odpowiedzi podkreślił, iż nowa ewangelizacja jest sprawą całego Kościoła. Ks. M. Jamiołkowski zwrócił uwagę uczestników na potrzebę głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom, umiejętnie łącząc stare i sprawdzone formy z nowymi. Ks. A. Proniewski zadał pytanie: gdzie i kiedy skończyła się „stara ewangelizacja”? Jakie są metody nowej ewangelizacji i na czym miałyby polegać innowacyjność jej metod? Ks. F. Sadowski natomiast zapytał o relację pomiędzy nową ewangelizacją a Eucharystią. Ks. Z. Snarski zauważył, że *Lineamenta* synodalne mówią bardzo ogólnikowo na temat metod, stąd należy mieć nadzieję, iż ojcowie synodalni udzielą odpowiedzi na te pytania. Nowa ewangelizacja pragnie sięgnąć do istoty chrześcijaństwa i Kościoła. Jeśli katolicy idą na Mszę św. bez autentycznego spotkania ze Słowem Bożym, które przemienia, to uczestniczą tylko w pewnym obrzędzie. Eucharystia jest jak najbar-

dziej przestrzeni nowej ewangelizacji. Ks. Z. Lewicki nawiązał do różnych form głoszenia Ewangelii w świecie ze szczególną rolą małych wspólnot. Ks. A. Skreczko odniósł się do sformułowania „nowa”, zauważając jednocześnie, iż chrześcijaństwo jest wiarą zakorzenioną w zbawczym wydarzeniu osoby Jezusa Chrystusa. Ks. T. Kopiczko zachęcił uczestników spotkania do zapoznania się z wypowiedziami abpa R. Fisichella i bpa Grzegorza Rysia. Jednocześnie podkreślił w swojej wypowiedzi, iż głównym zadaniem Kościoła nie jest duszpasterstwo, ale prowadzenie ewangelizacji. Ks. J. Zabielski zwrócił uwagę na adresatów nowej ewangelizacji, którymi powinni być ludzie obojętni religijnie, żyjący tak, jakby Boga nie było. Wywiązała się żywa polemika na temat różnicy pomiędzy duszpasterstwem a nową ewangelizacją, w którą oprócz ks. J. Zabielskiego i ks. T. Kopiczko włączyli też księża Z. Golan i M. Jamiołkowski. Ks. W. Nowacki podsumował dyskusję, dziękując za żywiłowy w niej udział. Wyraził jednocześnie nadzieję, aby najbliższy Synod Biskupów, poświęcony nowej ewangelizacji, przyniósł oczekiwane owoce w życiu całego Kościoła. Arcybiskup Metropolita w swojej wypowiedzi, wiążącej całość spotkania, podzielił się swoim udziałem w rekolekcjach dla biskupów, odprawionych w ostatnim czasie w narodowym częstochowskim sanktuarium. Jednocześnie zauważył, „iż ludzie nie stawiają dzisiaj zbyt wielu pytań, a my przychodzimy do nich z gotowymi odpowiedziami”. Zachęcił do wielkiego entuzjazmu wiary, rzetelnej diagnozy i właściwego działania w celu nieustannego podnoszenia jakości życia chrześcijan.

5. Wolne wnioski. Ks. A. Jaśko, rektor WSD w Ełku zaprosił na sympozjum z okazji 20-tej rocznicy powstania diecezji ełckiej, które odbędzie się w dniach 18-19 kwietnia 2012 r. Ks. W. Nowacki zaprosił do Łomży na sympozjum z okazji 70-tej rocznicy męczeństwa św. Maksymiliana M. Kolbego oraz kolejne spotkanie Księża Profesorów, które zostało zaplanowane na 10 maja 2012 r. w gmachu łomżyńskiego seminarium. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

**Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyna, Elku, Łomży i Siedlec
Łomża, 10 maja 2012 r.**

1. Dnia 10 maja 2012 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego im. Papieża Jana Pawła II w Łomży, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Elku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i krótkiej modlitwie ks. Wojciech Nowacki, rektor WSD w Łomży, w imieniu bpa Janusza Stepnowskiego, ordynariusza łomżyńskiego powitał rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 22, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Andrzejowi Oworuszko, rektorowi WSD diecezji siedleckiej, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Dariusz Tułowiecki, na temat: „Relacje pomiędzy Kościołem i państwem w opiniach młodych mieszkańców Łomży”. W warunkach współczesnych wiele procesów niezwykle silnie oddziałuje na kształtowanie się funkcji instytucji religijnych, instytucji państwowych oraz zaangażowania obywatelskiego. Procesy te wpływają także na sposób postrzegania w społeczeństwie instytucji Kościoła, świata polityki, instytucji państwa oraz rodzaj preferowanych lub marginalizowanych aktywności obywatelskich. Aby procesy te monitorować oraz próbować uchwycić w postaci danych empirycznych podjęto w Łomży – mieście Północnego Mazowsza – szczegółowe badania młodych. Przeprowadzono je na grupie 454 uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych w kwietniu 2012 roku. Z uzyskanego materiału empirycznego rysuje się sposób postrzegania instytucji Kościoła, wiara lub niewiara w nadprzyrodzony jego wymiar, zaufanie do tej instytucji religijnej, powiązania pomiędzy światem religii i polityki, rolę Kościoła i Jana Pawła II w historyczne budowanie tożsamości narodowej oraz akceptowane i preferowane zachowania obywatelskie. Z pomiarów tych wynika, że młodzi w większości dostrzegają mistyczny wymiar Kościoła, wierzą, że żyje w nim Jezus Chrystus, przyznają mu prawo wypowiedzania się co do moralnych zasad życia społecznego, widzą anga-

zowanie się duchownych w świat polityki, dostrzegają brak etyki we współczesnej polskiej polityce oraz preferują wybrane zachowania obywatelskie. Młodzi nie są obojętni na sprawy polskie, jednak co do samej polityki zachowują widoczny dystans – uzasadniany niskim poziomem moralnym zachowań polityków.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za prezentację interesujących badań nad młodzieżą i zaprosił do dyskusji. Ks. J. Przeździecki zapytał o rodzaj zajęć szkolnych, podczas których zostały przeprowadzone badania. Prelegent w odpowiedzi zwrócił uwagę, iż tylko 1/3 ankiet była wypełniana na lekcjach religii. Ks. Z. Lewicki po słowach pochwały i uznania postawił postulat publikacji wyników badań, podkreślając jednocześnie dużo rolę, jaką Internet odgrywa w życiu współczesnej młodzieży. Ks. M. Jamiołkowski w swojej wypowiedzi odniósł ogólne pozytywne wrażenie z przedstawionych wyników badań nad konkretną grupą młodzieży, pokazujące w dużej mierze przyjazny stosunek do Kościoła oraz bardziej krytyczny do państwa. Ks. A. Skreczko w swojej wypowiedzi zwrócił uwagę na dosyć pozytywny stosunek młodzieży do Kościoła. Zauważył też brak wniosków i odpowiedniego komentarza ze strony Prelegenta. Ks. D. Tułowiecki w odpowiedzi zauważył, iż komentarzem do badań była pierwsza część wystąpienia, wprowadzająca w problematykę tak postawionego tematu w obszarze socjologii religii. W opinii Autora, na stosunek młodzieży do Kościoła, oprócz środków masowego przekazu, ma przede wszystkim „ksiądz pierwszego kontaktu” oraz osobiste zaangażowanie w życie wspólnoty Kościoła. Bp T. Bronakowski podzielił się problemem spotkań z ludźmi w różnych parafiach, których się osobiście nie zna. Stąd tak ważne jest przełamywanie oficjalnych barier i wchodzenie w osobisty kontakt z wiernymi. Ks. D. Wojtecki, z racji na sformułowanie tytułu badań i prezentacji Prelegenta, zgłosił propozycję bardziej pogłębionego i krytycznego podsumowania opinii młodzieży na temat relacji państwo-Kościół, a nie tylko w stosunku do instytucji państwowych czy kościelnych. Ks. Z. Jancewicz przedstawił propozycję ukazania zależności pomiędzy religijnością młodzieży a zachowaniem obywatelskim. Prelegent w przeprowadzonym badaniu potwierdził ową zależność. Ks. Z. Golan poddał w wątpliwość branie pod uwagę skrajnych wypowiedzi pojedynczych osób przy ogólnym badaniu diagnostycznym. Ks. W. Brodziak natomiast, w kontekście osobistego doświadczenia duszpasterskiego, w ogóle poddał w wątpliwość zasadność i wiarygodność takiego badania w stosunku do rzeczywistości. Ks. Ł. Gomółka

wyraził radość i entuzjazm z powodu przeprowadzonych badań, których wyniki księża pracujący w Łomży mogliby wykorzystać w pracy duszpasterskiej. Ks. W. Nowacki, powołując się na przykład premiera D. Tuska, po którego exposé nastąpiła pewna eskalacja wrogich wypowiedzi w stosunku do Kościoła, zapytał na ile młodzi ludzie ulegają tego typu wpływom. Według Prelegenta, poza wywołanymi chwilowo emocjami, wydaje się, że wypowiedzi antyklerykalne były tematem zastępczym i powoli zaczynają opadać. Natomiast bardziej zasadnym wydaje się pytanie – na ile Kościół w Polsce wykorzystuje mocne argumenty, które są skuteczne w neutralizowaniu tzw. medialnego „bicia piany”? Według ks. A. Skreczko w kontekście aktualnej sytuacji ważną rzeczą jest otwarta manifestacja swojej tożsamości katolickiej i patriotycznej, którą w przestrzeni medialnej próbuje się marginalizować. W opinii ks. Z. Skuza, sam fakt pojawienia się księdza w różnych miejscach publicznych, prowokuje do stereotypowych wypowiedzi. Odnośnie relacji pomiędzy tożsamością religijną i narodową zabrał głos ks. W. Nowacki. A ks. S. Mazur był ciekawy, które z odpowiedzi pozytywnych i negatywnych były najbardziej zaskakujące. Ks. A. Oworuszko podziękował wszystkim uczestnikom dyskusji i poprosił o wolne wnioski.

5. W ramach wolnych wniosków ks. A. Skreczko ponowił zaproszenie do składania publikacji w Studiach Teologicznych, uwzględniając wszystkie kryteria i warunki w celu ciągłego podnoszenia ich poziomu. Prowadzący zaprosił wszystkich na następne spotkanie do Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej, które tradycyjnie odbędzie się na początku nowego roku akademickiego. Sesja międzyseminaryjna w Łomży zakończyła się modlitwą brewiarzową i wspólnym obiadem.

Recenzje

Carl Anderson, José Granados, *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 243.

Współcześnie można zauważyć wieloaspektowe zainteresowanie problematyką ciała człowieka, co widać w mediach oraz w wielu nurtach filozofii, literatury, sztuki. W swojej pierwszej encyklice „*Deus caritas est*” (n. 5) Benedykt XVI stwierdza: „Dzisiaj nierzadko zarzuca się chrześcijaństwu, że w przeszłości było przeciwnikiem cielesności; faktycznie, tendencje w tym sensie zawsze były. Jednakże sposób gloryfikacji ciała, jakiego dzisiaj jesteśmy świadkami, jest zwodniczy”. W chrześcijaństwie cała ekonomia zbawcza jest związana z aspektem cielesności: od stworzenia, poprzez wcielenie, i po eschatologiczne wypełnienie w zmartwychwstaniu ciała. Dlatego Tertulian mógł napisać: „*caro salutis est cardo*” – ciało jest zawiąsem, podstawą, nośnikiem zbawienia. Współczesna teologia nie zawsze potrafiła wyjść naprzeciw wyzwaniu pogłębionej refleksji systematycznej na temat ludzkiej cielesności.

Filozofia i teologia ciała stanowiły przedmiot refleksji i studium Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II, co osiągnęło swoje apogeum w katechezach na temat Bożego planu wobec ludzkiej miłości wygłoszonych w latach 1979-1984. Po cennych rodzinnych opracowaniach poddających analizie teologię ciała w ujęciu Jana Pawła II (por. np. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006) polski czytelnik otrzymuje tłumaczenie interesującej publikacji anglojęzycznej (*Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009), będącej owocem refleksji i pracy dwóch wykładowców amerykańskiego oddziału Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II. Książka ta ukazuje się w wydawniczej serii za tytułowanej „Teologia ciała”.

Już św. Augustyn zauważył, że człowiek jest dla siebie wielkim problemem, ponieważ jest wielką tajemnicą, która wywołuje zdumienie. Filozoficzna, literacka i teologiczna myśl Karola Wojtyły-Jana Pawła II jest naznaczona głęboką pasją poszukiwania odpowiedzi na pytanie człowieka o własną tożsamość i sens życia. Fundament stworzonej przez Papieża wizji człowieka stanowi doświadczenie miłości. Autorzy książki w następujący sposób reasumują przesłanie Jana Pawła II: „źródło zdumienia nie leży daleko od naszego codziennego doświadczenia, lecz ukazuje swoją obecność w doświadczeniu miłości, które towarzyszy każdemu człowiekowi od

kołyski po grób. Z tego samego powodu, jeśli odpowiadamy na prawdziwą miłość, to zaspokaja to nasze doświadczenie zdumienia i daje nam do rąk kompas, on zaś kieruje nasze poszukiwanie sensu w stronę celu, którym jest prawdziwe szczęście” (s. 18-19, por. Encyklika „*Redemptor hominis*”,10).

Boże Objawienie nie jest jakimś „obcym ciałem”, lecz spotyka się z ludzkim doświadczeniem, bo ludzkie poszukiwanie własnej tożsamości ma początek w miłości i jest otwarte na objawienie miłości. Chrześcijaństwo jako droga miłości jest wielkim „tak” wobec najgłębszych tęsknot człowieka. Zamierzeniem autorów książki jest ukazanie zbieżności ludzkiego doświadczenia, miłości i chrześcijańskiego objawienia – szczególnie wobec różnych, a nawet sprzecznych znaczeń, które obecnie łączą się ze słowem „miłość”. Myśl Jana Pawła II staje się tutaj przewodnikiem w analizie związku między chrześcijaństwem a miłością. Autorzy umieszczają „bliźniacze światła przewodnie miłości i wiary na jednej ścieżce, która prowadzi człowieka do pełni jego prawdziwej tożsamości” (s. 24). Z jednej strony, tracąc z oczu doniosłość miłości stajemy się ślepi na obecność Boga w samym środku naszego doświadczenia. Z drugiej zaś, bez światła Bożej miłości objawionej w Chrystusie tracimy w końcu nawet zdolność do rozumienia pełni samej ludzkiej miłości. Opis drogi miłości w świetle teologii ciała Jana Pawła II odsłania się w trzech etapach – odpowiadających trzem częściom tej publikacji.

W pierwszej części („Spotkanie miłości: doświadczenie ciała i objawienie się miłości”) autorzy analizują rolę ciała we wspomnianym wieloaspektowym doświadczeniu zdumienia człowieka. W ujęciu Jana Pawła II ciało ma właściwą sobie „mowę”, w której Stwórca wyraża samego siebie. Adam rozpoczyna poszukiwanie swojej tożsamości w chwili, gdy ciało objawia mu świat w całej jego tajemnicy i kieruje jego kroki na drogę zdumienia. Ciało jest narzędziem objawienia, które mówi nam o naszej „pierwotnej samotności” wśród innych stworzeń (por. „Tryptyk rzymski”), oraz uświadamia, że nasze źródło i przeznaczenie są w rękach Stwórcy, a nasze życie to droga ku Niemu.

Nasze ciało można porównać do domu, w którym w postawie czynnej gościnności przyjmujemy rzeczywistość (por. s. 37-38). Ale także dwa ciała mogą stać się wspólnym domem, niczym dwa miasta opasane tym samym zewnętrznym murem. Rozbrzmiewające w ciele człowieka wezwanie do miłości zaprasza mężczyznę i kobietę do budowania komunii, która tworzy z nich nową jedność – naznaczoną jednocześnie „tożsamością” i „różnicą”.

Bóg dał człowiekowi ciało jako zadanie w realizowaniu miłości.

Spotkanie Adama z Ewą objawia mu prawdziwą głębię jego bytu – Jan Paweł II nazywa to „pierwotną jednością”. Ale we wzajemnym spotkaniu Adam i Ewa spotykają też „Miłość, która ma wymiar Absolutu”. Dlatego dla Jana Pawła II oblubieńczy sens ciała jest nie tylko „horyzontalny”, ale także „wertykalny” – wiąże mężczyznę i kobietę z pierwotnym Dawcą, od którego otrzymują samych siebie, jak i siebie nawzajem jako dar. Podróż Adama i Ewy ku wypełnieniu ich wezwania do miłości doprowadza ich do samego serca trynitarnej komunii. Zasadniczy dla chrześcijańskiej antropologii „obraz Boży” objawia się w komunii między mężczyzną i kobietą, ponieważ ta komunია obrazuje trynitarzną Miłość, jaką jest sam Bóg. „Pełnym obrazem Boga nie jest ani dusza, ani nawet osoba, która składa się z ciała i duszy, lecz komunია osób uczestniczących w trynitarnej komunii samego Boga i o tej komunii świadczących” (s. 102). Ponadto w kontekście „obrazu Bożego” ciekawym wątkiem myśli Papieża jest powrót do starożytnej tradycji Ojców Kościoła włączającej także ciało w rozumienie *imago Dei* („pierwotna nagość”, por. s. 96-99).

Druga część książki („Odkupienie serca”) skupia się początkowo głównie na tym, co negatywne: zranienia ludzkiego serca pozostawione przez grzech oraz wielorakie „pęknięcia” (pęknięcie między człowiekiem a Bogiem, w samym człowieku, między mężczyzną a kobietą). Poprzez analizę tożsamości Chrystusa jako Syna, Oblubieńca i Źródła owocności Kościoła autorzy ukazują, w jaki sposób uzdrawia On naszą niezdolność do miłości i otwiera na nowo drogę miłości. Życie Chrystusa w ciele, Jego śmierć i zmartwychwstanie w pełni objawiają człowiekowi Bożą miłość i stanowią doskonałe oparcie dla odpowiedzi człowieka na nią.

Wątkiem spinającym całą teologię ciała w ujęciu Jana Pawła II jest podróż człowieka ku pełni miłości. Opis tej podróży, zdaniem autorów, można by potraktować jako współczesną wersję „Boskiej Komedi” Dantego. U progu nieba Dante odkrywa, że siła ciężenia miłości jest mocniejsza niż wszystkie przeszkody na drodze wspinania się człowieka ku Bogu (por. św. Augustyn, *Wyznania*, XIII, 9: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”). Autorzy pokazują, w jaki sposób wydarzenie Chrystusa „dodaje miłości skrzydeł”, a także analizują, jak w tym dojrzwaniu i „wznoszeniu się miłości” pogodzić cztery wymiary miłości (zmysłowość, odczucia i uczucia, afirmację wartości osoby oraz związek z Bogiem), które przez grzech utraciły swój pierwotnie zintegrowany charakter i często w sercu człowieka są niejako w stanie wojny.

Trzecia część publikacji („Piękno miłości: blask ciała”) ukazuje, w jaki sposób nierozzerwalność i płodność małżeństwa stają się urzeczywistnieniem i ukoronowaniem analizowanego dynamizmu miłości. Należy pamiętać, że trwałość więzi małżeńskiej zakorzeniona jest w niezachwianej miłości Chrystusa. Wierność miłości małżonków pozostaje nieodłączna od otwartości na nowe życie. Rodzice współpracują z Bogiem nie tylko w dawaniu i następnie wychowywaniu ludzkiego życia, lecz także otrzymują nowy dar, który stanowi zwieńczenie pierwszego: zostaje im powierzone przekazywanie Bożego życia – zaczynającego się na ziemi, a rozkwitającego w niebie. W dalszym ciągu swojej refleksji autorzy podejmują problematykę antykoncepcji oraz naturalnego planowania rodziny (por. s. 185-193). Przypieczętowane w wierności i płodności małżeństwo jest ścieżką prowadzącą do Boga i drogą realizowania powszechnego powołania do świętości.

Widzieliśmy już, że teologia ciała Jana Pawła II wychodzi od przywrócenia pierwotnych doświadczeń, leżących u podstaw ludzkiego istnienia. Aby ogarnąć cały plan Stwórcy, trzeba przyjrzeć się także jego końcowi. Koniec, w niemniejszym stopniu niż początek, jest obecny w naszym doświadczeniu. Głosząc „to, co niezniszczalne”, Jan Paweł II ukazuje, że w perspektywie eschatologicznej odpowiedzią na „mozolną drogę miłości” jest zmartwychwstanie ciała. Źródłem naszej nadziei jest Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, będące urzeczywistnieniem Jego synostwa i oblubieńczości. Zmartwychwstanie nie przekreśla cielesnej natury człowieka, lecz ją przemienia. Podobnie życie po zmartwychwstaniu nie zlikwiduje naszej męskości i kobiecości, lecz odmieni je światłem Bożej miłości. W niebie dokona się pozytywne przeobrażenie małżeństwa, które zmieni wyraz ziemskiej miłości, wypełniając jednocześnie jej najgłębszą treść. Zmartwychwstanie jest najdoskonalszym zintegrowaniem wszystkich przytoczonych już wymiarów miłości.

Obok małżeństwa Chrystus ustanowił inny sposób odpowiedzi na wezwanie do miłości. Kościół nazywa to „stanem dziewictwa konsekrowanego”. Nowość konsekrowanego dziewictwa polega na tym, że przemienia ono nawet „ból” wyrzeczenia się małżeństwa w radosne potwierdzenie „oblubieńczego sensu ciała ludzkiego”. Jan Paweł II opiera tę przemieniającą siłę konsekrowanego dziewictwa na skale zmartwychwstania, nazywając dziewiczy sens ciała „eschatologicznym”. Maryja jest żywym wzorem dziewictwa.

Rodzina opiera się na ekspansywnej energii miłości. Dlatego analizowane w książce dojrzewanie miłości wpisuje społeczne posłannictwo w samo

serce zadań rodziny. Tej społecznej dynamice rodziny poświęcone są końcowe rozważania autorów, głównie przez odniesienie do pojęcia „dobra wspólnego”. Komunia osób stanowi autentyczne dobro wspólne znajdujące się u podstaw społeczeństwa i umożliwia zaistnienie cywilizacji życia i miłości. Posłannictwem rodziny jest „rozsiewanie w samym środku świata blasku odkupionego ciała” (s. 164).

Wspomniane na początku obecne zainteresowanie problematyką cielesności naznaczone jest często pewną dwuznacznością i redukcjonizmem antropologicznym, co nie pozwala włączyć ciała w rzeczywistość osoby i docenić jego podmiotowości. Dlatego z radością i nadzieją należy powitać kolejne studium przybliżające teologię ciała w ujęciu Jana Pawła II. Studium to opiera się nie tylko na papieskich katechezach, ale także w szerokim wymiarze na jego twórczości literackiej. Zostaje ono ponadto ubogacone w dialogu z „teologią miłości” Benedykta XVI i dzięki cennym odniesieniom patrystycznym, filozoficznym i poetyckim, co nadaje językowi głębię i piękno (od strony wydawniczej analizę odniesień książki ułatwiłby, nieobecny niestety, indeks autorski i tematyczny). Horyzonty podejścia antropologicznego tkwią mocno na fundamencie chrystologicznym i trynitarnym. Opracowanie to jest ważnym narzędziem i pomocą w głoszeniu „Ewangelii ciała ludzkiego”.

Ks. Cezary Naumowicz

J. Stala, E. Osewska(red.), **Rodzina. Bezcenny dar i zadanie**, Radom 2006, wyd. Polwen, ss. 820

Zdrowa, bezpieczna, zgodna, radosna, życzliwa i wspierająca swoich członków rodzina jest podstawą cywilizacji miłości. Istnieje zatem pilna potrzeba zastanowienia się, refleksji, poszukiwań naukowych i wszelkich działań pastoralnych, które przyczynią się do przypomnienia wartości małżeństwa i rodziny. Pomocą w tym może być książka „Rodzina. Bezcenny dar i zadanie” pod redakcją Józefa Stali i Elżbiety Osewskiej. Może ona zainspirować do głębszej refleksji, czym jest rodzina oraz pomóc w uświadomieniu sobie, że ten bezcenny dar, jakim ona jest, wymaga od każdego z jej członków niemałego wysiłku, by życie w niej było nie tylko możliwe, ale piękne, szczęśliwe, twórcze i owocne.

Książka recenzowana stanowi całościowe kompendium na temat rodziny, zawiera bowiem nie tylko ujęcie teologiczne, biblijne, patologiczne, katechetyczne, filozoficzne, ale odwołuje się również do nauk antropologicznych i prezentuje psychologię, pedagogikę, socjologię, ekologię i demografię rodziny, przypomina jej podstawowe funkcje, podejmuje problemy i szuka ich rozwiązań, wskazuje na miejsce osoby niepełnosprawnej w rodzinie. Autorzy z dużym znanstwem i sumiennością przedstawiają wszystkie aspekty życia rodzinnego, a dzięki bogatej bibliografii zachęcają czytelnika do dalszych poszukiwań.

O tym, że rodzina jest najważniejsza i że jest prawdziwym skarbem ludzkości, muszą także pamiętać politycy, ekonomiści, ludzie kultury, mediów, działacze społeczni i samorządowi oraz ustawicznie stwarzać odpowiednie warunki i sprzyjającą dla jej optymalnego funkcjonowania atmosferę społeczną. Zdawać sobie z tego sprawę powinni ludzie młodzi, przed którymi stoi wybór drogi życiowej. Wszyscy mamy wiedzieć, że nad rodziną, nad jakością życia w tej wspólnotie potrzebna jest ogromna, nieustanna i bardzo odpowiedzialna praca. Rodzinę bowiem się nie tylko zakłada, ale potem trzeba ją przez całe życie budować. Jest to najlepszy sposób na to, by na zawsze zniknął upowszechniany ochoczo przez niektóre środowiska stereotyp, iż jest ona niepotrzebnym reliktem przeszłości oraz źródłem i miejscem patologii. Współcześnie coraz częściej pojawiają się głosy podważające wartość małżeństwa i rodziny. Osłabienie rodziny w dużym stopniu przyczynia się do kryzysu społeczeństwa. Kiedy rodziny tracą swoją tożsamość, nie wypełniają swoich podstawowych funkcji i przestają tworzyć środowisko miłości i życia, a dzieci i młodzież nie znajdują wsparcia w

procesie kształtowania dojrzałej wiary, słabnie całe społeczeństwo.

W części pierwszej tej omawianej publikacji znajdują się bogate opracowania teologiczne przygotowane przez wybitnych polskich teologów. Ks. prof. Jerzy Bajda przypomina fundamenty teologii małżeństwa i rodziny i wprowadza w tematykę całego dzieła. Teksty ks. prof. Jana Łacha, ks. dra hab. Janusza Królikowskiego i ks. dra hab. Józefa Stali stanowią poważną pracę badawczą nad obrazem rodziny w Piśmie Świętym i dokumentach Kościoła. Artykuł ks. dra Sylwestra Jaśkiewicza jest próbą ukazania duchowości rodziny, a ks. dra Roberta Bielenia zaprezentowania podstaw duszpasterstwa rodzin. Natomiast s. dr Elżbieta Wróbel ukazuje rodzinę w świetle literatury staropolskiej, zaś ks. prof. Maciej Ostrowski szkicuje podstawy ekologii rodziny.

Część druga zawiera ujęcie antropologiczne. Rozpoczyna je psychologia rodziny (p. prof. Maria Ryś) i pedagogika rodziny (ks. prof. Józef Wilk, ks. dr Robert Bielen). Następne artykuły są prezentacją istotnych zagadnień społecznych. Ks. prof. Władysław Majkowski szkicuje podstawy socjologii rodziny, ks. prof. Bronisław Mierzwiński przedstawia problemy bezrobocia i ubóstwa, a p. dr Irena Kowalska ukazuje obecną sytuację demograficzną i koncepcje pomocy rodzinie zawarte w polityce rodzinnej. Radości i trudy życia rodziny z osobą niepełnosprawną oraz kolejne okresy rozwojowe człowieka w sytuacji niepełnosprawności to następne zagadnienia podjęte przez panie: dr Dorotę Kornas-Bielę, dr Bożenę Sidor i dr Ewę Domagałę-Zyśk. P. dr Dorota Kornas-Biela prezentuje również funkcję prokreacyjną rodziny. Dzieło kończy opracowanie ks. dra hab. Michała Drożdża na temat wpływu środków społecznego przekazu na rodzinę.

„Rodzina - bezcenny dar i zadanie” jest książką, która zawiera wiele powtórzeń i charakteryzuje się niejednorodnością stylu przekazu, od ściśle teologicznego do duszpasterskiego. Książka jednak przez to może dotrzeć zarówno do czytelnika o zainteresowaniach ściśle naukowych jak i do praktyków: księży, katechetów, wychowawców, nauczycieli, a także rodziców.

Ks. Adam Skreczko

Ks. Robert Bączek, *Recepcja uchwał Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego*, Warszawa – Łomża 2010, ss. 504.

Na samym wstępie niniejszej recenzji należy podkreślić i powiedzieć czcigodnym PT Czytelnikom, że Redakcja Serii Wydawniczej Episteme wraz z Radą Naukową i Współpracującymi z Radą Naukową istnieje już od maja 1999 roku. Do chwili obecnej seria wydawnicza posiada już dosyć znaczny dorobek naukowy. Na ten dorobek składa się bogaty materiał o różnorodnej tematyce. W skład dorobku naukowego Episteme wchodzi: pozycje książkowe, artykuły, sprawozdania z różnych konferencji i sympozjów oraz recenzje naukowe i wydawnicze. Redakcja Serii Wydawniczej Episteme UKSW w swoim dorobku naukowym wydała bogaty wachlarz pozycji książkowych. Wśród wydanych drukiem książek są już 104 tomy Episteme (stan - marzec 2012 r.). Ponadto trzeba oznajmić, że są w trakcie opracowywania inne zagadnienia i tematy, które są obecnie w przygotowaniu i będą wydawane wkrótce w Wydawnictwie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w ramach Episteme.

Cały wydany tom Episteme 101 /2010/ jest poświęcony: *Recepcji uchwał Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego*, a którego autorem jest ks. Robert Bączek.

Sobór Watykański II zajął centralne miejsce w życiu Kościoła powszechnego XX wieku. Zgodnie z zamysłem jego inicjatora papieża Jana XXIII miał dokonać dalszego rozwoju wiary oraz wpłynąć na obyczajową odnowę i dostosować naukę Kościoła do wymogów współczesnej epoki. Czyniąc to, starał się po pierwsze odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: Ecclesia, quid dicitis de te ipsa? A po wtóre odpowiedzieć na szereg innych pytań, które stawiała sobie współczesna ludzkość. Stawiając te pytania sobie, stawiała je zarazem Kościołowi. Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania sprawiło, że Sobór Watykański II stał się soborem eklezjologicznym i to nie w jakimś wąskim, zamkniętym znaczeniu tego słowa, lecz w znaczeniu szerokim i otwartym na wszystkie sprawy współczesnego świata. Zamyśl „Papieża dobroci”, dotyczący soboru powszechnego, został następnie podjęty przez jego następcę papieża Pawła VI i później już realizowany przez papieża Jana Pawła II i obecnego papieża Benedykta XVI.

Kodeks z 1983 r. miał być, zatem nie tylko pewnym uporządkowaniem dotychczasowego prawa Kościoła, jak to uczyniono w pracach nad kodek-

sem Pio–Benedyktyńskim z 1917 r., lecz miał także dokonać reformy norm dostosowanej do nowej mentalności i nowych potrzeb. W całym dziele odnowy kluczową rolę odgrywały dekryty i akty Soboru Watykańskiego II. Ponieważ w nich znajdowały się właściwe linie odnowy ustawodawczej – tu zawarte zostały normy, które bezpośrednio odnosiły się do nowych instytucji i dyscypliny kościelnej. Ponadto bogactwo doktrynalne tego Soboru, które wiele wносиło i nadal wnosi do życia pastoralnego, musiało także w kanonicznym ustawodawstwie mieć swoje następstwa i swoje konieczne dopełnienie.

Kościół powszechny jest uniwersalną społecznością, zbudowaną hierarchicznie, a jednocześnie wspólnotą wiernych opartą na akceptacji wspólnych wartości duchowych przyjmowanych w duchu wiary i posłuszeństwa. Składa się z wielu kościołów partykularnych, znajdujących się w różnych krajach i regionach kulturowych. Biskupi kościołów partykularnych – zgodnie z zasadą pomocniczości – mogą, a nawet mają obowiązek, dokonywać recepcji prawa powszechnego oraz uzupełniania go w celu dostosowania do miejscowych potrzeb. W okresie posoborowym Kościół domagał się, zatem od pasterzy wspólnot lokalnych nie tylko faktycznego zrozumienia i przyjęcia przez nich samych i ich wiernych w duchu wiary prawd i norm postępowania, które w dokumentach soborowych zostały przedstawione, jako autentyczna wykładnia Objawienia Bożego. Również domagał się od nich twórczego dostosowania norm prawa partykularnego do ogólnych norm prawa powszechnego zawartych w ustawodawstwie posoborowym i skodyfikowanych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983r. Recepcji tych norm dokonują, więc biskupi diecezjalni, działając prawnie w określonych granicach – indywidualnie, czyli każdy w swoim kościele partykularnym, bądź kolegialnie na synodzie plenarnym lub na konferencji biskupów.

Urzeczywistnianie się Kościoła powszechnego zgodnie z duchem Soboru i według wskazań kodeksowych dokonuje się tylko we wspólnotach ludzi wierzących, tj. w konkretnych kościołach partykularnych. Prześledzenie owego *urzeczywistniania się*, z uwzględnieniem specyfiki jednego z kościołów partykularnych, jest właśnie przedmiotem opracowania zatytułowanego: *Recepcja uchwał Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego*.

Recenzowana publikacja została wcześniej przedstawiona, jako dysertacja doktorska z zakresu prawa kanonicznego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pod tytułem: *Recepcja uchwał Soboru Watykań-*

skiego II i Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego i obroniona 27.04.2010 roku. Promotorem pracy był ks. prof. UKSW dr hab. Józef Wroczeński, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski oraz ks. prof. KUL dr hab. Stanisław Tymosz.

W opracowaniu zastosowano złożoną metodę pracy. W pierwszym rozdziale uwzględniającym aspekt historyczno – społeczno – kanoniczny, jak i w pierwszych dwóch punktach rozdziału czwartego przedstawiających proces przygotowania i przebiegu Pierwszego Synodu Łomżyńskiego, zastosowano metodę historyczno – prawną. Dzięki tej metodzie w oparciu o gotowe już opracowania i analizę dokumentów archiwalnych można było dokonać charakterystyki diecezji łomżyńskiej i ukazać we właściwy sposób pierwszy etap prac synodalnych. W pozostałych rozdziałach, w których przeprowadzono gruntowną analizę wprowadzania w życie kościoła łomżyńskiego uchwał soborowych i przepisów kodeksowych zwieńczonych statutami synodalnymi, zastosowano metodę dogmatyczno – prawną.

Publikacja książkowa zaczyna się słowem wprowadzającym biskupa łomżyńskiego (s. 13-15), następnie jest wstęp (s. 17-28) i wykaz skrótów (s. 29). Zasadnicza struktura rozprawy składa się z pięciu rozdziałów.

Rozdział I jest zatytułowany: *Łomżyński kościół partykularny i jego kanoniczno – społeczne uwarunkowania* (s. 31-78). W tym rozdziale uwzględniono: okres przed Soborem Watykańskim II; ustanowienie diecezji łomżyńskiej; stan prawny diecezji i jej struktura wewnętrzna; charakterystykę demograficzno – wyznaniową; okres soborowy i posoborowy; zmianę terytorialnych granic diecezji; charakterystykę religijno – społeczną Kościoła łomżyńskiego oraz problemy relacji Kościół – państwo. Rozdział I jest ogólną charakterystyką historyczno – kanoniczno – społeczną Kościoła łomżyńskiego. Autor miał na celu ukazanie diecezjalnej wspólnoty wierzących, jako miejsca dokonywania recepcji uchwał soborowych i przepisów kodeksowych. W tym rozdziale uwzględniono specyfikę diecezji i wyjątkowość czasów realizacji posoborowych zadań.

Rozdział II nosi tytuł: *Posoborowa odnowa kościoła łomżyńskiego do promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego* (s. 79-172). W tym rozdziale znajdują się następujące kwestie: zawierzenie soborowej odnowy Kościoła w Polsce Najświętszej Maryi Pannie; maryjne czuwania soborowe; macierzyńska niewola Maryi, jako fundament soborowych przemian; akt oddania Maryi, Matce Kościoła; inne inicjatywy Maryjne; zmiany w instytucjach centralnych; kuria diecezjalna; rada kapłańska; rada duszpasterska; seminarium duchowne; akty władzy biskupów łomżyńskich; reforma

liturgii; wprowadzanie języka polskiego; troska o właściwe sprawowanie obrzędów liturgicznych; formacja liturgiczna; duszpasterstwo parafialne; budowanie świątyń i erygowanie parafii; parafialne rady duszpasterskie; wizytacje pasterskie; życie religijne wiernych; rozwój pobożności; kierowanie działalnością apostolską; przepowiadanie słowa bożego i katechizacja; sprawy duchowo – materialne kapłanów; organizacja permanentnej formacji kapłanów; uregulowanie kwestii uposażenia kapłańskiego; pozostałe legislacje dotyczące życia kapłanów; zarządzanie dobrami materialnymi. Główna treść rozdziału poprzedzona została bardzo istotnym wprowadzeniem, w którym scharakteryzowano duchowy fundament wprowadzanych w życie polskiego Kościoła reform soborowych.

Treść rozdziału III to: *Wpływ Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku na prawodawstwo Kościoła łomżyńskiego* (s. 173-272). W jego skład wchodzi następujące kwestie: powstanie nowych instytucji diecezjalnych; organy kolegialne; diecezjalna rada ds. ekonomicznych; kolegium konsultorów; rada biskupia; kapituła kolegiacka; trybunał *super rato*; organy jednoosobowe; wikariusz biskupi; ekonom diecezjalny; zmiany w funkcjonowaniu istniejących instytucji; reorganizacje kurii diecezjalnej; rada kapłańska; rada duszpasterska; kapituła katedralna; normy biskupów wydane z inspiracji czy nakazu Kodeksu Prawa Kanonicznego; normy dotyczące posługi nauczania; katecheza parafialna; katecheza szkolna; normy dotyczące posługi sakramentalnej; najświętsza Eucharystia; sakrament bierzmowania; sakrament pokuty i pojednania; sakrament małżeństwa; kierowanie życiem religijnym wiernych; stowarzyszenia i ruchy kościelne; diecezjalne ośrodki formacyjne dla kapłanów i świeckich; dzieło wspierania powołań; duszpasterskie odwiedziny kolędowe; inne inicjatywy pasterskie; normy dotyczące życia kapłańskiego; stała formacja; wypoczynek; inne szczegółowe przepisy; podziały administracyjne diecezji; ustanowienie parafii; nowa struktura dekanalna; powstanie rejonów duszpasterskich i katechetycznych; zarządzanie majątkiem kościelnym; wspólny fundusz; fundusz emerytalny; fundusz stypendialny; fundusz obrony życia; administracja dóbr parafialnych; stypendia mszalne i księga intencji. Wówczas dokonano w diecezji wielu istotnych reform. Powstały nowe instytucje kolegialne i powołano do istnienia niektóre organy jednoosobowe, nastąpiły zmiany w funkcjonowaniu istniejących już instytucji. Wydano wiele norm regulujących różne dziedziny życia diecezji.

Tytuł rozdziału IV to: *Pierwszy łomżyński synod diecezjalny jako zwieńczenie procesu recepcji* (s. 273-376). W tym rozdziale są zamieszczone ta-

kie zagadnienia jak: zapowiedź zwołania synodu; przygotowanie i przebieg synodu; komisje przygotowawcze; otwarcie synodu; pierwsze schematy; zawieszenie prac; wznowienie synodu; prace komisji synodalnych; schematy synodalne; zeszyty synodalne; liturgia; wyższe seminarium duchowne; posługa i formacja kapłanów; duszpasterstwo rodzin; środki masowego przekazu; caritas diecezji; katecheza; ruchy i stowarzyszenia; budownictwo sakralne; ekonomia diecezjalna; pracownicy świeccy w parafii; kształtowanie się ostatecznych uchwał synodu; statuty synodalne; nowe dziedziny skodyfikowanego prawa partykularnego; formacja seminaryjna; instytucje życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołskiego i instytucje świeckie; środki przekazu w służbie Ewangelii; uczestnictwo Kościoła w życiu społeczno – politycznym; znowelizowane przepisy kościoła łomżyńskiego; ruchy i stowarzyszenia kościelne; duszpasterstwo ogólne; duszpasterstwo rodzin; duszpasterstwo młodzieży; duszpasterstwo charytatywne, Caritas Diecezji Łomżyńskiej; przepisy powtórzone i uzupełnione nowymi normami; formacja i posługa kapłanów; liturgia źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego; posługa katechetyczna; dobra doczesne kościoła, uposażenie kapłanów i świeckich pracowników parafii; zarządzenia posynodalne; normy dotyczące niektórych instytucji i urzędów diecezjalnych; przepisy regulujące sposób funkcjonowania niektórych instytucji i urzędów parafialnych; zarządzenia normujące kwestie kapłańskie; instrukcje regulujące niektóre kwestie życia religijnego diecezji. Statuty synodalne podpisane i promulgowane przez biskupa diecezjalnego ukazują w całości skodyfikowane prawo partykularne. Nowe dziedziny prawa, znowelizowane przepisy, przepisy powtórzone i uzupełnione nowymi normami, a także zarządzenia posynodalne jest to owoc działań ustawodawcy partykularnego - biskupa diecezjalnego i współpracującego z nim Ludu Bożego w diecezji.

Poniższa praca kończy się rozdziałem V, który nosi tytuł: *Ocena procesu recepcji i perspektywy na przyszłość* (s. 377-402). W tym rozdziale przedstawiono: kwestię literalnej recepcji doktryny Soboru; ocenę po kodeksowej reformy Kościoła łomżyńskiego oraz perspektywy rozwoju życia religijnego diecezji łomżyńskiej. Poprzez ten rozdział dokonano próby oceny całego procesu recepcji uchwał soborowych i przepisów kodeksowych. Ponadto wskazano także perspektywy rozwoju struktury wewnętrznej i życia religijnego Kościoła łomżyńskiego.

Niniejsza publikacja zawiera jeszcze zakończenie (s. 403-408); bibliografię (s. 409-462), w której skład wchodzi: źródła (s. 409-453), opracowania (s. 453-458) i literatura pomocnicza (s. 458-462). Jest też streszcze-

nie (s. 463-464) i spis treści (s. 465-470) w języku angielskim. Ponadto są szczegółowe informacje (s. 471-489) o standardach kształcenia na Wydziale Prawa Kanonicznego, Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej w UKSW w Warszawie oraz Katalog wydanych i przygotowywanych do druku następujących tomów Episteme UKSW (s. 491-504).

Trzeba podkreślić również, że recenzowany 101 tom Episteme pt. *Recepcja uchwał Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego* autorstwa ks. Roberta Bączek jest również doskonałym podręcznikiem do wykorzystania w edukacji szkolnej i uniwersyteckiej. Wydaje się, że owa publikacja książkowa będzie służyć pomocą w różnych środowiskach do których obecnie trafi. Omawiana i recenzowana pozycja książkowa jest ważną lekturą tak dla prawnika - kanonisty, jak i dla każdego innego czytelnika, którzy chcą i starają się poszerzyć i pogłębić tajemnicę Kościoła w jego wymiarze powszechnym i partykularnym. Język edytorski książki jest niezwykle przystępny, co niewątpliwie jest jej atutem. Niewątpliwie wymieniana pozycja książkowa jest godna polecenia, bo wydaje się być dobrą lekturą dla głębszego poznania recepcji uchwał Soboru Watykańskiego II i Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego.

Na koniec recenzowanej pozycji książkowej chciałbym przytoczyć bardzo wymowne i znaczące słowa obecnego Papieża: „Uczcie się rozumieć i – ośmielam się powiedzieć – kochać prawo kanoniczne, biorąc pod uwagę jego istotną konieczność i formy praktycznego zastosowania: społeczeństwo bez prawa, byłoby społecznością pozbawioną praw. Prawo jest warunkiem miłości”. (Papież Benedykt XVI, List do Seminarzystów - Watykan, dn. 18.10.2010 r.).

Ks. Jarosław Sokołowski

Spis treści

Wprowadzenie.....	3
Słowo abpa Edwarda Ozorowskiego założyciela i pierwszego redaktora „Studiów Teologicznych, Białystok, Drohiczyn, Łomża”.....	5

ARTYKUŁY

Ks. Marek Skierkowski, <i>Zbawcza miłość Chrystusa jako sól ziemi</i>	9
Ks. Cezary Naumowicz, <i>„Być solą ziemi” – antropologiczno-teologiczne podstawy świętości w nauczaniu bł. Jana Pawła II</i>	37
Ks. Marcin Składanowski, <i>Aby sól nie utraciła smaku. Dylematy współczesnego świadectwa chrześcijańskiego</i>	55
Ks. Wojciech Turowski, <i>By sól nie utraciła smaku. Nauczanie kaznodziejskie o Duchu Świętym ks. Kazimierza Skowrońskiego, proboszcza parafii Chorzele</i>	75
Ks. Adam Skreczko, <i>Formacja sumienia w rodzinie</i>	93
Andrzej Dakowicz, <i>Psychologiczna analiza systemów rodzinnych małżeństw zaangażowanych religijnie</i>	111
Ks. Radosław Kimsza, Ks. Piotr Wasilewski, <i>Rola kierownictwa duchowego w dążeniu do pełnej komunii z Bogiem według św. Jana od Krzyża</i>	127
Ks. Mieczysław Olszewski, <i>„Być solą ziemi” Duszpasterstwo w sanktuariach archidiecezji białostockiej</i>	147

VARIA

Ks. Andrzej Jacek Najda, <i>Kobiety sprawujące funkcje kierownicze w pierwotnym Kościele w świetle Listów św. Pawła</i>	169
Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Uzasadnić Sens. Elementy apologetyczne w eseistyce abpa Józefa Życińskiego</i>	187

Ks. Stanisław Biały, <i>Wiara jako odpowiedź na Boże powołanie a kwestia nietolerancji religijnej</i>	215
Ks. Mirosław Brzeziński, <i>Radość życia w stanie łaski – prawda i wolność w małżeństwie</i>	237
Ks. Józef M. Młyński, <i>Nienaruszalność (świętość) życia ludzkiego i formy obrony</i>	255
Michał Chaberek OP, <i>Pochodzenie człowieka a chrześcijański personalizm</i>	279
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Koncepcja człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r.</i>	293
Ks. Maciej Szczepaniak, <i>Nowe media a nowa ewangelizacja. Wyzwania dla wychowawców</i>	311
Ks. Jarosław Kotowski, <i>Szkoły im. Jana Pawła II jako przestrzeń kształtowania postaw społecznych i obywatelskich</i>	327
Ks. Jarosław Sokołowski, <i>Sposoby powoływania biegłego do udziału w procesie kanonicznym</i>	339
Emilia Zimnica-Kuzioła, <i>Zaangażowanie religijne i pozareligijne Polaków w lokalnych parafiach rzymskokatolickich</i>	355
Ks. Bogusław Zieziula, <i>Za i przeciw marketingu kościelnego</i>	363
Jacek Janusz Mrozek, <i>Pojęcie wolności religijnej</i>	373

MATERIAŁY

Ks. Grzegorz Delmanowicz, <i>Wykaz bibliograficzny literatury dotyczącej drugiego polskiego synodu plenarnego (1991-1999)</i>	389
Ks. Wojciech Turowski, <i>Homilie ks. kan. Kazimierza Skowrońskiego wygłoszone w kościele parafialnym pw. Św. Mikołaja w Chorzelach na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego, wyjęte z prywatnego archiwum ks. Wojciecha Turowskiego</i>	403

SPRAWOZDANIA

- Ks. Wojciech Michniewicz, *Sprawozdanie z 49 Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 423
- Ks. Adam Szot, *Sprawozdanie z konferencji naukowej*..... 429
- Ks. Wojciech Turowski, *Sprawozdanie z Sympozjum homiletycznego* . 435
- Ks. Wojciech Turowski, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego pastoralistów polskich*. 443
- Ks. Dariusz Wojtecki, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Elku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2011/2012* 449

RECENZJE

- Ks. Cezary Naumowicz, *Carl Anderson, José Granados, Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 243.* 461
- Ks. Adam Skreczko, *J. Stala, E. Osewska(red.), Rodzina. Bezcenny dar i zadanie, Radom 2006, wyd. Polwen, ss. 820* 466
- Ks. Jarosław Sokołowski, *Ks. Robert Bączek, Recepcja uchwał Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego, Warszawa – Łomża 2010, ss. 504* 468

Table of Contents

Introduction 3
*A Word from Abp. Edward Ozorowski, Founder and First Editor
of "Studia Teologiczne, Białystok, Drohiczyn, Łomża"* 5

ARTICLES

Ks. Marek Skierkowski, *Christ's Salvific Love
as the Salt of the Earth* 35
Ks. Cezary Naumowicz, *"To Be the Salt of the Earth"
– Anthropological-Theological Foundations of Holiness
in the Teaching of Bl. John Paul II* 53
Ks. Marcin Składanowski, *That the Salt not Lose its Flavor.
The Dilemmas of Contemporary Christian Witness* 73
Ks. Wojciech Turowski, *So That the Salt not Lose Its Taste.
The Homiletic Teaching about the Holy Spirit by Rev.
Kazimierz Skowroński, Pastor of the Parish of Chorzele* 91
Ks. Adam Skreczko, *The Formation of the Conscience in the Family* .. 109
Andrzej Dakowicz, *A Psychological Analysis of Family Systems
of Marriages Religiously Involved* 125
Ks. Radosław Kimsza, Ks. Piotr Wasilewski, *The Role of Spiritual
Direction in Seeking Full Communion with God according
to St. John of the Cross* 145
Ks. Mieczysław Olszewski, *"To Be the Salt of the Earth".
Pastoral Care in the Shrines of the Archdiocese of Białystok* 165

VARIA

Ks. Andrzej Jacek Najda, *Women in Positions of Leadership
in the Early Church in the Light of the Letters of St. Paul* 185

Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Justifying the Sense. Apologetic Elements In the Essays of Abp. Józef Życiński</i>	212
Ks. Stanisław Biały, <i>Faith as the Response to God's Calling and the Issue of Religious Intolerance</i>	235
Ks. Mirosław Brzeziński, <i>Happiness of Life in the State of Grace – Truth and Freedom in Marriage</i>	254
Ks. Józef M. Młyński, <i>The Inviolability (Sanctity) of Human Life and Forms of Its Defence</i>	277
Michał Chaberek OP, <i>The Origin of Man and Christian Personalism</i> .	292
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>The Concept of Man as a Human Person in the Diocesan Periodicals of North-Eastern Poland after 1989</i> . . .	308
Ks. Maciej Szczepaniak, <i>New Media and the New Evangelization. Challenges for Educators</i>	325
Ks. Jarosław Kotowski, <i>Schools Bearing the Name of John Paul II as a Space for the Formation of Social and Citizen Attitudes</i>	338
Ks. Jarosław Sokołowski, <i>Ways of Appointing Experts to Participate in a Canonical Process</i>	354
Emilia Zimnica-Kuzioła, <i>Religious and Outside of Religious Commitment of Poles in Local Roman Catholic Parishes</i>	360
Ks. Bogusław Zieziula, <i>The “Pro and Con” of Church Marketing</i>	372
Jacek Janusz Mrozek, <i>The Concept of Freedom of Religion</i>	385
MATERIALS	387
REPORTS	421
REVIEWS	459

ZASADY PUBLIKOWANIA W STUDIACH TEOLOGICZNYCH

Białystok, Drohiczyn, Łomża

1. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: *.doc, *.docx lub RTE; wszelkie ryciny, wykresy, symbole graficzne w PDF.
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 15 stron formatu A4. Tekst napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza.
3. Artykuł powinien być sprawdzony pod względem językowym.
4. Publikujemy artykuły w języku polskim, jak również w językach konferencyjnych (angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim, włoskim i rosyjskim).
5. Artykuł nadesłany do druku podlega procedurze recenzowania.
6. Redakcja wymaga rzetelności i uczciwości naukowej autorów w przedkładanym materiale do druku. W przeciwnym razie Redakcja zastosuje procedury „ghostwriting”, „guest authorship”, a wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów, których dobro zostało naruszone.
7. Każdy artykuł winien zawierać streszczenie (do 1500 znaków) w języku polskim i w języku angielskim, słowa klucze oraz krótka notę biograficzną o autorze.
8. Materiały do druku należy przesłać na adresy redakcji podany w stopce redakcyjnej.
9. Materiały do druku składamy do 20 czerwca każdego roku. Nadesłane później mogą być odrzucone lub wydrukowane dopiero w kolejnym tomie.
10. Najbliższy tom Studiów poświęcony będzie tematyce: „Wierzęw Syna Bożego”. Prosimy o nadsyłanie materiałów z tego zakresu tematycznego. Artykuły niezwiązane z wyznaczoną tematyką będą drukowane w drugiej kolejności. Wiodącą ideą Studiów jest stworzyć możliwość publikacji teologom metropolii białostockiej.

Zapraszamy do współpracy

Redakcja